

Darko Polšek

Pokušaji i pogreške
Filozofija Karla Raimunda Poppera
(nelektorirana verzija)



Biblioteka Filozofskih istraživanja
Zagreb 1996.

Sadržaj

Uvodna riječ

I poglavlje	Tko je bio i što je govorio Karl Raimund Popper
II poglavlje	Falsifikacija falsifikacije
III poglavlje	O istini i neznanju. Modeli, metafore i analogije objektivnog znanja
IV poglavlje	Koliko ima svjetova? Popper i treći svijet
V poglavlje	Misterij objektivnoga znanja
VI poglavlje	Popperova logika društvenih znanosti: metodološki individualizam, logika situacije i načelo racionalnosti
VII poglavlje	Aktualnost Popperove koncepcije otvorenog društva
VIII poglavlje	Ima li povijest smisla? "Povijesti Karla Poppera i Friedricha Hayeka
IX poglavlje	Popperov tradicionalizam
Pogovor	

Popis Popperovih djela

Literatura

Summary

Svi mi imamo svoje filozofije, bez obzira jesmo li svjesni te činjenice ili ne; one ne vrijede puno. Ali njihov utjecaj na naša djelovanja i živote često je poguban. Zbog toga je nužno da ih kritikom pokušamo poboljšati. To je jedina isprika daljnjem postojanju filozofije koju sam sposoban pružiti.

Karl Popper

Knjiga pred Vama propedeutičkog je karaktera i treba je čitati kao "uvod u čitanje Karla Poppera". Ona je prvenstveno namijenjena čitateljima koji se dosad nisu upoznali s Popperovim djelom.

Knjiga je nastajala tijekom dugog vremenskog razdoblja. Njezini počeci sežu u davnu, 1987. godinu. Što sam više upoznao Popperovo djelo i djelo njegovih nastavljača i sugovornika, moji su se stavovi prema različitim aspektima njegove filozofije mijenjali. Danas sam puno kritičniji prema Popperu negoli sam to bio u vrijeme "popperijanskog zanosa" s kraja osamdesetih. Pri konačnoj redakтури shvatio sam: kada bih knjigu danas pisao, bila bi specijalističnija, opterećenija dodatnim tehničkim rječnikom, krenula bi od otvorenih problema, moji bi se stavovi vrlo vjerojatno češće razmimoilazili s mišljenjem Karla Poppera, i napokon, to možda više uopće ne bi bila knjiga o Karlu Popperu i njegovome djelu. Bila bi to posve druga knjiga. U svakom slučaju, za ovu pred Vama najbolji bi završetak bio "Nastavit će se..."

Mnogi su mi ljudi pomogli pri nastanku ove knjige. Svim kolegama, prijateljima i urednicima koji su pomogli, poticali, recenzirali i objavljivali tekstove srdačno zahvaljujem. Zahvaljujem Ministarstvu znanosti RH za financiranje projekta "Svijet u filozofiji, filozofija u svijetu" i Institutu Otvoreno društvo Hrvatska za financiranje projekta "Osnovne crte Popperijanske skepse" u okviru kojih su nastajali mnogi tekstovi pred Vama, sada uobličeni u knjigu; kolegi Pavi Barišiću za prijedlog za objavljivanje knjige i za nagovor na pisanje pojedinih tekstova; kolegi Gvozdenu Flegu za značajnu podršku; kolegama s Trećeg Programa Hrvatskoga radija, Ratku Vinceu, Draženu Karamanu i drugima; profesoru Srđanu Lelasu, kolegama Mislavu Kukoču, Hrvoju Glavaču i Marijanu Krivaku; kolegi Marku Notturnu, voditelju Popperove arhive i Popperovog projekta na Central European University u Budimpešti za burne rasprave o Hegelu i skepticizmu, profesoru Kurtu Salamunu iz Graza za vrlo značajne bibliografske upute i savjete, kolegi dr. Steve Fulleru (Durham) na značajnim primjedbama uz neke tekstove; Rayu Percivalu (Bolton), voditelju Karl Popper Weba, i Adamu Chmielewskom (Wroclaw) na prijateljskim kritikama i dugim plodnim raspravama; supruzi Rajki Rusan za... sve.

Velike popperovce Hansa Alberta, Johna Watkina, Josepha Agassija, Davida Millera upoznao sam na seminarima u Dubrovniku, Londonu, Budimpešti i Uppsali. Želim im se zahvaliti što sam tada u raspravama s njima imao prilike razjasniti neke poteškoće u tumačenju Poppera. Pokušaji i pogreške, kojih zasigurno ima, samo su moji.

I poglavlje

Tko je bio i što je govorio Sir Karl Raimund Popper

Filozof Karl Raimund Popper, jedan od najvećih filozofa XX stoljeća, preminuo je 17. rujna 1994. u 92. godini života. O njegovu golemom utjecaju na znanost i politiku našega doba svjedoče izjave mnogih Nobelovaca i glasovitih političara. Sir Peter Medawar, dobitnik Nobelove nagrade za medicinu, izjavio je da je Popper najveći teoretičar znanosti koji je ikada živio. Slično su se o njegovoj filozofiji izrazili i drugi Nobelovci, njegovi bliski suradnici, koautori i učenici, biolog Jacques Monod, Konrad Lorenz, neuropsiholog Sir John Eccles, matematičar i astronom Sir Hermann Bondi, povjesničar umjetnosti Ernst Gombrich, književnik Isaak Asimov i mnogi drugi. O političkoj filozofiji Karla Poppera, za koju je odlikovan plemićkom titulom Ujedinjenog kraljevstva, najpovoljnijim su se riječima izražavali mnogi ugledni politolozi, socijaldemokrat Bryan Magee, liberal Isaiah Berlin i konzervativac Friedrich Hayek. Njemački kancelari Helmut Schmidt (socijaldemokrat) i Helmut Kohl (konzervativac) napisali su predgovore za Popperovu knjigu odnosno knjigu o njegovoj filozofiji.¹ (Josef Strauss nije zaostao.) Jasnoća Popperove filozofije i jednostavnost njegova stila karakteristike su kojima plijeni pažnju široj čitalačkoj publici. Među filozofima Karl Popper ostat će poznat kao kritičar pozitivističke i "retoričke" filozofije, a među političarima i politolozima kao veliki liberal i kritičar filozofskih korijena totalitarizma. Zbog toga njegova filozofija u zemljama koje su se oslobodile komunističkih režima, s velikim zakašnjenjem upravo danas doživljava veliko uskrsnuće.

Karl Raimund Popper rođen je 28. srpnja 1902. godine u mjestu Himmelhof kraj Beča, u obitelji Dr. Simona Sigmunda Poppera, pravnika i slobodnog zidara i glazbeno nadarene gospođe Jenny. Do sedamnaeste je godine Karl Popper bio marksist, ali ga je ubrzo napustio i s vremenom postao jedan od njegovih najoštrijih kritičara. Tridesetih je godina predavao matematiku i fiziku na srednjim školama, bavio se glazbom, socijalnim radom i filozofijom. Popper se oštro suprotstavljao vladajućoj neopozitivističkoj filozofiji Bečkoga kruga, a s obzirom da je ona predstavljala tadašnju modu ili vladajuću filozofiju, objavljivanje radova bilo mu je otežano; njegovo prvo veliko djelo, *Logika istraživanja* (1935) drastično je skraćena verzija trotomne knjige čiji su ostaci kasnije objavljeni pod naslovom *Oba osnovna problema spoznajne teorije* (1979). Zbog nadolazeće opasnosti od fašizma, Popper 1937. emigrira na Novi Zeland i do 1945. na Canterbury University College predaje filozofiju. U to vrijeme nastaju njegove najutjecajnije knjige *Bijeda historicizma* (1944-45) i *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (1945) u kojima kritizira historicističku filozofiju od Heraklita do suvremenih marksista i egzistencijalista. Godine 1946. na poziv F. Hayeka dolazi u Englesku i do umirovljenja 1969. predaje na Londonskoj školi ekonomije. Zbog antipozitivističkih uvjerenja, koja su se tada već

¹ Helmut Kohl, 1992. predgovor novom izdanju "Unended Quest", Routledge & Kegan Paul; Helmut Schmidt, 1982. "The Way of Freedom", predgovor knjizi P. Levinson (ed.) In pursuit of truth, Humanities Press Inc. Atlantic Highlands.

proširila i na anglofone prostore, na najvećim britanskim sveučilištima nije bio omiljen. Unatoč osporavanju britanskih filozofa, prijevod *Logike istraživanja* na engleski pod naslovom *Logika znanstvenog otkrića* (1959) u vanfilozofskim krugovima postiže veliki uspjeh. Predgovorom tom izdanju, u kojem je kritizirao vladajuću filozofsku modu oxfordskih filozofa, analizu jezika, ponovno je kao nekoć u Beču postao "službena opozicija". Uz već spomenute knjige ranijih rukopisa, godine 1963. izlazi niz Popperovih članaka u knjizi pod naslovom *Nagađanja i opovrgavanja. Rast znanstvene spoznaje*. Po umirovljenju intenzitet njegova rada ne prestaje. Objavljuje brojne knjige: *Objektivno znanje. Jedan evolucionistički pristup* (1972), intelektualnu autobiografiju *Beskonačno traženje* (1976), trotomno djelo *Postscriptum Logike znanstvenog otkrića* (1982-3), i niz članaka pod naslovom *U traganju za boljim svijetom* (1984). Posebno valja istaći njegova djela nastala u suradnji s Nobelovcima Johnom Ecclesom, *Ego i njegov mozak* (1977), i Konradom Lorenzom *Budućnost je otvorena* (1985), veoma utjecajne seminare i zbornike radova o evolucionoj spoznajnoj teoriji i izdanja polemičkih i teorijskih tekstova u kojima su mu sugovornici i protivnici bili Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Thomas Kuhn, njegovi kritički učenici Imre Lakatos, Paul Feyerabend i William Bartley, kao i plodne rasprave sa brojnim značajnim misliocima poput Willarda van Ormana Quinea, Hilary Putnama, Grover Maxwella, Herberta Feigla kao i priloge autora s različitih područja dvotomnome izdanju Paula Arthura Schilppa *Filozofija Karla Poppera* (1974). U brojnim intervjuima Popper je hrabar, originalan i kritičan prema društvenim, znanstvenim i vladajućim filozofskim rješenjima. Popperov značaj za filozofiju, politiku i znanost našega doba ne iskazuje se stoga samo prihvatanjem njegovih rješenja, već i polemikama sa najznačajnijim misliocima našega doba i brojnim kritičkim raspravama u kojima dominiraju njegove ideje.

Filozofija kritičkog racionalizma koju je zastupao i utemeljio Karl Popper nastala je kao reakcija na osnovne postavke neopozitivističke filozofije. Prema pozitivističkom *kriteriju demarkacije racionalnosti i iracionalnosti*, racionalne su samo one tvrdnje koje se mogu empirijski i logički provjeriti ili verificirati. Tvrdnje koje se ne mogu empirijski provjeriti su besmislene, a pojmovi kojima ne odgovara nešto iskustveno su bez značenja. Prema bečkim pozitivistima, među empirijskim tvrdnjama, racionalnije su one koje imaju veći empirijski sadržaj, odnosno one koje su više puta potvrđene (*konfirmirane*) elementarnim, "protokolarnim", "atomarnim", "singularnim" ili "bazičnim", iskustvenim rečenicama. U skladu s time, *rast znanja* opravdava se povećanjem iskustvenog sadržaja u empirijskim generalizacijama, a do tog povećanja dolazi *metodom indukcije*. Popper na navedene probleme odgovara upravo suprotno. U skladu s Humeovom kritikom indukcije, po Popperu se indukcijom ne može povećati racionalnost empirijskih generalizacija, jer nije poznat broj instanci koji treba predstavljati apsolutnu potvrdu generalizacije. Isto tako, singularne ili elementarne iskustvene rečenice mogu potvrditi različite generalizacije, stoga veza između atomarnog suda i generalizacije nije jednoznačna veza potvrđivanja. Naprotiv, značaj elementarnih iskustvenih sudova za racionalnost neke generalizacije sastoji se u tome da one mogu opovrgavati (falsificira-

ti) provizorne generalizacije, hipoteze ili zakone. Prema Popperovom *naivnom falsifikacionizmu*, uvećanje iskustvenog sadržaja znanja postiže se pronalaženjem instance koja opovrgava provizornu generalizaciju ili hipotezu. Drugim riječima, umjesto empirističkog *uzlaznog prodora* od iskustva prema općim zakonima, prema Popperu treba krenuti od nagađajuće generalizacije i pokušati je opovrgnuti bar jednom instancom. Time će dokazivanje imati oblik deduktivnog zaključka. Da bude racionalna u metodološkom smislu, hipoteza mora biti opovrgljiva, tj. potencijalno opovrgnuta; zbog toga je potrebno *unaprijed* navesti instance (tzv. *potencijalne falsifikatore*) koje će je opovrgnuti ako se pokažu istinitim. To se zove *falsifikacionistički kriterij demarkacije* racionalnog i iracionalnog. Umjesto induktivnog dodavanja empirijskog značenja, za Poppera je ključni test racionalnosti provjeravanje. Provjeravanjem se izbjegava empiristički problem što zapravo potvrđuju elementarne rečenice. Pojedinačnim testom mogu se dokazati dvije stvari: ako postoji instanca za koju smo unaprijed rekli da će opovrgnuti hipotezu, hipotezu treba odbaciti. Ako se pak ne potvrdi postojanje opovrgavajuće instance, hipoteza ima veći stupanj potvrde (*koroboracije*), ali ona time nije potkrijepljena (*verificirana*), ona tim testom nije postala izvjesnija. Stoga se racionalnost sastoji u pronalaženju falsifikatora, u kritici hipoteza ili nagađanja. Ako se pak hipoteza opovrgne, nastaje novi problem: moramo pronaći hipotezu koja će objasniti (uklopiti) i pojedinačnu instancu koja je opovrgnula prethodnu hipotezu i instance koje je objašnjavala prethodna hipoteza. Hipoteza koja će to moći, imat će veći empirijski sadržaj od prethodne, a ujedno će biti i općenitija od prethodne. Za općenitiju hipotezu vrijedi ista norma racionalnosti kao i za prethodnu, i ona mora navesti potencijalne falsifikatore. Međutim, pronalaženjem "posebnih slučajeva" koji se ne uklapaju u hipoteze, svaka sukcesivna hipoteza i teorija ima sve veći empirijski sadržaj jer mora uklopiti i prethodne instance, stoga pronalaženje općenitije generalizacije postaje sve riskantnije, a navođenje potencijalnih falsifikatora sve teže. Postoje tri uvjeta za rast znanja: 1. "Nova teorija treba proizaći iz neke jednostavne, nove, snažne, objedinjujuće ideje o povezanosti dosad nepovezanih činjenica... 2. Nova teorija mora biti neovisno testirana, ona mora imati nove posljedice koje se mogu testirati i voditi do predviđanja dosad neopaženih stvari... 3. da prođe neke nove ozbiljne testove".² Umjesto "besciljnosti" nabrojavanja empirijskih instanci kod pozitivizma, u kritičkom je racionalizmu *rast znanja* "ciljan" po tomu što tražimo upravo onu instancu za koja će opovrgnuti generalizaciju. Popperova shema rasta znanja je sljedeća: dokazivanje započinjemo problemom za koji predložimo neku hipotezu kao potencijalni odgovor. Opovrgavanjem hipoteze dobivamo nov problem, predložimo novu hipotezu s većim empirijskim sadržajem, ponovno je opovrgavamo, dobivamo nov problem i tako dalje. Takvom *evolucijom teorija* (opisom, koji je postao temelj Popperove *evolucione spoznajne teorije*) izbjegavaju se loša rješenja jer spoznajemo kojim putevima više ne bismo trebali kročiti, ali ne možemo spriječiti buduće zablude, jer svaka nova teorija postavlja pred nas nove probleme.

² Conjectures and Refutations, 1989:242.

Ciljevi znanosti i znanja su objašnjenje i predviđanje događaja. Struktura objašnjenja i predviđanja ima po Popperu (i Hempelu) oblik *hipotetično-deduktivne metode*, pri čemu objašnjenjem izvodimo zaključke o prošlim događajima, a predviđanjem o budućim. Opća premisa sadrži hipotetični zakon ili opće pravilo a partikularna premisa sadrži "početne" uvjete; iz njih slijedi zaključak "prošli se događaj morao dogoditi" ili "budući se događaj mora dogoditi" ili "predviđanje p je (ne)istinito". Naravno, uvijek možemo ili moramo postaviti pitanje legitimnosti pretpostavljenog zakona i zadovoljavanja konkretnih uvjeta iz kojih deduktivno slijedi objašnjavalačka ili predviđalačka konkluzija. Ali pod pretpostavkom istinitosti premisa, konkluzija o događaju nužno slijedi. Zbog toga se takav Popperov model naziva *hipotetično-deduktivnim modelom objašnjenja i predviđanja*.

Jedan od glavnih problema Popperove filozofije jest *rast znanja*. Znanje raste metodom pokušaja i pogrešaka, nagađanja i opovrgavanja. Navedena obilježja kritičkog racionalizma i evolucione spoznajne teorije međutim impliciraju još radikalnije tvrdnje. Ako je uvjet racionalnosti navođenje instanci koje će potencijalno opovrgnuti naše nagađanje, onda iz toga slijedi da je njihovo nenavođenje iracionalno. To znači da ne postoji apsolutno i neproblematično vrelo izvjesnosti i istine.

Ne postoji teorija ili tvrdnja koju smijemo smatrati apsolutno neoborivom, tvrdnja koja će poslužiti kao apsolutni temelj zgrade znanja. Sve, a pogotovo takve navodno apsolutne tvrdnje, mogu se i moraju kritizirati i opovrgavati. Ne postoji teorija koja može opravdati i utemeljiti *sve* činjenice. Teorije koje to pokušavaju su u tom smislu iracionalne. To je osnovno polazište Popperova *antifundacionalizma*, odnosno njegove kritike teorija utemeljenja. Ali bez apsolutnih temelja znanja mi nikada ne možemo biti sigurni u istinitost teorija. Popper upravo to i tvrdi. Ono što međutim možemo učiniti jest da na opisani način poboljšavamo teorije, tj. da naše teorije budu sve bliže ili sličnije istini. To je temelj Popperove *doktrine o istinolikosti (verisimilitude)*. Prema tome, cilj znanja, znanosti i racionalnog postupanja stoga ne smije biti traženje apsolutne istine (jer bi ona morala odstupiti od navođenja uvjeta vlastitog opovrgavanja); imperativ znanosti i znanja jest poboljšanje teorija kritikom i pokušaj da se istini približimo.

U teoriji značenja, Popper je *konvencionalist*. Pojmovi su za Poppera čiste konvencije. Ne postoji apsolutni princip doznačavanja, odnosno određivanja empirijskog značenja nekog pojma. Analiza jezika je stoga zanimljiva igra, ali nam ona ne pomaže u spoznavanju jer spoznajni sadržaj može imati samo sud o nečemu. Ali pored analitičkih igara sa značenjima, postoji i druga pogreška u vezi sa značenjem pojmova. Radi se o pogreški *esencijalističke*, platoničke ili srednjovjekovno realističke koncepcije koja pretpostavlja da ćemo poznavanjem pojmova ili ideja otkriti nešto o nužnim svojstvima i o nužnom ponašanju stvari koje opisuju pojmovi i ideje. Ona pretpostavlja da će poznavanjem ideje, imanentnih svojstava stvari i odgovorom na "što-je" pitanja, objasniti zašto se neka stvar ponaša na određeni način. Prema Popperu naprotiv nema ničega u

idejama što bi determiniralo i predviđalo ponašanje stvari. Naše su ideje i pojmovi samo korisni, više ili manje precizni opisi i heuristička sredstva za kategorizaciju raznolikosti zbilje.

Pa ipak, postoji svijet ideja. To je tzv. Popperov *treći svijet*. To je svijet nezavisan od naših psiholoških predodžbi i fizičke stvarnosti, to je svijet teorija, svijet jezika, umjetnosti i td. On je čovjekova tvorevina, ali nadilazi svoga tvorca. U tom svijetu zatičemo probleme koje tvore same ideje, probleme koje ljudi na određeni način rješavaju, ali koji se ne iscrpljuju u tom dodiru s ljudima. Taj se svijet povješću i tradicijom umnaža, jer sva rješenja pojedinih problema (i istinita i lažna) mogu postati problem za nekoga drugoga i time nadilaze svoje tvorce.

U tradicionalno-filozofskome sporu oko objašnjenja mišljenja, Popper je dualist, jer misli da se duh ne može svesti ili objasniti fizičkim i zbog toga što po njegovom mišljenju svijest može utjecati na promjene u fizikalnoj realnosti. ^ak i kada bi se duševna stanja "u principu" uspjela reducirati na fizikalna, ostao bi jedan reziduum neobjašnjivog i slobodnog, jedan ontološki sloj bitno različit od fizikalnog, koji nazivamo duhom.

Popper nekoliko puta spominje kako je njegovo bavljenje političkom teorijom bilo "slučajno". Unatoč tomu, svoju popularnost velikim dijelom može zahvaliti upravo tim teorijama. Popperova politička teorija proizlazi iz njegovih znanstvenih zahtjeva. Svi kriteriji racionalnosti teorija o kojima je bilo riječi, vrijede i za političke teorije. Ali u političkim teorijama pojavljuju se i njima svojstvene pogreške koje treba izbjeći. Ovdje ću se zadržati samo na tri. Mnogi filozofi od Platona do Marxa smatraju da ideja povijesti (esencijalistički) u sebi sadrži ono što se na neki način mora ozbiljiti. Tako u ideji već postoji klica nužnog budućeg zbivanja, ona ga determinira. Ako ideja determinira ono što se *mora* dogoditi, onda se konkretni postupci mogu prosuđivati isključivo tako da vidimo usporavaju li ili ubrzavaju ostvarenje tog konačnog cilja. U skladu s tim, samo onaj koji zna taj cilj, jer shvaća ideju, ima pravo prosuditi koji postupak vodi k cilju, a koji ga od njega odvlači. Takvo prosuđivanje međutim nije moralno. Ono je moralno samo po tome što sudi o postupku "iz budućnosti", prosudbom koliko je ubrzalo ili usporilo nužni tok stvari, ali ono se ne može nazvati moralnim, jer za nj cilj opravdava sva sredstva. Takvu koncepciju Popper naziva *moralnim futurizmom*. Takvo "poznavanje" cilja ne smije se problematizirati, jer problematiziranje udaljava od cilja, takav postulirani cilj ne može se "u hodu" promijeniti jer ga određuje nadljudska "ideja". Zbog toga se o njoj ne može raspravljati. Oni koji imaju oči da je vide imaju pravo nalagati drugima da čine sve što će je ostvariti, samo oni imaju pravo na "pravu prosudbu". Ali tko zapravo poznaje taj cilj? Tko ima pravo odlučivati o tome što racionalno vodi krajnjem cilju povijesti? Što se događa ako se ljudi ne slažu oko toga što predstavlja taj krajnji cilj? Ako ljudi "vide" različite ideje, i u skladu s tim postavljaju različite krajnje ciljeve povijesti, onda među njima nije moguć razgovor, jer je kriterij tog unutrašnjeg "viđenja" ideje već odredio i njihovo postupanje.

To "viđenje" ideje odnosno cilja povijesti Popper naziva "utopizmom", a postupanje u skladu s njim *utopističkim inženjeringom*. Utopijski inženjering, kojemu cilj opravdava sredstvo, ne može razlučiti pojedinačne postupke od cjelovitih namjera; on nije sposoban za problematiziranje pojedinih postupaka nezavisno od ideje, cilja ili svrhe povijesti, on procjenjuje postupke nezavisno od morala; stoga sukob dviju takvih ideja ili planova vodi u rat i totalitarizam. Osim što je nemoralna, takva koncepcija nije ni racionalna, jer ne dopušta postojanje instance na kojoj bi se o tim idejama moglo nezavisno raspravljati. Popper se stoga zalaže za *socijalni inženjering*. To je koncepcija u kojoj se cilj može u svakom trenutku napustiti ili raspraviti ako konkretni postupci za njegovo ostvarenje dovedu do neželjenih posljedica. Mogućnost izbora cilja socijalnog inženjeringa pretpostavlja da ne postoje univerzalni zakoni povijesti ljudskoga društva. Ali čak i kada bi ih netko poznao, njegova sredstva ne bi smjela zaobilaziti moralnu procjenu.

Poznavanje navodnih zakona povijesti koji su u uskoj vezi sa utopizmom, Popper naziva *profetizmom*, a njegove glasnogovornike (lažnim) *prorocima*. Poznavanje tih zakona je nemoguće, jer predviđanje događaja mijenja i utječe na tok povijesti. Dugoročnim prognozama Popper suprotstavlja *tehnološke prognoze*. To su predviđanja koja imaju hipotetični karakter o kojemu smo govorili ranije; naime pod pretpostavkom da su neke zakonitosti istinite, moguće je stvoriti sredstva (izvesti zaključke) kojima bi se u slučaju njihove nepovoljnosti obranili.

Mogućnost odbacivanja i problematiziranja naših ciljeva temelj je Popperove liberalističke filozofije. U njenom prvom planu je shvaćanje da je temelj djelovanja kritičko procjenjivanje i poboljšavanje naših filozofija. Ta je prosudba moguća prije samog djelovanja, ona predviđa posljedice naših izabranih ciljeva i djelovanja, i time sprečava njihovo eventualno negativno ostvarenje.

S tom tvrdnjom možemo i završiti. Ona može poslužiti i kao općeniti motto Popperove filozofije, koji sam autor u djelu *Objektivno znanje* naziva apologijom ili isprikom za filozofiju:

Moja je isprika sljedeća. Svi mi imamo svoje filozofije, bez obzira jesmo li svjesni te činjenice ili ne; one ne vrijede mnogo. Ali njihov utjecaj na naša djelovanja i živote često je poguban. Zbog toga je nužno da ih kritikom pokušamo poboljšati. To je jedina isprika daljnjem postojanju filozofije koju sam sposoban pružiti.³

³ Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Clarendon Press, Oxford, 1972.

II poglavlje

Falsifikacija falsifikacije

Kada znanstvenik "prihvća" teoriju, on ne tvrdi da je vjerojatna. U stvari, on je bira kao naj-nevjerojatniju! Ali, varam li se ja kada tu primjećujem induktivistički drhtaj u glasu? Što znači "najbolja teorija"? Popper sigurno ne misli na onu "najvjerojatniju"?

Hilary Putnam

U prikazu Popperove knjige *Logika istraživanja*, objavljenom u časopisu *Erkenntnis* godine 1935. Otto Neurath kaže:

"Popperova *Logika istraživanja* donosi mnogo izuzetnih izvoda, čiji je značaj za logiku znanosti Carnap već pohvalio. Ali Popper si zatvara put... jednim oblikom pseudoracionalizma. Temelj njegovih ispitivanja naime nije višeznačnost realnih znanosti, već... jedan jedinstveni sustav izuzetnih rečenica, koje trebaju poslužiti kao paradigma svih realnih znanosti." (1935:353)

Ovaj je sud najavio osnovni ton svih kasnijih glavnih kritika Popperova falibilizma: Lakatoseve, Kuhnove, Feyerabendove, Putnamove, Hansonove, Hempelove, Laudanove, Bartleyeve, Stadlerove i drugih. Taj sud možemo opisati sljedećim riječima: u realnim je znanostima Popperov falsifikacionizam nepragmatičan i neracionalan ("pseudoracionalan", kako kaže Neurath), jer znanstvenici nikada ne postupaju tako da generalizaciju ili opću teoriju opovrgavaju samo na temelju pojedinačnog suda ili jedne empirijske opservacije.

U svom spisu "Logika otkrića ili psihologija istraživanja", Kuhn (1970) tvrdi da su falsifikacije u Popperovom smislu tek rijetke epizode u povijesti znanosti. One se odvijaju samo u razdobljima znanstvenih revolucija. One su moguće nakon dugogodišnjeg ispitivanja posljedica teorije i uočavanjem niza nepravilnosti, odnosno pogrešnih predviđanja nastalih na temelju teorijskih pretpostavki. A to dugogodišnje ispitivanje, "rješavanje zagonetki" i vjerovanje u jednu teoriju (odnosno njezino ne-odbacivanje) zove se normalna znanost. Upravo je normalna znanost ono što po Kuhnu znanost razlikuje od ostalih duhovnih aktivnosti. U normalnoj znanosti rješavaju se zagonetke unutar neke teorije, ili neproblematične paradigme. Nikakav ključni test za neku teoriju, o kojemu priča Popper, ne bi bio moguć "da znanstveni praktičari ne dijele kriterije koji za tu grupu u to vrijeme određuju je li neka zagonetka riješena... Pojedinac može naučiti iz svojih pogrešaka samo zato što skupina koja utjelovljuje ta pravila može izolirati pogrešku pojedinca u njezinoj primjeni". Ozbiljni testovi mogući su samo kada je određen broj običnih zagonetki postao standardni dio tradicije neke istraživačke skupine, odnosno dok "tradicija rješavanja zagonetki nije pripremila put za vlastitu zamje-

nu". Znanstvenici koji su prihvaćali Ptolomejski sustav zbog brojnih empirijskih potvrda nisu griješili. Taj sustav nije bio "greška". On je mogao postati "pogrešan" tek kada se znanstvenicima pružila neka bitno bolja teorija.

Za Poppera su, tvrdi Kuhn, pojmovi "falsifikacija" i "opovrgavanje" postupci koji bi trebali završiti tvrdnjom "što je i trebalo dokazati". Ali: "kada je riječ o cijeloj teoriji a često i samo o znanstvenome zakonu, argumenti gotovo nikada nisu tako apodiktični... Svi se eksperimenti mogu napasti.... sve se teorije mogu modificirati pomoću raznih *ad hoc* prilagodbi, a da pri tome ipak ostanu iste teorije. Još je međutim važnije da tako i treba biti, jer znanstvena spoznaja raste upravo pomoću izazovnih opservacija i prilagodbi teorija." Što bi falsifikacija trebala biti doli konačno opovrgavanje, pita se Kuhn. Logika nam međutim ne može pružiti jedinstveno oruđe koje će nam reći kada da odbacimo teoriju. "Opservacije Vas međutim ne mogu prisiliti da prihvatite opovrgavajuću konkluziju, i često biste izgubili ako biste to učinili".

Kuhn tvrdi da nas logika opovrgavanja ne prisiljava na apodiktično odbacivanje, i da bi takav postupak pragmatično oslabio znanosti, jer bismo na taj način bez dovoljnih razloga odbacili vrijedne generalizacije. Znanstveniku nije potrebno da navodi opovrgavajuće instance unaprijed, već mu je dovoljno da raspolaže "eksplicitnim i implicitnim kriterijima kojim će odgovoriti samo na pitanja da li se instance s njima slažu ili ne... Suočen s neočekivanim, on mora dalje istraživati kako bi artikulirao svoju teoriju u području koje je upravo postalo problematično. Ali nikakav isključivo logički kriterij ne može mu u potpunosti diktirati kakav da izvede zaključak." Paradigmatska se teorija ne napušta zbog opservacijskih i eksperimentalnih rezultata, već zato što je predložena bolja teorija. Zbog toga je jasno da ne može postojati čista "logika istraživanja".

Sličan stav o naivnom falsifikacionizmu dijeli i Popperov učenik Imre Lakatos. U svom članku "Metodologija znanstveno istraživačkih programa" (1978) Lakatos priznaje da je Popperov falsifikacionizam privlačan zbog svoje jednostavnosti i "logički besprijekoran", ali da je suočen s nizom epistemoloških teškoća: 1. *modus tollens* može biti temelj opovrgavanja, samo ako konvencionalno priznamo (kao neopovrgljive) singularne "prostorno vremenske bazične sudove"; 2. on pretpostavlja da se sudovi mogu dokazati pomoću činjenica; 3. povijest znanosti opovrgava falsifikacionizam (jer znanstvenici ne postupaju po toj metodološkoj uputi); 4. napokon, ako na Poppera primijenimo načelo falsifikacionizma prema kojemu unaprijed moramo navesti tvrdnje činjenice koje će opovrgnuti generalizaciju, u kojim bi uvjetima Popper priznao poraz falsifikacionizma? Ako ne može navesti takve uvjete, niti falsifikacionizam ne može biti "racionalan" u Popperovom smislu. (Ovdje se ponavlja samoreferentni *tu quoque*).

Koncepcija koja od znanstvenika traži da odbaci generalizaciju i hipotezu zbog pojave jedne instance koja je opovrgava (ili koja će bi je mogla opovrgnuti), naziva se *naivnim* ili *dogmatskim falsifikacionizmom*. Metodološka uputa: "ako postoji jedna instanca koja

opovrgava generalizaciju, trebamo odbaciti generalizaciju", a zbog svoje je jednostavnosti i "naivnosti" bila predmet žestoke kritike, i danas se smatra gotovo univerzalno odbačenom.

Lakatos je umjesto naivnog falsifikacionizma pružio složeniju verziju: kako nijedna teorija nije neopovrgljiva, znanstvenici uvijek imaju izbor, da između konkurirajućih teorijskih (metodoloških) programa izaberu onaj "progresivniji", tj. onaj koji se obranio od većeg broja kritika, odnosno onaj koji se sukobljava s manjim brojem nepredviđenih činjenica i pogrešnih predviđanja koja izvire iz teorijskih pretpostavki. (Zbog toga kod Lakatosa znanstvena jedinica za opovrgavanje više nije generalizacija ili jedna hipoteza, kao kod Poppera, već cijeli niz teorijskih postavki, odnosno "sistem" ili "program").

Ali popperovci tvrde da Sir Karl nikada nije bio naivni falsifikacionist, odnosno poriču da je upravo izneseni sud opis njegove koncepcije, te upućuju na poznate navode iz *Logike znanstvenog otkrića* poput sljedećega: "Ipak je iz raznih razloga nemoguće da se bilo koji teorijski sustav ikada konkluzivno opovrgne. Uvijek je moguće pronaći neki način izbjegavanja falsifikacije, recimo uvođenjem ad hoc pomoćnih hipoteza ili ad hoc promjenom definicije. Moguće je čak, bez ikakve logičke nedosljednosti jednostavno odbiti priznati bilo kakvo opovrgavajuće iskustvo..." (1992:42) (i dalje) "Ustvari, konkluzivno opovrgavanje teorije nikada se ne može proizvesti jer je uvijek moguće reći da eksperimentalni podaci nisu bili pouzdani ili da su diskrepancije koje postoje između eksperimentalnih rezultata i teorije tek prividne, te da će nestati s napretkom našeg razumijevanja." (1992:50) Popper je dakle očito bio svjestan poteškoća s "naivnim falsifikacionizmom".

Unatoč tim navodima, čini se da je većina Popperovih kritičara zanemarila te izjave. Thomas Kuhn je jednom rekao: "Premda Sir Karl nije naivni falsifikacionist, legitimno ga možemo tako tretirati" (1970:14). Popper je na to odgovorio da je ta rečenica posve analogna rečenici: "Premda Sir Karl nije ubojica, ipak ga legitimno možemo tretirati kao ubojicu" (1983:xxxiv). Kako je onda moguće da su Sir Karla svi tako zlonamjerno tumačili?

Odgovor na to pitanje vjerojatno leži u sljedećemu: odbacimo li elegantno Popperovo rješenje, tj. naivni falsifikacionizam, onda se u njegovome sustavu pojavljuje niz novih i puno bitnijih poteškoća za koje Popper nema odgovora. Pogledajmo o čemu je riječ.

Predviđanje ili objašnjenje sastoji se prema Popperu od silogizma u kojemu prvu premisu predstavlja generalizacija koju testiramo. Drugu premisu tvore tzv. "početni uvjeti" i/ili niz tzv. dodatnih hipoteza. Početni uvjeti mogu biti sudovi kojim se opisuje neko stanje stvari, recimo "Ovo je vrpca elastičnosti e", ali i sudovi poput "Na gibanje u sunčevom sustavu ne djeluju sile izvan sunčevog sustava" ili "U sunčevom sustavu

postoje samo sljedeće planete....” i sl. Tu vrstu sudova zovemo “dodatnim hipotezama”. Dodatne ili pomoćne hipoteze mogu biti sudovi poput “ako su svi uvjeti jednaki” ili “mikroskop pred nama povećava 1000 puta i pouzdan je” ili “kada se pojave oscilacije na grafikonu, one predstavljaju prisutnost gravitacijskog zračenja” i sl. Razlika između pomoćnih hipoteza i početnih uvjeta nije logičke prirode. Napokon, na temelju premisa oblikujemo objašnjenje nekog događaja (opservacije) ako se on dogodio, ili predviđanje (ako se on tek treba dogoditi). Konkluzija je dakle singularna prostorno-vremenska, empirijska ili bazična rečenica. Popper je smatrao da su najbolje teorije one koje unaprijed obuhvaćaju najriskantnije pojave, naime one pojave koje će opovrgnuti generalizaciju (prvu premisu) ako se ne pokažu istinitima. Ako pak izdrže test, generalizacija ili teorija bit će bolje *koroborirana* (potkrijepljena, održana).

Pretpostavimo sada da je primijećena činjenica koja nije u skladu s teorijom. Kada rezultat nekog testa ne proizađe iz očekivanja nastalog na temelju postavljene hipoteze, ili kada se pokaže točnom ona unaprijed navedena falsificirajuća instanca, ne možemo biti sigurni što bi zapravo trebalo odbaciti: opću premisu, generalizaciju, ili “zakonoliku rečenicu”; nižu premisu, kojom formuliramo početne uvjete, uvjete testiranja ili tzv. “pomoćne hipoteze”; ili pak samu osnovnu empirijsku konstataciju ili opservaciju koja je nastala kao rezultat predviđanja, objašnjenja ili testiranja. Ako prihvatimo rezultat testiranja kao izvjestan, još uvijek ostaje problematičan cijeli niz često neizrečenih pomoćnih hipoteza, i početnih uvjeta koje prilikom testiranja uzimamo zdravo-zagotovo: recimo, da na sve dijelove sprava kojima testiramo ili bilježimo nisu djelovali nezavisni faktori poput temperature, šumova, izvora energije, da je eksperiment pažljivo primijenjen, da istraživač nije bio u pripitom stanju odnosno da je uglavnom pouzdan itd. Broj takvih pomoćnih i neizrečenih hipoteza potencijalno je beskonačan, stoga ako se rezultat testiranja i zaključivanja ne slaže s općom hipotezom koju testiramo, mi još uvijek ne znamo što je pošlo krivim putem. Tvrdnja da je konkluzivna falsifikacija nemoguća zbog potencijalno neiscrpnog broja “pomoćnih hipoteza” poznata je kao *Duhem-Quineova hipoteza*. Peter Gallison u svojoj knjizi *Kako završavaju znanstveni eksperimenti*, Ian Hacking u knjizi *Reprezentiranje i interveniranje*, i Harry Collins u svojim studijama o eksperimentima za testiranje gravitacijskoga zračenja, da spomenemo samo neke autore koji se bave problemom “pomoćnih hipoteza” u eksperimentima, navode brojne faktore koji djeluju na tzv. “izolirane uvjete” u eksperimentu i koji onemogućavaju jednostavnu falsifikaciju. Popper o takvim problemima međutim kaže: “Postoje singularne rečenice koje uopće ne pripadaju teorijskom sustavu. Katkada se one zovu “pomoćnim” hipotezama, i premda se uvode kako bi pomogle teoriji, one su potpuno bezopasne” (LSD, 1992:83)

Da tome nije tako pokazuje Hilary Putnam u svojem članku “Koroboracija teorija”. Ključ opovrgavanja Popperove koncepcije falsifikacije u tome članku jest Putnamovo razmatranje tri deduktivne sheme za obradu znanstvenih problema, i njihova metodološka “procjena” u slučaju Newtonove paradigme. Osnovna Putnamova teza je da je

Newtonova teorija gravitacije (paradigma opovrgljive teorije po Popperu) *neopovrgljiva*; ili točnije, ona može biti opovrgljiva, samo ako je konjunkcijom vezana s konačnim i poznatim brojem pomoćnih tvrdnji poput: "Sunčani sustav sastoji se samo od sljedećih tijela (popis)" ili/i "Na sunčev sustav ne djeluju negravitacijske sile ili sile izvan sustava" - dakle s tvrdnjama koje a) i same treba posebno provjeravati, i b) za čiji iscrpni popis nismo sigurni. Te pomoćne tvrdnje ili hipoteze nisu Popperovi "početni uvjeti", oni se ne mogu smatrati izvjesnim, i zato što one to nisu, nije moguć nezavisan test za opću teoriju pomoću unaprijed navedenih potencijalnih falsifikatora. U slučaju pojave opovrgavajuće instance mi naime ne znamo treba li promijeniti (ili dodati) neku od pomoćnih tvrdnji, ili pak opovrgnuti teoriju gravitacije. Putnam se dakle koristi *Quine-Duhemovim načelom* kako bi pokazao nemogućnost Popperova rigorozna falsifikacionizma čak i na najjednostavnijim fizikalnim primjerima.

Pogledajmo Putnamove tri sheme zaključivanja u znanosti. U sve tri sheme postoje dvije premise (1. Opća teorija gravitacije, 2. skup pomoćnih hipoteza) a kao konkluzija uzet je primjer predviđanja (objašnjenja) orbite Urana. U prvoj, najjasnijoj shemi poznata je opća teorija (premissa₁), zatim pomoćne tvrdnje (premissa_{2a...2n}) a iz njih se izvodi predviđanje odnosno provjera predviđanja (konkluzija). Znanstvenici su se uglavnom koncentrirali na taj model (shemu). U toj je shemi "manja" teškoća nemogućnost "nezavisnog testiranja": naime to, što je potvrđivanje (provjera) predviđanja ujedno i potvrđivanje (provjera) pomoćne (pomoćnih) hipoteze (hipoteza). Međutim, za Putnama je u znanosti tipična druga shema, shema "normalne znanosti": U toj je shemi poznata teorija (p1) i činjenica koju treba objasniti (k), ali nije poznat cijeli skup pomoćnih tvrdnji ili hipoteza (p2). U ovom je slučaju bilo koja opća teorija neopovrgljiva; naime "pogreške u tom slučaju ne opovrgavaju teoriju, jer greška nije bila u pogrešnom predviđanju iz teorije i poznate činjenice, već nemogućnost da se nešto *pronađe* - naime cjelovit niz pomoćnih tvrdnji. Teorije, dok ih se pridržavamo vrlo su imune na falsifikaciju; njihova vlast prestaje samo pojavom bolje teorije ili potpuno nove objašnjavačke tehnike, ali ne zbog neke bazične rečenice." (str. 131) Recimo, bila je poznata teorija gravitacije, hipoteza da se tijela kreću u vakuumu (p2) i orbita Urana (k). Prilikom "provjere" putanje Urana nije bila poznata pomoćna tvrdnja da uz poznate, postoje i nepoznate planete koje utječu na orbitu Urana. Tu je pomoćnu tvrdnju tek trebalo pronaći, da bismo naknadno uz njezinu pomoć, uz ostale poznate premise mogli pružiti objašnjenje. Orbita Urana (i singularna prostorno vremenska rečenica o njoj) nije mogla biti "test" opće teorije, niti bi pogrešno predviđanje o položaju Urana opovrgavalo teoriju, jer nije bilo poznato što sve predstavlja premise objašnjenja (nedostajala je primjerica tvrdnja o postojanju drugih planeta s gravitacijskim poljima). Napokon, u trećoj je shemi poznata teorija (p1), skup pomoćnih tvrdnji (p2), ali nije poznato što bi iz njih moglo proizlaziti. Filozofi znanosti, kaže Putnam, "obično misle da je jasno koje posljedice imaju te premise..." a to je vrlo često težak matematički problem.

U prvoj shemi koju karakterizira kritička tendencija znanstvenici smatraju problematičnom teoriju, a u drugoj (koju karakterizira objašnjavačka tendencija) smatraju je poznatom. "Teorija koja služi kao glavna premisa sheme II može naposljetku biti ona koja će preživjeti... ali to ne mora biti zbog toga što je preživjela pokušaje falsifikacije." (1992:133) Prema Putnamu znanje raste pomoću napetosti između dviju suprotstavljenih tendencija: tendencija objašnjenja (shema II) i kritičkih stavova (shema I).

Ali osim problema s Duhem-Quineovom hipotezom (ili načelom) i naivnim falsifikacionizmom, Popperovoj se koncepciji postavljaju još barem tri značajna problema.

Prvi je problem (*ne*)opovrgljivosti egzistencijalnih tvrdnji, odnosno problem *konvencionalnosti bazičnih, tj. opservacijskih rečenica*. U *Logici istraživanja* Popper je rekao: "Isto egzistencijalne rečenice ne mogu se falsificirati. Nijedna singularna rečenica (bazična rečenica, rečenica o uočenom događaju) ne može proturječiti egzistencijalnoj rečenici "Postoje bijeli gavranovi". To može samo univerzalna rečenica... stoga ću čisto egzistencijalne rečenice tretirati kao neempirijske i "metafizičke". (1992:69) U kasnijim dodacima (1992:70n), Popper je ublažio taj stav, i tvrdio da "izolirana egzistencijalna rečenica nikada nije opovrgljiva; ali u kontekstu s drugim rečenicama, egzistencijalna rečenica u nekim slučajevima može dodati empirijski sadržaj cijelome kontekstu..." Egzistencijalne rečenice odgovaraju Carnapovim protokolarnim, izvještajnim rečenicama poput "vidim bijelo". Nasuprot tomu, "bazične" ili opservacijske rečenice ("Hafnijum ima atomski broj 52") prema Popperu "treba prihvatiti kao rezultat odluke ili sporazuma; i u tom su smislu konvencije". Lakatos je zato katkada Popperov falsifikacionizam nazivao "konvencionalističkim". Popper je govorio o konvencijama jer su za njega sve tvrdnje pogrešive, ali je dodao da nas taj korak "nikuda ne vodi" ako nemamo skup pravila kojim ćemo ograničiti proizvoljnost prihvaćanja ili odbacivanja test-rečenica (egzistencijalnim rečenicama možemo kritizirati "bazične rečenice"). Bilo kako bilo, ako su rečenice kojima testiramo generalizacije plod konvencija, vrlo je upitno o kakvoj se zapravo falsifikaciji radi. Bitno je da sense-data, protokolarnе rečenice ne "verificiraju" bazičnu, tj. test-rečenicu "osim", kaže Popper, "u određenom kontekstu" (1992:70n).

Kuhn je pokazao da je i prihvaćanje hipoteze vrlo često *konvencionalistički* problem ili *problem odlučivanja*. Uzmimo poznati Kuhnov primjer: "Svi su labudovi bijeli". Ako želimo da ta generalizacija bude empirijska, onda je ne smijemo smatrati definicijom. Jer ako se labudovi definiraju pomoću bjeline, onda je sama generalizacija neopovrgljiva, budući da je po definiciji bjelina temeljno obilježje labuda. Ako je pak riječ o empirijskoj generalizaciji, onda postojanje jednog ne-bijelog "labuda" postavlja vrlo bitan znanstveni i socijalni problem, koji se u filozofiji znanosti obično zove *problem podnošenja čudovišta*. Problem je u sljedećemu: U slučaju postojanja ne-bijelog labuda ("čudovišta") suočeni smo s dilemom u kojoj možemo odgovoriti pomoću dvije strategije: prvo, možemo odbaciti zakonoliku generalizaciju da su svi labudovi bijeli (a po Popperu bi-

smo je svakako morali odbaciti), ili pak, drugo, možemo tvrditi da naš ne-bijeli labud uopće nije labud, već instanca neke druge prirodne vrste, i budući da ne pripada klasi labudova, ona ne može opovrgnuti generalizaciju o bijelim labudovima. Ne postoji metodološka norma, ili logičko pravilo, koje bi nam odredilo koju od te dvije strategije treba koristiti.

Popper je bio uvjeren da se na taj problem može dati jednoznačni, logični odgovor. Odgovor je doista jednostavan ako prihvatimo da je instanca koju smo primijetili ne-bijeli labud, odnosno ako je riječ o neopovrgljivoj empirijskoj ili bazičnoj rečenici. U tom je slučaju jasno da moramo falsificirati tj. odbaciti našu hipotezu o bijelim labudovima. Ali ako postoji mogućnost izbora hoćemo li navedenu pticu uvrstiti u skup labudova ili ne, onda više nije jasno što točno treba odbaciti, a što zadržati: generalizaciju ili našeg čudnovatog labuda. Kuhn je iz toga izveo zaključak da su te odluke ustvari socijalne konvencije.

U vrlo bučnoj raspravi među svim pripadnicima Bečkoga kruga bilo je različitih stavova o tome koje kriterije treba prihvatiti za izbor test-rečenica. Tako je Schlick primjerice tvrdio, da svaku bajku možemo obraniti ako nam je dopušteno da izbacimo nepodobne test-rečenice, odnosno ako su bazične rečenice konvencionalne, a Russell je (u kritici Neuratovog koherentizma i konvencionalizma prema test-rečenicama) duhovito primijetio da "drugim riječima, empirijsku istinu može odrediti tajna policija". U svojoj raspravi pod naslovom "Kako prihvatiti pogrešive test-rečenice", G. Anderson tvrdi: "Pozitivističko je rješenje završilo u psihologizmu i subjektivizmu, u potrazi za izvjesnošću neposrednoga iskustva. Konvencionalističko rješenje izbjeglo je psihologizam, ali je cijena toga izbjegavanja bila gubljenje kontakta sa stvarnošću... Da bismo razumjeli Popperov stav važno je primijetiti da premda se rečenice ne mogu verificirati opservacijom, one se mogu *testirati* opservacijom. Kao i sve druge znanstvene rečenice, test-rečenice se hipotetično prihvaćaju na temelju empirijskih testova.... Falsifikacionistička metodologija može se prezentirati... bez referiranja na realnost. U formalnome prikazu odluka da prihvatimo test-rečenicu bila bi konvencionalna... a u malo manje formalnome prikazu, test-rečenice mogu se testirati pomoću opservacija." (1984:64)

Ukratko, ono što vrijedi za generalizacije, vrijedi i za test-rečenice. Kao što generalizacije testiramo pomoću "bazičnih" ali konvencionalnih rečenica, tako i njih same moramo (ili možemo) testirati pomoću opservacija. Ali ako je naša test-rečenica konvencionalna i bez nedvosmislene empirijske potpore, onda je i naša falsifikacija samo "konvencionalna". Bez obzira na ishod "metafizičke" rasprave o tome kako testirati test-rečenice: ako je egzistencijalna tvrdnja neopovrgljiva, i ako su opovrgljive bazične, odnosno opservacijske rečenice, odnosno upravo ona opovrgljiva instanca hipoteze, onda ćemo (u stvarnosti) teško pouzdano, tj. "konkluzivno" moći testirati svoju hipotezu. Jer jedini je način da testiramo hipotezu i da pokažemo kako je ona empirijski plodna, mogućnost da nam u tomu pomognu neopovrgljive, tj. izvjesne empirijske instance ili

“prostorno-vremenski singularni sudovi”.⁴ Inače cijeli sadržaj silogizma *modus tollens* stoji na klimavim nogama. (Trebalo se prisjetiti, da je Popperovo načelo falsifikacije, tj. falsifikacionizam, bilo motivirano većom logičkom konkluzivnošću od postupka verifikacije.)

Napokon, iz neopovrgljivosti egzistencijalnih i “konvencionalnosti” bazičnih rečenica rađa se novi problem, za koji je Popper mislio da ga je univerzalno riješio; to je *problem indukcije*. Ako su egzistencijalne rečenice neopovrgljive, onda one imaju svoj nedvojbene empirijski sadržaj nezavisan od hipoteze koju bi po Popperu trebali opovrgnuti. To pruža bar načelnu mogućnost da njihova konjunkcija pruži verifikaciju hipoteze. Nije li gorenavedena Popperova rečenica da “u nekim kontekstima” singularne rečenice mogu pretvoriti “metafizičke sudove u znanstvene”, dokaz da i takve neopovrgljive rečenice nose neki empirijski i znanstveni sadržaj? Ništa se bitno ne mijenja niti s Popperovim konvencionalizmom prema “bazičnim” rečenicama. Kako kaže Lakatos: “Popperovska “konvencionalistička” verzija falsifikacionizma treba neko izvanmetodološko “induktivno načelo” koje će dati epistemološku težinu njegovim odlukama da prihvaća “bazične” sudove...”

(Kako je problem indukcije puno širi od problema neopovrgljivosti bazičnih rečenica, na tom ćemo se problemu zadržati samo u kontekstu problema falsifikacije. Za razumijevanje daljnjeg teksta moramo međutim još jednom ponoviti Popperovu vrlo važnu distinkciju: *konfirmacija* hipoteze nastaje induktivnim potvrđivanjem u procesu verifikacije, a *koroboracija* je stupanj “održanja” (Bewährung) hipoteze, nakon što se ona obranila od ozbiljnih testova u procesu falsifikacije.)

Već na ovako jednostavnim primjerima možemo dakle primijetiti pojavu sva tri gorenavedena problema, naime da:

1. falsifikacija nije jednoznačna, jednostavna i konkluzivna (definitivna);
2. ako prihvatimo izvjesnost (neopovrgljivost) egzistencijalne rečenice (“postoji ne-bijeli labud”), i ako nam je potrebna vjerodostojnost i uvjerljivost zbog koje bismo konvencionalno prihvatili singularnu rečenicu, onda je sasvim moguće da znanje naposljetku raste pomoću indukcije, odnosno da se vjerodostojnost generalizacije i test-rečenice naposljetku ipak opravdava njezinom vjerojatnošću;
3. u znanosti je uvijek moguće koristiti konvencionalističku odluku; logika i metodologija znanosti ne opravdava samo jednu, pravilnu strategiju.

Zbog navedenih problema Alfred Ayer je u svojoj knjizi *Filozofija u XX stoljeću* (1990) tvrdio kako se Popperova rješenja za oba temeljna problema spoznaje⁵ (indukcija i demarkacija) moraju ili preformulirati ili odbaciti. Na jednoj je strani otvoreni problem

⁴ “Kadgod postavlja pitanje singularnih tvrdnji, Popper ih smatra provjerljivima (verifiable), ili kako to on kaže (“istinite bazi-ne re-ence”), kaže Putnam (1992:136)

⁵ Parafraza Popperove knjige “Beide Grundprobleme der Erkenntnis.

empirijskog utemeljenja bazičnih rečenica odnosno rušenje zdravoga razuma zbog odbacivanja induktivne verifikacije, a na drugoj i problem decizionizma (konvencionalizma) u postupku falsifikacije, odnosno njegove skeptične konzekvence.

Popperovu koncepciju koroboracije kritizirao je i Putnam u spomenutom članku. Putnam kaže: "Kada znanstvenik prihvaća neki zakon, on i drugim ljudima preporuča da se na njega oslanjaju, često i u praktičnom kontekstu. Samo kada znanost u potpunosti izdvojimo iz konteksta u kojemu se pojavljuje, Popper može predložiti svoje čudne stavove o indukciji... Ako tvrdnje "ovaj je zakon dobro koroboriran (potkrijepljen)", i "ovaj je zakon znanstveno prihvaćen" znače samo to da se taj zakon održao pri ozbiljnom testiranju, i ako pri tome ne postoji naznaka da će se obraniti i od ostalih testova, onda je Popper u pravu; ali tada bi znanost bila posve nevažna aktivnost. Praktično nevažna, jer nam znanstvenici nikada ne bi mogli reći da je ispravno osloniti se na neki zakon ili teoriju u primjeni, a bila bi nevažna i za razumijevanje, jer nam po Popperu znanstvenici nikada ne kažu je li neki zakon ili teorija istinita, pa čak niti koliko je vjerojatna. Znanje da neka "nagađanja" još nisu opovrgnuta, znači da još nismo razumjeli ništa... Popper nije u pravu kada tvrdi da je indukcija nepotrebna. ^ak i ako znanstvenici ne anticipiraju budućnost induktivno (kao što to naravno čine) ljudi koji primjenjuju znanstvene zakone i teorije to čine. Stoga zahtjev "ne čini indukcije" nije razumna preporuka koju bismo im mogli dati. Uputa da svo znanje smatramo provizornim nagađanjima također nije razumna. Zamislimo ljude koji štrajkuju protiv teških uvjeta rada. Da li bi oni trebali reći "samo je provizorno nagađanje da je naš šef odvratat. Opozovimo štrajk i obratimo se boljoj strani njegove prirode"? Razlika između znanja i nagađanja u našim životima stvarna je i vrlo djelatna." (Putnam, 1992:122-3)

Putnam nadalje upućuje na simetriju ili čak istoznačnost pojma konfirmacije i koroboracije. Induktivisti među predloženim hipotezama biraju najpotvrđeniju. Deduktivisti pak onu koja je obranjena od najviše napada. Nju ne zovu najpotvrđenijom, da bi se razlikovali od induktivista, već najboljom tj. najkoroboriranijom ili najpotkrijepljenijom. A zašto je ta hipoteza najbolja? Pa zato što je najvjerojatnija, tvrdi ironično Putnam, a ne zato što je najnevjerojatnija, kako tvrdi Popper. I u slučaju indukcije i u slučaju dedukcije postoji veza između predviđanja i teorije. "Obje sheme kažu *pogledaj predviđanja koja implicira teorija; pogledaj jesu li predviđanja istinita*".

Sličan sud o koroboraciji, izboru teorija i kritici indukcije kod Poppera, dijeli i Wesley Salmon. Salmon kaže: "Moram priznati da imam osjećaj kako nas je netko uhvatio u vrtuljak. Započeli smo s pitanjem kako znanost može bez indukcije. I dobili smo odgovor da je cilj znanosti stići do teorija s najboljim objašnjenjima do kojih možemo doći. Kada pitamo kako da prepoznamo koja je teorija bolja od druge, dobili smo odgovor da to ovisi o njihovoj komparativnoj sposobnosti da se obrane od ozbiljnog testiranja i kritičke rasprave. Kada pitamo ne sadrži li taj modus procjene neki induktivni aspekt, uvjeravaju nas da je ta procjena napravljena isključivo pomoću njihovog dosadašnjeg

komparativnog uspjeha, ali budući da ona ovisi isključivo o dosadašnjem učinku i da u tu procjenu ne ubacujemo predviđanja, u njoj nema induktivne kontaminacije. Ali kada pitamo kako izabrati teorije za racionalna predviđanja, kažu nam da moramo izabrati teoriju koja je "najbolje testirana" i koja se "u svjetlu naše kritičke rasprave činila dosada najbolja", premda nas eksplicitno uvjeravaju da testiranje i kritička rasprava u sebi ne sadrži dodatak (import) o predviđalačkoj snazi." (Salmon, 1981: 122)

Popper je na gorenavedene napade⁶ stalno ponavljao svoje navode iz *Logike istraživanja*, ili je pak implicite mijenjao stavove ne uzimajući u obzir posljedice za vlastiti sustav. U izvjesnom smislu niti sam više nije bio siguran u svoj rigorozni falsifikacionizam. Tako na jednom mjestu kaže: "Nove ideje treba smatrati dragocjenima, i treba ih brižno njegovati... Moramo se brinuti da ne potisnemo novu ideju, čak i onda kada nam se ne čini naročito dobrom"⁷. Sličan sud ponavlja i u drugim djelima (recimo u *Realism and the Aim of Science*), gdje tvrdi kako napretka u znanosti ne bi bilo da znanstvenici ne brane svoje stavove "do zadnje kapi krvi". Gdje je nestao onaj rigorozni falsifikacionizam?

Sada možemo nagađati o tome zašto su Poppera brojni filozofi tako rado pogrešno interpretirali kao "naivnog falsifikacionistu". Popper se suočava s problemom "pomoćnih hipoteza", s problemom decizionizma tj. konvencionalizma u postupku falsifikacije tj. s problemom nemogućnosti jednoznačne falsifikacije, s problemom izbora testrečenica, tj. s problemom neopovrgljivosti ili pak konvencionalnog prihvaćanja egzistencijalnih rečenica, a problem indukcije ponovno se pojavljuje vrlo oštro. Napokon tu je i samoreferentnost: "u kojim bi uvjetima Popper odbacio svoju metodologiju"? Za Poppera bi možda bilo konzekventnije (a za nastavljača oportunije) da se pridržava naivnog falsifikacionizma. Kritičari i nastavljači koji su primijetili te probleme morali su odlučiti: hoće li prilikom tumačenja Poppera zadržati njegov naivni falsifikacionizam, ili pak prihvatiti "složeniji" falsifikacionizam s teretom velikih neriješenih problema poput indukcije, "uvjerljivosti" singularnih sudova i (socijalne) konvencionalnosti.

Odustanemo li od "naivnog falsifikacionizma" dobivamo cijeli niz skeptičnih posljedica. Ako falsificirajuće instance ne falsificiraju generalizaciju, kako je onda moguće da znanje raste? Kako je moguće učiti iz pogrešaka? Jesmo li sigurni da se pogreške neće ponoviti? Napokon, ako je svaka teorija rođena kao opovrgnuta, kako kaže Feyerabend, ima li onda neki jedinstveni kriterij razdvajanja racionalnosti i neracionalnosti, znanosti i neznanosti? I zato su svi nastavljači koji su prihvatili Popperov "blaži falsifikacionizam" i "kritizirljivost" umjesto opovrgavanja kao kriterij "demarkacije", postali izričiti ili latentni skeptici.

⁶ vidi F. Stadler: "Karl Popper und der Wiener Kreis. Kritische Anmerkungen zur 'Popper Legende'", u K. Mueller, F. Stadler, F. Wallner (Hrsg.) *Versuche und Widerlegungen. Offene Probleme im Werk Karl Poppers*, Geyer-Edition, Wien-Salzburg, 1986. str. 41.

⁷ "The rationality of scientific revolutions", u: *The Myth of Framework*, ured. M. Notturmo, Routledge, London 1994; isto u: Hacking, Ian, 1981., *Scientific Revolutions*, Oxford UP. Vidi, također: Riedl, R. Wuketits, F. (Hrsg.), 1987. *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie*, izdanje Paul Parey, Berlin.

III poglavlje

O istini i neznanju. Modeli, metafore i analogije objektivnog znanja

"Istina nadilazi svaki ljudski autoritet"

Karl Popper

William Bartley jednom je rekao: "Od Poppera sam naučio da nikad ne znamo o čemu govorimo, a od Hayeka da nikad ne znamo što činimo."⁸ Tu ćemo tvrdnju zvati "tvrdnja o neznanju."

Tvrdnja da ne znamo što radimo i što govorimo nije ni nova, niti karakteristična samo za kritički realizam. Ona je oblikovala osnovno uvjerenje Sv. Pavla, te filozofa poput Hegela i Marxa. Tvrdnja da ne znamo što govorimo i radimo, prvenstveno nas podsjeća na izreku Sv. Pavla: "Pomozi im Bože, jer ne znaju što čine," koja znači: Samo Bog zna. Nadalje, podsjeća nas na povijesne doktrine Kanta, Hegela i Marxa. Prema Kantu, jedino filozof, koji "odozgo" promatra stvari, koji ima cjelokupni pogled na ono što rade sićušna stvorenja nazvana ljudskim bićima, može naći općenito obilježje, koje nas može povesti kroz labirint povijesti. Jedino Filozof, moguće je, zna što govori. Hege-lovska znanost o povijesti opisivala je "lukavstvo uma," dok neki nezavisan, ili objektiv-an um, ljudske strasti koristi za ispunjenje vlastitih ciljeva, koji nijednom pojedincu nisu dani posebno (osim možda samom Hegelu). Mi ne znamo što govorimo i radimo, ali neki univerzalni *Geist* zna. A onda opet, prema Marxu, mi smo, tijekom buržoaske povijesti, samo nositelji karakternih maski, ispunjavajući tako neku nama nepoznatu svrhu. Vođeni našim vlastitim interesima mi ne znamo što radimo, ali povijest to zna.

Comment [IM1]: Page: 3

Svi su ovi mislioci vjerovali da se potpuno znanje ne može uspostaviti na području osobnog znanja, te da se to objektivno znanje mora naći na nekom drugom, nad- ili van-subjektivnom području. Za razliku od klasičnih realističkih mislilaca to nadsubjektivno znanje nije "objektivno provjerljivo"; mi nismo u takvom odnosu prema nadsubjektivnom svijetu istina i platoničkih ideja koji bi nam pružao izvjesnost da "pogađamo" taj svijet, već isključivo da o njemu "nagađamo", da baratamo s tim "nagađanjem" kao da pogađamo istinu; to je nagađanje "relativna istina". Popper je tvrdio: "Teza da ništa ne znamo mišljena je ozbiljno" i: "istina nadilazi svaki ljudski autoritet."⁹ Mi dakle ništa ne znamo. Istina leži izvan svake ljudske ovlasti.

Na prvi se pogled čini da Popper ovim tvrdnjama ponavlja klasičnu distinkciju *doxa* i *episteme*, mnijenja i znanja. Ali objektivno, trans- ili intersubjektivno znanje u Poppero-

⁸ W. W. Bartley, *Alienation Alienated: "The Economics of Knowledge versus the Physiology and Sociology of Knowledge"*, u Radnitsky, Bartley (eds.) 1987. *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Ill. Open Court.

⁹ *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, München, str. 103 i str. 63.

vom smislu nije episteme. To nije znanje o istini, niti uvjerenost da smo "pogodili" istinu; ono također nije niti pouzdano, utemeljeno vjerovanje. Da bismo nešto znali u platoničkom smislu, mi u sud koji dajemo moramo vjerovati, naše vjerovanje mora biti istinito, a razlozi koje pružamo moraju biti opravdani. Tek kada zadovoljimo ta tri uvjeta, možemo reći da nešto znamo. Ništa od toga nije uvjet za Popperovo objektivno znanje. Niti uvjerenost, niti istinitost, niti utemeljenost (opravdanost). Zbog toga ću koncepciju "objektivnoga znanja" koje od znanja ne traži da se u nj vjeruje, da bude istinito i opravdano, koncepciju koja znanje traži u nekoj inter- ili nad-subjektivnoj, ali pogrešivoj i "istinolikoj" sferi, nazvati historicističkim skepticizmom.

Svi su dosad navedeni mislioci, unatoč vlastitim riječima, bili historicistički skeptici. Ali, upravo su Hayek i Popper bili najjači neprijatelji historicizma i skepticizma. Prema tome, je li moguće da su obojica, Popper i Hayek, ti poznati kritičari historicizma, dijelili ovu prilično važnu historicističku tvrdnju?

Razmotrimo Popperove tvrdnje koje su Bartleya navele na gore navedenu izjavu. Naša će analiza pokazati da Popper kao i historicistički mislioci koristi modele objektivnog znanja i analogije s drugim epistemološkim i znanstvenim područjima, kako bi njegova slika objektivnoga stekla uvjerljivost. Postojat će dakle valjani unutarnji razlozi i temelji za kritiku Popperovih doktrina, posebno kada je riječ o dosljednosti njegove kritike historicizma.

Uvjerenost i značenja. Možda je Bartley imao na umu Popperovu kritiku teorija značenja? Popper je, naime, vjerovao da su jalove rasprave o riječima, izrazima, oznakama i značenjima pojmova. Možda naš problem nećemo nikada doseći, ako samo raspravljamo o različitim značenjima izgovorenih riječi i pojmova. Drugim riječima, nije važno kojim se izrazima služimo, nego jesu li od njih sastavljene rečenice istinite; istinitost rečenice ne može se doseći raspravljanjem različitih značenja njezinih sastavnih pojmova i izraza. Značenje pojmova je instrumentalno, oni mogu uvijek biti zamijenjeni drugim pojmovima, kaže Popper¹⁰. Oni žive svoj život. A istinitost rečenice je, s druge strane, neovisna o našim namjerama i naporima. Ukratko, ne možemo znati što govorimo, zato što naša značenja ne tvore istinitost naših rečenica, zato što valjanost istinitosti izgovorene rečenice nije oblikovana našim značenjima.

Isto se odnosi i na uvjerenja. "Ne vjerujem u uvjerenja," mnogo je puta rekao Popper. Ono što vjerujemo, nevažno je za valjanost istinitosti neke izjave. Mi i ne moramo znati što govorimo, jer su naše tvrdnje posve subjektivne. Ono što osobno, subjektivno vjerujemo, ne stvara "znanje" u jačem smislu.

¹⁰ Objective knowledge, Clarendon Press, Oxford 1972., str. 124.

Popperov skepticizam spram značenja i osobnih uvjerenja, igra važnu ulogu u njegovoj doktrini o "spoznaji, ili epistemologiji, bez spoznajnog subjekta." ^ini se, da se ovdje približavamo prikladnom tlu za raspravu o Bartleyevoj tvrdnji. Dakle, što je znanje u jačem smislu? U svojem članku "Epistemologija bez spoznajnog subjekta" Popper kaže: "Znanje u ... objektivnom smislu jest posve neovisno od nečije tvrdnje da zna; također je neovisno od nečijeg uvjerenja, ili sklonosti da se složi; ili da tvrdi, ili da djeluje. Znanje u objektivnom smislu je znanje bez znalca, to je znanje bez spoznajnog subjekta."¹¹

Ali, kakva je to vrst znanja? Gdje je tu objektivnost moguće pronaći? Možda u ontologiji trećeg svijeta! To jest na području ideja koje postoje neovisno od njihovih tvoraca, uzroka, i procesa. Kritički racionalist, filozof, znanstvenik ideje mora promatrati bez obzira na njihovo podrijetlo, ili kontekst u kojem su otkrivene - "kao da" nemaju podrijetla i konteksta. A procjena je njihove autonomije i racionalnosti moguća tek kada su stvorene. Kako je o trećem svijetu riječ u drugim poglavljima knjige, za sada ćemo se zadovoljiti tvrdnjom da ne možemo znati što govorimo i radimo, zato što sadržaji naših misli i djela imaju vlastiti život. Tretirajući svoje misli i ideje jedino na ovakav način, kao da su neovisne od različitih konteksta, možemo nešto doprinijeti, i sudjelovati u objektivnom znanju. Međutim, kako je ustanovljeno i postignuto to znanje? Ako ne znamo što govorimo, tko onda ima ovlast ustanoviti istinu? Očito, nitko posebno, niti jedan određen subjekt, ili osoba. Prema tome, istina leži izvan svakoga od nas. Ona može biti utjelovljena u nekom metafizičkom entitetu kao što su Povijest ili Društvo, Um ili Duh. Ali upravo ove hipostaze, ovi entiteti, prema Popperu karakteriziraju historicističke doktrine u kojima je *"društvo sve, a pojedinac ništa."*¹² Nije li tvrdnja da je društvo sve a pojedinac ništa slična Popperovoj tezi da "istina nadilazi svaki ljudski autoritet"?

Unatoč "opiranju istine" od "dohvaćanja", Popper je mislio da bi istinu možda mogli otkriti i utvrditi oni koji proučavaju nenamjeravane posljedice naših ideja, planova i djela, probleme koji nastaju kao posljedice pokušaja "eliminacije grešaka". Popper kaže: *"Pokušati analizirati te reakcije i predvidjeti ih, što je moguće dalje... glavna je zadaća društvenih znanosti."*¹³

Međutim, upravo je to bio cilj historicističkih mislilaca koje Popper kritizira, a posebno "relativističke" sociologije znanja. Kako bismo dakle trebali analizirati i predvidjeti te nenamjerne reakcije ljudskih bića? Možda bi nam takva analiza mogla pružiti odgovor na pitanje: "Kako to da ne znamo o čemu govorimo."

Tri modela i analogije objektivnoga znanja. Kako bi izbjegao platoničke ili hegelovske hipostaze o nekom bezličnom umu ili duhu, Popper pruža najmanje tri modela stjecanja

¹¹ ibid. str. 109.

¹² Open Society and Its Enemies II, Routledge, London 1966 (6. izdanje), str. 226. Ne bismo smjeli previdjeti da su ta uvjerenja također vodila holizmu.

¹³ Open Society, II, str. 95.

objektivnog znanja, tri modela interakcije njegovog prvog, drugog, i trećeg svijeta. U daljnjem tekstu analizirat ću sljedeća tri modela ili analogije za proces stjecanja objektivnog znanja:

1. zajednica prijateljski/neprijateljski raspoloženih znanstvenika (socijalna teorija objektivnosti, sociologizam)
2. evoluciona epistemologija
3. sustav slobodnog tržišta

i tvrditi da su sva tri modela sporna, prvenstveno u kontekstu Popperove kritike historicizma. Sva se tri modela opasno približuju hegelijanskim hipostazama. Kao što ćemo vidjeti, opisi tih modela djeluju suprotno od nekih Popperovih izvornih pozicija, te stvaraju ozbiljne probleme i posljedice. Opisujući modele stjecanja objektivnog znanja, Popper se izlaže vrsti kritike koju sam upućuje historicističkim filozofima.

Naša će analiza pokazati kako su ti opisi doista povezani s Bartleyevom tvrdnjom da ne znamo što govorimo i s tvrdnjom da je "istina iznad svakog ljudskog autoriteta". Nadalje, ako je točno da *mi* ne znamo što govorimo, onda se "tvrdnja o neznanju" može povratno primijeniti na samog Poppera. Popperovi opisi tada pokreću daljnje, zanimljive, samoreferentne probleme.

Samoreferentnost. U znanosti i u društvenom životu, postoji široko polje nenamjeranih, nesvjesnih i nepredvidljivih reakcija na naše misli i djela, a kritički racionalizam nije iznimka od tog pravila. To je sama bit *kritičkog* racionalizma. Ali, po istom osnovu, ni on sam nije pošteđen kritike.

Neki su kritičari¹⁴ analizirali što se događa kada se kritički prijedlog za ispitivanje nenamjernih, nesvjesnih i nepredvidljivih reakcija, po principu slobodne kritike, primijeni na njega samog. Problemi izazvani takvim kritičkim prijedlogom, ponekad se zovu "paradoksom mogućeg lažljivca", ili "veridičkim paradoksom". Isto vrijedi i za Bartleyevu "tvrdnju o neznanju", pa tako dobivamo drugu vrstu paradoksa. Ako ne znamo o čemu govorimo, onda ne znamo, ima li ikakvog smisla govoriti o tomu da ne znamo o čemu govorimo. S obzirom da ne znamo o čemu govorimo, onda ne znamo niti o čemu govorimo kada o tome govorimo. Pretpostavljam da o ovoj vrsti samoreference, o primjeni izraza *tu quoque*, nikad ne promišlja sam predlagač. Ona prije pripada istraživanju nenamjeranih reakcija, za kojima društveni znanstvenik mora tragati.

Možda bismo se trebali vratiti nekoj vrsti opravdavajuće filozofije, kazali su kritičari, i biti dogmatični u svojim osnovnim pretpostavkama. ^ini se da je Popper tu činjenicu

14 J. Post, "The Possible Liar" i "Paradox in Critical Rationalism and Related Theories", G. Radnitzky, "In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism" sve u: Radnitzky i Bartley (eds.): Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge, La Salle, Ill. Open Court 1987.

barem jednom priznao rekavši: naša osnovna odluka o racionalnoj procjeni trebala bi počivati u *neracionalnoj vjeri u razum*.¹⁵ Ili na realizmu, unatoč njegovoj nepobitno metafizičkoj prirodi.

Na kraju ove pozadinske priče, moram reći da nikad nisam shvatio da li su kritički racionalisti riješili ove paradokse.¹⁶ Može biti da bi samoreferencijalni problem "*tu quoque*" (poznat sociolozima znanja) mogao, općenito, biti riješen jedino nekim drugim, neugodnim, rješenjem, kao što je *regressus ad infinitum*¹⁷. Vratimo se sada Popperovim modelima.

Popperov sociologizam. Popper je kritizirao sociologe znanja (kao podvrstu historicizma) zbog njihovog naivnog uvjerenja o mogućnosti postizanja nepristranoga znanja, kao i zbog njihovih tvrdnji o sociološkoj prirodi znanja. Sociolozi znanja su tvrdili da je istina "relativna" tj. kontekstualna, "određena poviješću", "interesima", "duhom vremena" i sl. Prema sociolozima znanja, pravo znanje sastoji se u razotkrivanju nesvjesnih pretpostavki, djelomičnih, ili potpunih ideologija. To razotkrivanje može se primijeniti i na same tumače, koji razotkrivanjem vlastitih "uvjeta života" postižu veću objektivnost, nepristranost, "slobodnolebdeću inteligenciju". Po Popperovom mišljenju, to je jedna vrsta psiho- ili socio-terapije koju je lako naučiti i primijeniti na terapeute same. "Možemo li ozbiljno shvatiti njihovu tvrdnju, da su svojom sociološkom samoanalizom dosegli viši stupanj objektivnosti, te njihovu tvrdnju da socio-analizom možemo odbaciti totalnu ideologiju?... Kad bi znanstvena objektivnost, kako to naivno pretpostavlja sociološka teorija znanja, bila utemeljena na pojedinačnoj znanstvenoj nepristranosti i objektivnosti, onda bismo se s njom morali oprostiti. Uistinu moramo na neki način biti radikalno skeptičniji od sociologije znanja; jer, nema sumnje, svi mi bolujemo od vlastitih predrasuda... a znanstvenici nisu iznimka od tog pravila... Međutim, oni se nisu očistili socio-analizom ili nekom drugom metodom; nisu se uzdigli na višu razinu, s koje bi mogli razumjeti, socio-analizirati i čistiti svoje ideološke grijeh".¹⁸

Unatoč tomu znanstvena metoda i objektivnost, nastavlja Popper, ima neke veze sa sociologijom, naime "s činjenicom, da znanost i znanstvena objektivnost ne proizlazi (niti je to moguće) iz pokušaja pojedinog znanstvenika da bude "objektivan", nego iz *prijateljske/neprijateljske suradnje mnogih znanstvenika*."

Sada imamo naoko jasno izraženu razliku između sociologije znanja i Popperova društvenog karaktera znanosti: dok sociolozi znanja tragaju za jednim neodređenim, nepristranim pojedincem, "emancipiranim subjektom" koji je sposoban ustanoviti istinu,

¹⁵ Popper, *Open Society*, str. 231, "kritički oblik racionalizma, onaj koji iskreno priznaje svoje porijeklo u iracionalnoj odluci" i "Ne vjerujem u vjerovanje, a naročito ne u znanost." (*Auf der Suche*, str. 15).

¹⁶ Bartleyevi prijedlozi, u gore citiranom svesku, da se formira neka vrsta Comprehensive Critical Rationalism (CCR), u biti nisu rije{ili paradokse.

¹⁷ Hans Albertova Münchhausenova trilema (1984) mo' e se primijeniti na sve poku{aje opravdanja: ili moramo opravdati na~elo opravdanja, ili 'elimo opravdati ne{to tvrdnjom koja se sama mora opravdati (*circulus vitiosus*), ili se moramo zaustaviti sa svojim opravdavanjem na određenoj to-ki. Ali problem *regressus ad infinitum*, i problem *tu quoque* mogu se također lako primijeniti na kritičke racionaliste.

¹⁸ *Open Society*, II, str. 217

Popper primjećuje da takav pojedinac ne može postojati, te da moramo biti "radikalniji" priznajući kako postoji društvena teorija objektivnosti.

Popper, međutim, nudi sociologističku zamjenu, koja samo blago odstupa od kritizirane metode, te sam upada u *skeptičku zamku*. Evo kako glasi Popperov obrat: "Sociologija spoznaje nije samo samouništavajuća... već pokazuje i začuđujuću nesposobnost da shvati upravo svoj glavni predmet, tj. socijalni aspekt znanja tj. znanstvene metode. Ona znanost ili znanje smatra procesom koji se odvija u mišljenju ili svijesti pojedinačnih znanstvenika... Kad bi znanstvena objektivnost počivala na nepristranosti i objektivnosti znanstvenika ponaosob, morali bismo joj reći zbogom. U izvjesnom smislu moramo biti skeptičniji od sociologa spoznaje, jer nema sumnje da smo svi mi podložni našem sistemu predrasuda (ili totalnih ideologija...), da nam se mnoge stvari čine jasne same po sebi i da ih prihvaćamo nekritički.... a znanstvenici nisu nikakva iznimka od tog pravila. Oni se nisu socioanalizom ili nekom sličnom metodom pročistili, ali oni se niti ne žele uzdići na neku višu ravan s koje će moći razumjeti, socioanalizirati i pročistiti svoje ideološke zablude. Jer samim pretvaranjem svojih umova u nešto objektivnije, oni ne bi mogli postići znanstvenu objektivnost... Da stvar bude ironičnija, objektivnost znanstvene metode usko je vezana uz njene socijalne aspekte, uz činjenicu da znanost i znanstvena objektivnost ne mogu biti proizvod pokušaja pojedinog znanstvenika da bude objektivan; ona može biti plod isključivo prijateljsko-neprijateljske suradnje znanstvenika. Stoga znanstvenom objektivnošću možemo nazvati intersubjektivnost znanstvene metode. Ali oni koji sebe nazivaju sociolozima spoznaje potpuno zanemaruju ovaj društveni aspekt znanosti."

Oslonci znanstvene metode su njen javni karakter i sloboda kritike. Ovaj je stav nesumnjivo srž Popperova kritičkog racionalizma. Ali, gotovo je sigurno da kritizirani sociolozi spoznaje ne bi smatrali da je izrečeno nešto bitno različito od njihovih vlastitih stavova.

Ali puno je bitnije da kao dokaz svoje "društvene teorije objektivnosti", Popper uvodi neke prilično problematične primjere. Razmotrimo ih ukratko. Prvi slučaj neracionalne metode jest metoda *vidovnjaka*. On (ona) piše knjigu sanjajući je, ili nekim drugim sličnim viđenjem. Godinama kasnije, neki znanstvenik piše upravo istu knjigu koja je, pretpostavlja se, istinita. U vidovnjakovo vrijeme, knjiga nije mogla biti shvaćena, zato što su u to vrijeme mnoga važna otkrića još bila neznana. Za suvremenike, knjiga je bila nerazumljiva, ili možda čak sanjarska. Stoga, kaže Popper, vidovnjakova knjiga nije bila znanstvena. Bila je dio "otkrivene znanosti", jer u to vrijeme kritičara nije bilo.

Drugi je slučaj, slučaj *kruzoovskog znanstvenika*. Pretpostavimo, kaže Popper, da je Robinson Crusoe na svom otoku uspio sagraditi fizikalne i kemijske laboratorije, astronomske opservatorije i tako dalje, te da je napisao velik broj tekstova, temeljenih na promatranju i eksperimentiranju. Pretpostavimo, čak, da je uspio konstruirati i opisati

znanstvene sustave koji stvarno koincidiraju s rezultatima, danas prihvaćenim od naših znanstvenika. "Tvrđim", kaže Popper, "da njegova kruzoovska znanost ipak pripada u vrst "otkrivene" znanosti... jer ne postoji nitko, osim njega, tko bi provjerio njegove rezultate."¹⁹ Nedostajao je element javnosti.

Pobliže promotrivši, ova razmišljanja i primjeri završavaju potpuno paradoksalnom tvrdnjom. Racionalna, ili znanstvena djelatnost moguća je samo unutar jedne znanstvene zajednice relativno isto-mislećih susjeda. Ili, kako je to Popper jednom kazao: "Što je čini racionalnom? Zajednica znanstvenika!"²⁰ Prema tome, fokus mora biti pomaknut na zajednicu znanstvenika. Ovu (za racionalista) paradoksalnu tvrdnju možemo oblikovati na slijedeći način: Ako se dva čovjeka bave istim stvarima, koriste iste metode, iznose iste posljedice, navodno istinite teorije, znanstvenik je samo onaj, čije rezultate može procijeniti i ocijeniti njegov bližnji, čovjek sposoban za ocjene i procjene. *Bez sposobnih procjenitelja navodno istinite teorije ne bi bile znanstvene.* Stoga će isti spoznajni rezultat u jednom slučaju biti racionalan, a u nekom drugom neracionalan.

Bili smo veoma nepravedni prema Crusoeu. On je učinio sve što je bilo moguće, kako bi otkrio istinu o predmetima ispitivanja. Međutim, uz njega nije bilo nikoga, barem nikog sposobnog ispravno razumjeti, i to je jedini razlog zbog kojeg mu niječemo pravo na takve, hvalevrijedne, attribute kao što su "znanstveni" i "racionalni". Odgovornost leži, isključivo, na odsutnoj javnosti. Odsutna javnost, za Poppera je dostatan razlog da Crusoeu ne pripisuje racionalnost. On se ovom koncepcijom oprostio od logike otkrića, te uveo skeptičnu sociologiju otkrića. Na neki smo način napustili procjenu istine i racionalnosti. *Od sada, pa nadalje, moramo se baviti kruzoovskom, odsutnom javnosti.*²¹

Poanta ovog preispitivanja kruzoovske znanosti jest to da Popperov prikaz ide protiv onog što bismo intuitivno (ako nismo relativisti) rado iskazali na sljedeći način: "Gospodine Crusoe, zahvalni smo na vašim proizvodima i vašoj znanosti. Bili ste savršeno racionalni, unatoč vašoj usamljenosti". S obzirom da, prema Popperu, kruzoovska znanost nije bila znanost, suočeni smo s prvim skeptičnim posljedicama Popperovog sociologizma. Nazvat ću ih "sociološkom zamkom". A zamka je slijedeća: Ako poričemo mogućnost da "izolirani" pojedinac stekne objektivno znanje, i ako tvrdimo da je kriterij istinitosti (istinolikosti), znanstvenosti i objektivnosti procjena drugih ljudi, onda sociološka objašnjenja postaju konstitutivna za objektivnost. Onda je objektivnost identična sociološkoj objektivnosti.²²

¹⁹ ibid, str. 219

²⁰ Auf der Suche, str. 263

²¹ Ironi-no je, Popperovi su studenti ovaj kriterij primijenili na dobro poznata znanstvena otkrića. Lakatos je, na primjer, dočao do pomalo apsurdnog zaključka da se je Kopernikova revolucija, po tom kriteriju, u najboljem slučaju dogodila u 1838, a Kuhn je povratio o intelektualnoj krizi Kopernikovih suvremenika.

²² Klasični primjer takve koncepcije je Durkheim. Sličnu koncepciju zastupaju brojni tradicionalni socijalni filozofi (primjerice Lukacs), koji izjednačavaju "duhovni" i "društveni bitak". Od novijih socijalnih filozofa vidi Bloor (1976).

Pokušajmo ponovno formulirati problem. Jesu li ovi sociološki uvjeti (javnost i kritika) konstitutivni za objektivnost? Prema Popperu, jesu. Pa, kako onda možemo reći da oni nemaju značaja za racionalnu procjenu?

Kada je Popper pisao o javnom karakteru znanosti, nije želio naglasiti relativističke značajke znanstvene djelatnosti. Naprotiv. Ali unatoč svojim dobrim namjerama, opisujući društveni karakter objektivnosti, ipak je uletio u *sociološku zamku*: neke su tvrdnje racionalne, *razmjerno* njihovoj kulturološkoj pozadini. No, tko god želi pojavu istine i objektivnosti objasniti pomoću bilo koje vrste proto-društvenog objašnjenja, bit će, prije ili kasnije, vlastitim argumentima prisiljen napustiti tvrdnju o autonomiji znanja. Predmet zanimanja bit će prebačen od *prirodnih* značajki prijedloga na izvanjske, od razmatranja istine na osobne ili društvene razloge za vjerovanje. Ukratko, čim u igru razumijevanja i predviđanja ubacite sociološke (ili vanjske) motive, postajete hegelijanski relativist. Kadgod se vaše objašnjenje racionalnosti i objektivnosti oslanja na vanjske faktore, sociološke ili psihološke uzročne uvjete, uletjet ćete u igru koju Popper naziva psiho- ili socio-terapijom.

Prema Popperu javnost i kritika nužni su uvjeti za znanstvenu racionalnost. Naša "sociološka zamka" međutim kaže: društveni uvjeti su ili potrebni za objašnjenje objektivnosti i znanja, pa ih u racionalnoj procjeni ne možemo "zanemariti"; ili nam nisu potrebni, pa ne objašnjavaju apsolutno ništa. Ili ideje imaju vlastiti život pa se njihova racionalnost ne može objasniti sociološkim čimbenicima ili međudjelovanjem s drugim svijetom (tada nam oni nisu potrebni), ili su ti čimbenici konstitutivni, pa ih ne možemo jednostavno staviti u zgrade. U jednom slučaju imamo čisti platonizam, a u drugom čisti historicizam (različitih vrsta). Oba "roga" dileme za Poppera su prilično nezadovoljavajuća.

Popper kaže da istina leži izvan ljudskih moći. Jedini način težnje prema istini jest pokušati biti objektivni, koristeći pritom kulturološki određene, objektivne, društvene metode istraživanja. Nijedan pojedinac ne može sam postići objektivnost. Ako onda upitamo jesu li ove metode dovoljni uvjeti za znanstvenu racionalnost, dobivamo Popperov negativni odgovor. Svakako su nam potrebne određene sposobnosti za stvaranje ideja. Međutim, sve su ove sposobnosti u igri sa sociološkim faktorima, u prijateljskoj/neprijateljskoj suradnji mnogih znanstvenika. Dakle, Popperu je potrebna razina s koje bi sociološke kauzalne utjecaje mogao staviti u zgrade, kao da su bez važnosti, kako bi mogao razmatrati istinitost ne obazirući se na uzročne utjecaje okruženja. Potrebna mu je povlaštena pozicija bez predrasuda, koja ne podliježe utjecaju socioloških čimbenika, a to je ono što je Popper snažno kritizirao. Prema Popperu ne postoji takav povlašten pristup, čak niti putem trećeg svijeta, pa prema tome, ne postoji drugi način ustanovljavanja znanstvene objektivnosti osim socijalne intersubjektivnosti. Ali ako znanstvena (racionalna) ideja za svoju objektivnost mora dobiti priznanje prijateljske/neprijateljske zajednice znanstvenika, onda će objektivnost i znanje nužno

postati društvene kategorije. To je, kako je točno rekao David Bloor²³, ispravan put za razumijevanje Popperove metafizike trećeg svijeta i objektivnosti bez spoznajnog subjekta. Ovi su entiteti hipostazirano društvo.

Upravo navedene tvrdnje sasvim sigurno nisu ono čemu je Popper težio. Njegova doktrina intersubjektivne procjene znanstvene objektivnosti kojom su sociološki čimbenici uvedeni kao konstitutivni elementi za znanje, na ovaj način postaje nenamjeravana posljedica njegovih pogleda, koja vodi izravno u sociologizam. Popper je *prividno kritizirao sociološke zahtjeve, ne obraćajući pozornost na svoj vlastiti nenamjeravani sociologizam*. Popper nije znao što govori.

Popperov evolutivni pristup u spoznajnoj teoriji. Popperov evolutivni pristup u spoznajnoj teoriji pruža nam drugi model, u kojem bismo mogli pronaći pravo mjesto za prikazivanje objektivnosti znanja, za objašnjenje njegove "tvrdnje o neznanju". Objektivno je znanje, kao što smo vidjeli, vrsta hipostaziranog društva. U sljedećim odlomcima vidjet ćemo kako ono postaje hipostazirana priroda.

Već u svojoj *Logici znanstvenog otkrića*, Popper kaže: "Cilj (metodologije, op. D.P.) nije da sačuva život neodrživim sustavima, već upravo suprotno, izbor najpodobnijega, time što ćemo ga izložiti najžešćoj borbi za opstanak" (1992:42) Popper je mislio da je Darwinova teorija evolucije primjereni model, analogija za njegovu koncepciju objektivnoga znanja. Međutim to nije sasvim točno. Možda je korisno usput spomenuti da se Darwinova teorija evolucije, baš kao ni ranije spomenuta sociologija znanja ne uklapa u Popperov zahtjev opovrgljivosti. Za Darwinovu evoluciju ne možemo unaprijed pružiti uvjete njezine opovrgljivosti. Prema tome, ili ne funkcionira kriterij opovrgljivosti, ili smo prisiljeni odbaciti darvinizam. Ne želim ovdje raspravljati o tome kakve ovo ima posljedice za Popperov problem demarkacije. Tek, vrijedi spomenuti da Popper dio svoje spoznajne teorije gradi na analogiji s teorijom, ili s modelom koji nije u skladu s njegovim vlastitim metodološkim zahtjevima.

Popper je mislio da teorije, hipoteze, pretpostavke, problemske tvrdnje, evoluiraju na isti način kao i prirodne vrste, prirodna bića, ili prirodne jedinice²⁴. Spoznajne i biološke jedinice dobivaju određene upute iznutra i izvana. One evolviraju i prilagođavaju se prema uputama iznutra (genotip ili "immanentni sadržaj" misli) i prema ograničenjima koja dolaze izvana (socijalna okolina, ekološka sredina). U procesu prilagodbe, neki se organi, bića ili geni, baš kao i argumenti, teorije i hipoteze, razvijaju i preživljavaju, dok drugi nestaju. Priroda i znanje napreduju po metodi pokušaja i pogreške. Bića iskušavaju rješenje određenog problema, baš kao i znanstvenici. Ono ne mora uspjeti.

23 D. Bloor. 1976. Knowledge and the Social Imagery. Routledge, London, i "Sociological Theory of Objectivity", Objectivity and cultural divergence, Dopuna za Philosophy 1983-84: 229-245.

24 Istu ideju, analogiju između bioloških i kulturno-spoznajnih jedinica, ponudio je R. Dawkins, svojim analogijama između "gena" i "mema" (Sebi-ni gen).

Oni međutim, barem pružaju znanje o onome što ne treba činiti. Slijedeća će generacija izbjeći loše pokušaje. Slijedeći će pokušaj biti uspješniji. To je način na koji, prema Popperu priroda i znanost napreduju. Objektivno znanje jest znanje o tome što ne treba činiti. Ono ne mora biti poznato pojedinim bićima i znanstvenicima, ali to je znanje prisutno, pripremljeno za bilo koga tko je zainteresiran pokupiti ga. Stoga, mi možda ne znamo što točno govorimo i što činimo u pozitivnom smislu, ali općenito, (u određenim okolnostima) možda znamo što ne trebamo činiti. Priroda, baš kao i znanost, opovrgava loše pokušaje (eliminira pogreške).

Naravno, ovaj se proces mora promatrati "odozgo", zato što sam organizam ne može imati svijest o vlastitom položaju u evolutivnom lancu i o ulozi u procesu prilagodbe svoje vrste. Isto vrijedi i za znanost, a s obzirom da svi mi imamo svoje predrasude, svoje interese, itd, mi ne znamo o čemu govorimo. Ali, stanite! Mi, prema Popperu, nemamo povlašteni pristup ovim stvarima. Nema te pozicije "odozgora". Mi ne znamo kamo idemo. Kako, onda, znamo da znanje raste? Gdje je, onda, smješteno ovo objektivno znanje?

Kako bih još jednom istaknuo svoju tezu, a to je optužba Poppera za hegelijizam, dopustite mi prvo da razradim argument koji pokazuje da analogija između biološke i znanstvene evolucije ne funkcionira.

Evolucionarna spoznajna teorija Konrada Lorenza i Karla Poppera ne uklapa se u Darwinov evolutijski nacrt, zbog nekoliko razloga. U svom radu "Rationality of Scientific Revolutions"²⁵ Popper tvrdi da se njegova evolucionarna epistemologija uklapa u teoriju evolucije. Da bi to mogao učiniti, on mora djelomično prilagoditi teoriju evolucije, a djelomično i vlastitu teoriju. Vlastitu teoriju radikalno modificira tvrdeći: "Nove ideje treba smatrati dragocjenima, i treba ih brižno njegovati... Moramo se brinuti da ne potisnemo novu ideju, čak i onda kada nam se ne čini naročito dobrom."²⁶ Možda je to potpuno točno, međutim, gdje je nestala njegova gruba opovrgljivost?

Popper svoju analogiju pogrešno predstavlja kao analogiju s Darwinom, umjesto s Lamarckom.²⁷ Rast znanja, za razliku od reprodukcije vrste, može biti postignut samo uputama izvana, jer ne postoji nikakav unutarnji mehanizam za samoproizvodnju novih teorija. Teorije, za razliku od prirodnih vrsta, ne reproduciraju same sebe. Rast vrsta, za razliku od "rasta teorija", mogu prouzročiti upute iznutra. Kada ne bi postojale prijateljsko-neprijateljske zajednice znanstvenika, ne bi bilo objektivnosti. Zajednica koja uzrokuje znanstvenu promjenu, po analogiji pripada okolini, a ne nekom reproduktivnom dijelu unutar teorije.

²⁵ Hacking, Ian, 1981., *Scientific Revolutions*, Oxford UP. sada također i kao prvo poglavlje u: K. Popper: *The Myth of Framework*, ured. M. Notturmo, Routledge, London 1994. Vidi, također: Riedl, R. Wuketits, F. (Hrsg.), 1987. *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie*, izdanje Paul Parey, Berlin.

²⁶ Hacking, (1981:97).

²⁷ Unato- tomu (to Lamarcku daje velike zasluge. Vidi: *Realism and the Aim of Science*, Routledge, London, 1994:94, i unato- Campellovom izmijenjenom tumačenju Poppera u: "Evolutionary Epistemology", u: Radnitsky i Bartley (ured.): *Evolutionary Epistemology*", vidi bilješku 1.

Međutim, daleko je važniji sljedeći prigovor: Darwinova evolucija ne kaže samo da su pokušaji slučajni, kao što misli Popper, nego prvenstveno da je *eliminacija pogrešaka* slučajna. Eliminaciju može uzrokovati okrutna okolina, neprijateljski raspoloženo susjedstvo, pogrešno sagledavanje, izumiranje, iscrpljenost, slučajne i nepoznate bolesti, baš kao što i teorije mogu izumrijeti zbog toga što u blizini nema nikog, zbog pomanjkanja zanimanja, zbog političke moći, zbog dosade, ukratko, zbog mnogih poznatih i nepoznatih razloga. Popper, upravo kao i većina racionalista, misli da teorije odumiru kada postanu iracionalne, ili na neki način regresivne, ako uopće do toga dođe (s obzirom da one, ionako, imaju svoje mjesto u trećem svijetu). Za razliku od Popperove koncepcije rasta znanja, prema kojoj se pokušaji svjesno odbacuju traženjem opovrgavajućih instanci, prema darvinizmu su slijepe i eliminacije pogrešaka a ne samo upute i pokušaji.

Darvinizam za razliku od kritičkog racionalizma ne poriče mogućnost da neki napušten i zaboravljeni gen stvori neki nepoznati evolucijski trik. Nepotrebni ili "iracionalni" geni mogu postati latentni (fenotip pokazuje samo dio naše genetske formule). U tom smislu, za razliku od evolucione epistemologije, ne možemo reći da li biološka evolucija uopće napreduje (premda "ide naprijed").

Eliminacija u biologiji, za razliku od Popperove epistemologije, nije progres prema nužno sve boljim rješenjima. Klasični kontinuitet realističnoga znanja, prema kojemu se sve pozitivne značajke prethodne generacije prenosi na sljedeću, (upravo kao što bi dobre teorije trebale sadržavati dobre značajke svojih prethodnica), ne nalikuje na uzorak mijene u biološkoj evoluciji. A upravo je ta tvrdnja predstavljala odbačeno Lamarckovo uvjerenje, tezu da vrste napreduju učenjem, naime očuvanjem svih, ili većine, pozitivnih osobina predaka. Što se Darwina tiče, to ne stoji. Kuhnov uzorak teorijske mijene čini se daleko pogodnijim za Darwinovu biološku interpretaciju, s obzirom da on pretpostavlja kako slučajni izbor paradigme ne mora nužno uključiti sve pozitivne rezultate njezina prethodnika. Svaki pripadnik vrste, baš kao i svaka paradigma, predstavlja samo sićušan dijelić, izbor iz njegova genetskog "poola", koji predstavlja manji, a katkada i veći revolucionarni skok.

Nadalje, jedini kriterij preživljavanja vrste, genetskog poola kojega nosimo u sebi, jest razmnožavanje ili plodnost, mjeren kvantitetom, a ne kvalitetom. A množenje (prolifraciju) novih teorija Popper često kritizira, primjerice u svom gorenavedenom članku. Jedini nejasni kriterij za preživljavanje nije sposobnost pojedinačne konstitucije ili energije, ili racionalnost, nego kvantiteta potomaka, ili proizvodnja teorija. Što je više potomaka, to su bolji izgledi. Ovo, unatoč Popperovom sudu, očito vrijedi i za istraživačke programe. Međutim nema upute iznutra, racionalne, metodološke upute koja bi nam rekla koliko bi potomaka teorija mogla imati, ili koliko bi ona mogla biti popularna i privlačna.

Problem, kojeg Popperov pristup Darwinovoj evoluciji ne može objasniti, postavljen je jednim izvrsnim Lorenzovim opisom perceptivnih i bihevioralnih aparata različitih vrsta.²⁸ Različite vrste žive u različitim ekološkim nišama, i razvijaju potpuno različite konceptualne i bihevioralne sklopove. Unatoč Lorenzovoj tvrdnji da sve vrste žive u istom svijetu (iza zajedničkog ogledala), možemo s pravom reći da one žive u različitim biološkim i epistemološkim, neizmjerivim perceptivnim i bihevioralnim svjetovima. Onaj *isti* svijet o kojem Lorenz govori, ne proizlazi iz njegove analize, on nije ništa do pogled iz daleka, predaleka, i u tom je smislu jednak pogledu filozofa znanosti, koji samo promatra različite sklopove ne sudjelujući u njima, izjavljujući da postoje različiti konceptijski sklopovi u jednom zajedničkom svijetu. Analogija između Darwinova pristupa i ispravljene verzije evolucionarne epistemologije, tretirala bi razvoj određene vrste kao razvoj određene tradicije teoretskog istraživanja, ili paradigme. Ustvari, to je jedini način da se osmisli Lorenzov bio-epistemološki opis različitih vrsta. Svaka vrsta predstavlja vlastiti, posebni razvoj, a s vremena na vrijeme, na kraju i odumire. Prema tome, linearna koncepcija koju je predložio Popper, ne može se primijeniti na cijelu povijest prirode i ne može objasniti sinkronitet različitih razvoja, kao što se jednako tako ne može primijeniti niti na cijeli raspon različitih tipova znanja. Kuhnov prikaz nesumjerljivosti paradigmi, naprotiv, moguće je dobro uklopiti u takav darvinistički pristup.

Možda bi, onda, najvažnija analogija između darvinističke evolucije i povijesti ideja ili spoznajne teorije, bila tvrdnja da su teorije i njihove procjene potpuno slijepe, da je izbor sasvim slučajan i nepredvidiv. Proces odabira, u oba slučaja, nema baš nikakve veze s racionalnošću. Može ga izazvati oštra klima, kao i kruta ideologija. Najbolje uklopljene jedinice mogu odumrijeti od nepoznate bolesti, kao što i najbolje teorije mogu proći nezapaženo. Osim toga postoji i društveni zaborav. Nadalje, novi članovi vrste ne predstavljaju cijeli raspon njezinih genetskih ili teorijskih mogućnosti, a čak ako ih ne budemo smatrali stalnim revolucionarnim skokovima (kao u slučajevima mutacija) u genetskom izboru, sigurno je da će biti gubitaka u njegovom genotipu i njegovom fenotipu.

Osim kvantitete, postoji još jedan kriterij preživljavanja: raznolikost vrsta ili teorija. S obzirom da sve teorije ne mogu istodobno biti istinite, racionalist bi taj kriterij rado odbacio. Međutim, ono što racionalist rado zaboravlja jest činjenica, da je upravo raznolikost teorija, baš kao i raznolikost vrsta, preduvjet za stjecanje jedne istinite kojoj se on divi.

Revidirana evolucijska skica za epistemologiju sličnija je Kuhnovskoj i Feyerabendovoj proliferaciji, ona je više nalik na darvinizam, jer podrazumijeva veće množenje, manje ograničenja iznutra, daleko širi raspon ograničenja izvana, te neophodni biološki i teorijski gubitak pri prijenosu u novu jedinicu objašnjavanja. Ova slika, međutim, nije

²⁸ Lorenz, K., 1977. Die Rückseite des Spiegels, dtv, München

identična Popperovom shvaćanju rasta znanja. Rast znanja može se metafizički očuvati samo ako pretpostavimo neku epistemološku ili povijesnu teleologiju netipičnu za biologiju. Biološki su pokušaji i eliminacija pogreške, za razliku od onih kritičkog racionalista, potpuno slijepi.

Ali takva koncepcija više ne bi bila Popperijanska. Za nju je bitan i rast znanja i ciljano opovrgavanje; i teleologija i "tvrdnja o neznanju". Ali, obje ne može imati. Ili mi posjedujemo neko znanje, i naši su pokušaji vođeni već zabilježenim eliminacijama, pri čemu moramo povući tvrdnju o neznanju, ili ovo usmjereno znanje nemamo, ali onda uopće ne postoji "rast" objektivnoga znanja. Ako je pak objektivno znanje oblikovano prema analogiji s Darwinovom evolucijom, o njemu uopće ne možemo govoriti. Eto nam dakle još jedne instance "tvrdnje o neznanju" i skeptičnog historicizma.

Baveći se Hegelovom dijalektikom,²⁹ Popper tvrdi da postoji temeljna razlika Hegelove sinteze, i njegove metode eliminacije pogreške. Eliminacija biološke pogreške ne naličuje niti jednoj od njih. Biologija čuva loše gene za neku nepoznatu situaciju, u kojoj će se oni moći upotrijebiti za neki uspješniji pokušaj. Darvinističkoj evoluciji hipoteza o "rastu" (napretku) nije bila potrebna.

Tržišni model. Sljedeći model za "tvrdnju o neznanju" jest analogija između znanstvene procjene i tržišta. Popper kaže: "Mi nismo samo proizvođači teorija, mi smo i njihovi potrošači; mi moramo biti i potrošači tuđih teorija, a ponekad možda i naših vlastitih, ako ćemo nastaviti producirati. "Potrošnja" ovdje, prije svega, znači "promišljanje"³⁰.

Osnovna karakteristika analogije leži u činjenici da procjena robe, ili teorija na tržištu ne ovisi o tvrdnjama prodavača, već o cijelom sustavu proizvodnje i potrošnje. Pojedinaac, naime trgovac, ne zna što čini, niti može imati cjelovitu sliku funkcioniranja sustava. Ljudi na tržištu procjenjuju stvari koje će kupiti, oni provjeravaju i kušaju, prosuđuju i razmatraju je li stvar vrijedna postavljene cijene, kao što to znanstvenici čine s teorijama. Cijena teorije može biti previsoka, ako se ona ne doimlje zanimljivom. Neke teorije prođu nezapažene. Neke od njih čine se u svjetlu postojećeg znanja presmionim i izbljede ili odumru. Dakle, ono što trgovac teorija mora učiniti jest oblikovati ih tako da čak i nezalici omogući njezino razumijevanje i kupnju. Teorija je vrijedna potrošnje samo u tom slučaju. Kao u slučaju Robinsona i vidovnjaka proizvođači, a ni znanstvenici tu nisu mjerodavni. Vrlo je značajno da nitko nije osobno mjerodavan u procesu vrednovanja. Možemo ponuditi najbolju robu i najistinitije teorije, no to je nevažno jer je kriterij procjene ukupni sustav proizvodnje i potrošnje, tržišna konjunktura, "poželjnost", odnosno u slučaju teorija znanstvena pomodnost.

²⁹ "What is Dialectic", *Conjectures and Refutations*, Routledge, 1972.

³⁰ *Objective knowledge*, str. 286.

Ovo je još jedan model razumijevanja tvrdnje da ne znamo što činimo i govorimo. Preživljavanje naših teorija i pretpostavki na tržištu ne ovisi o našoj tvrdnji da znamo, o našim željama i uvjerenjima. Prije će biti, da ukupni sustav određuje ulogu naših tvrdnji.

Ako je tržišna usporedba valjana, dobit ćemo nekoliko značajki znanstvene djelatnosti:

1. Uvjerenje znanstvenika u vrijednost njegove robe (u istinitost njegove hipoteze) nije bitno. Ovo se dobro poklapa s Popperom. Mogli bismo čak reći da što je znanstvenik uvjereniji u svoju robu, mi trebamo biti skeptičniji, jer pretjerano isticanje može značiti da nitko ne pokazuje zanimanje. Popper je to nekoliko puta podcrtavao: znanstveniku ne smijemo vjerovati ni riječi, baš kao što kupac ne smije vjerovati u ono što prodavač govori. Nadalje, može se dogoditi da hipoteza koja je stavljena u opticaj na tržište, samom činjenicom da podiže razinu ponude, gubi na svojoj vrijednosti. Znanstvenikova teorija dopijeva među ostale i stvara jednu međuigru teorija koje se nadmeću, umanjujući time cijenu svake pojedine među njima. Znanstvenik doduše može cijenu na primjeren način ispraviti, na primjer, modificirati njezinu smionost, preformulirati teoriju ili, konačno, sakriti teoriju za neko drugo, prikladnije vrijeme.
2. Istina na temelju te slike izravan je ishod neplaniranog marketinškog sustava, međuigre teorija koje se nadmeću, baš kao što vrijednost društvenog sustava seže dalje od naših namjera, budući da je to posljedica ukupnog sustava zajedničkog (slobodnog) tržišta. Prema tome, čini se da istina postaje nenamjeravani usputni proizvod znanstvenih aktivnosti, baš kao što slobodu možemo smatrati usputnim proizvodom tržišnog sustava.
3. Time smo ispustili holizam iz boce. Istina i znanje prema tržišnom modelu time postaju ovisni o ukupnoj znanstveno-tržišnoj zajednici, njezinim djelatnostima, o dijelu promišljanja i stvaranja, rukovanja i preživljavanja. I baš zato mi nikad ne znamo što govorimo, upravo kao što ljudi nikad ne znaju što čine.

Popper ne ide tako daleko s analogijom. Ustvari, on kritizira "marketizaciju znanosti". Tržišni model je, međutim, sigurno jedan od načina da "tvrdnju o neznanju" učinimo uvjerljivom i razumljivom. Slažem se s ukupnom slikom "tvrdnje o neznanju". Međutim, moramo ponovno razmotriti njezin radikalni ishod.

Vidjeli smo da postoje barem tri nepredviđene posljedice "tvrdnje o neznanju", tvrdnje da se objektivnost i istina nalaze "izvan nas". Radikalni ishod je slijedeći. Prvo, ako je naša analiza modela ispravna, Popperov napad na holizam mnogo gubi na težini. Objektivno znanje počiva ili je ovisno o različitim sustavima procjenjivanja, od kojih niti jedan nema nikakve veze s unutarnjom racionalnosti osobnih tvrdnji, niti s objektivnošću u bilo kojem purističkom značenju.

Nadalje, kako razabrati smisao Popperovog metodološkog individualizma, ako nikad ne znamo što govorimo, ako moramo uzeti u obzir neki meta-jezik, ili neki holistički meta-model, kako bismo cijenili objektivnost? Uputno je čitatelja podsjetiti na Poppe-

rovu diskusiju s Adornom i Habermasom³¹, kada se Popper s prijekorom obratio jednom antropologu, koji je, po vlastitim riječima "odozgora" promatrao sudionike, ne sudjelujući u raspravi.

Popperovi modeli stjecanja objektivnosti pokazuju nam, naprotiv, da je upravo naše znanje o nekim općim holističkim sustavima ili entitetima (društvo, evolucija ili tržište) ono što nam pruža ideju objektivnosti bez spoznajnog subjekta; upravo ti modeli podržavaju našu intuiciju o ispravnosti "tvrdnje o neznanju". Međutim, upravo ova tri modela stjecanja ili procjene objektivnog znanja pokazuju da potkrepljujući svoju "tvrdnju o neznanju", i svoju poziciju o "objektivnosti bez spoznajnog subjekta," Popper nenamjerno ponavlja (ili mora ponavljati) stavove koje je kritizirao: to jest, holizam, sociologizam, skepticizam, samo-referentnost i historicizam. Ovi su modeli poslužili za stvaranje, prilično nejasne i proturječne ontologije trećeg svijeta. Lako bismo mogli napustiti ove modele, i vratiti se platonizmu. Međutim, onda bismo trebali preispitati popperovski platonizam i hegelizam, kojima je i on sam bio nesklon.

Kritizirajući ove analogije, želio sam jasno dati do znanja da su se napustile neke temeljne postavke o našim zdravo-razumskim intuicijama o znanosti, racionalnosti i istini. Premda se Popper snažno opirao znanstvenoj pomodnosti, on je pogrešno (ne bismo li trebali reći retorički, ili proročki) kazivao da je istina izvan ljudskih sposobnosti. Organizmi ne mogu biti svjesni, jesu li prilagodbom napredovali, baš kao što ni mi ne možemo biti sigurni, jesmo li uz pomoć svojih nagađanja napredovali ili se približili istini. A to je, sigurno, skeptički argument.

Hayekov cosmos i taxis. Mogući lijek protiv ovakvog zaključka, kao i vrijedan prilog razumijevanju "objektivnog znanja", mogao bi biti preuzimanje Hayekove podjele *cosmosa* i *taxisa*, spontanog i stvorenog, "izraslog" i "stvorenog" poretka³². Pod "poretkom", Hayek definira "stanje stvari u kojem je mnoštvo elemenata različitih vrsta tako povezanih među sobom da mi iz našeg poznavanja prostornog, ili vremenskog dijela cjeline učimo, kako oblikovati ispravna očekivanja glede ostalog dijela, ili barem očekivanja koja imaju dobre izgleda da će se pokazati ispravnima"³³. *Taxis*, stvoreni poredak, definira se nakanom, pravilnošću, jednostavnošću, ispravnošću i svrhom. Razlika između tipova reda jest u slijedećem: "Stupanj moći i kontrole nad proširenim i kompleksnijim poretkom, mnogo je manji od onog, kojeg možemo vršiti u stvorenom poretku, *taxisu*."³⁴

31 Vidi: "Logik der Sozialwissenschaften", Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper, München, 1987:84.

32 Hayek definira razliku u mnogim svojim knjigama: Constitution of Liberty; Fatal Conceit; New Studies in Philosophy; Economics and History of Ideas; Studies in Philosophy, Politics and Economics i ona -ini jedno od temeljnih načela njegove filozofije.

33 F. Hayek: Law, Legislation and Liberty, Routledge, London 1982:36.

34 *ibid.* str. 42.

Svi naši predstavljeni modeli, povijest, evolucija i tržište, pripadaju spontanom poretku. U tom dijelu mi ne znamo što činimo, s obzirom da nam nije poznata bilo kakva svrha ovakvih evolvirajućih poredaka. Naše nakane ulaze u sustav kojeg mi ne možemo u potpunosti kontrolirati. Prema Hayeku, unatoč tomu što ne znamo što *činimo*, mi *možemo* posjedovati spoznaju o spontanom poretku. Međutim nema sumnje da je ponovno riječ o metafizičkom modelu. Kako bismo mogli opovrgnuti teoriju o spontanome poretku? Postoje li neki "nezavisni dokazi" koji bi je mogli potvrditi ili potkrijepiti?

Što je, dakle, s tvrdnjom da ne znamo što govorimo? ^im shvatimo da evolucija znanja, ili rast znanja, pripadaju "stvorenom poretku", izvedenom iz onih spontanih, Popperove poglede možemo pomiriti sa svim predstavljenim modelima i sustavima. Ovaj znanstveni red neće biti analogan spontanima. On će biti usmjeren, svrhovit, jasan i prilično jednostavan. Sastojat će se od grupe prilično nepromjenljivih normi znanstvenog ponašanja, racionalne procjene, racionalne rasprave, itd. Međutim, tada ćemo morati priznati da ovaj red gubi mnogo svoje sadašnje privlačnosti, privlačnosti koju crpi iz analogije s prirodnim i povijesnim, sustavima i "poretku".

^ini mi se da je bolje prihvatiti skeptične posljedice predstavljenih analogija, i očuvati njihovu privlačnost i njihovu plodnost u teoriji znanja. Ali poanta ove rasprave nije bila samo u prikazivanju Popperovih nedosljednosti, već u činjenici da svi prikazani modeli, i Popperovi i oni "popravljeni", i oni koje odbacuje i oni koje prihvaća, predstavljaju instance historicizma, tvrdnje o neznanju, i Popperovog "objektivnoga znanja", odnosno samo *relativnoga* znanja. Naše se znanje stvarno temelji na nagađanju. Naše znanje doista ne počiva na tvrdim temeljima. Ono što danas mislimo da je istinito, možda će se pokazati lažnim. Međutim, kazati da postoji objektivno znanje bez spoznajnog subjekta, objektivno znanje koje je na kraju identično "rekonstruiranoj" povijesti znanosti i kulture, ili samo slično evoluciji, sociologiji znanosti i konjunktorno determiniranoj ekonomiji, samo su drugi načini da se kaže kako ne postoji sveopće, vječno znanje. Ono samo čuva naš optimizam. Tako oblikovana priča i njezine poruke, za razliku od relativističke ili skeptične priče, tek je priča s jednim navodno sretnim završetkom.

Zaključna tvrdnja o istini kao sporednom proizvodu. Nema sumnje da sva tri modela podržavaju skeptične zaključke o "objektivnom znanju", osim ako "objektivnim znanjem" ubuduće ne želimo zvati "relativno znanje" i "relativnu istinu", ili pak neki "natkriveni" zbroj pojedinačnih radnji i uvjerenja. Ali ako su navedeni modeli dobre analogije za proizvodnju znanja, onda treba reći i više od toga. Iz navedenih modela proizlazi da je *istina* tek *sporedni proizvod znanstvene i kulturne djelatnosti*. Naime nijedan navedeni model, uključujući i Popperovu formulu rasta znanja, ne proizvodi istinita vjerovanja

zato što je subjekt, njihov tvorac, uvjeren u njihovu istinitost, ispravnost, valjanost, primjerenost i sl. Ako ona nije posljedica subjektivne intencije da se shvati ili stvori istinito vjerovanje, onda je "dohvaćanje" istine, tj. podudaranje stvarnosti i uvjerenja, moguće samo kao sporedni proizvod ljudskih aktivnosti. Na taj način tvrdnja o neznanju dobija svoj korolar: "Ljudi nikada ne znaju što čine, ali katkada se njihov čin ili spoznaja *slučajno* može poklopiti s istinom." Poklapanje te subjektivne spoznaje ili namjere s objektivnim znanjem (na nekoj višoj razini) sporedna je ili usputna posljedica ljudskih djela i uvjerenja.

Postoje stanja koja ne mogu biti dosegnuta voljom. Ona se mogu postići, ali ne namjerno. Ja mogu htjeti bilo što, ali stanje koje želimo postići, ne može biti postignuto samim htijenjem. To je definicija sporednog, nenamjeravanog proizvoda³⁵. Ali, je li težnja k istini jedno takvo stanje? ^inilo se, da je Popper izvorno davao negativan odgovor na to pitanje, s obzirom da je vjerojatnije kako će težnja k istini rezultirati istinitim izjavama. Suprotno tome, odbacivanje težnje k istini, bilo je opasno zlo. Premda se čini da je Popper skeptičan prema nominalnoj vrijednosti znanstvenikovih namjera, po njegovom smo mišljenju ipak bili moralno obavezni težiti k istini. Unatoč tomu on je tvrdio: "Ne postoji metoda za otkrivanje znanstvene teorije. Ne postoji metoda za potvrdu istinitosti znanstvene hipoteze. Ne postoji metoda kojom ćemo utvrditi je li hipoteza "vjerojatna", ili "vjerojatno istinita", kaže Popper.³⁶

Modeli stjecanja objektivnog znanja i analogije koje predlaže Popper pokazale su nam da upravo vanjski faktori (okolina, tržište, društvena procjena i sl.) igraju prevladavajuću ulogu u znanstvenoj procjeni teorija. S obzirom da svatko ima predrasude, da ništa nije izuzeto od kritike, s obzirom da ne postoji vječna istina nego samo ona koja je vezana uz prijateljsku/neprijateljsku zajednicu znanstvenika, da nema mjesta za robinzonske znanstvenike, da su biološka i ekonomska rješenja koja predlažu i iskušavaju prirodne vrste i tržišni subjekti samo uvjetna (uvjetima uvjetovana), moramo se priključiti procjeniteljima, potrošačima i okruženju kao jedinom kriteriju objektivne ili objektivnije procjene. Robinzonovski slučaj pokazuje da ne postoji pravovaljano "nezavisno" rasuđivanje, da nema "uputa iznutra" bez "uputa izvana".

Sociolozi znanja predložili su neku vrst terapije za intelektualce. Ona se sastojala od volje da čovjek postane objektivan i nepristran, da se stavi u poziciju s koje će moći postići objektivnost i istinitost. Popper je bio u pravu, to je bila nemoguća želja. Priželjkivanje istinitosti nije preduvjet da je dosegnemo. Ali upravo je zato istinitost sporedni proizvod znanstvene djelatnosti. Upravo zato navedeni modeli stvaraju relativističke posljedice.

³⁵ Ta je stanja vrlo dobro opisao Jon Elster u svom djelu *Sour Grapes*, Cambridge University Press.

³⁶ *Realism and the Aim of Science*, Routledge, London, 1983:6

Zaključak je dakle slijedeći: pretpostavimo li zajedno s Popperom da je postizanje istine društveni čin prijateljsko-neprijateljske zajednice istraživača, nadalje, pretpostavimo li da psihološka mjerila - izvjesnost i htijenje da se postigne istinita spoznaja ne utječu na to postizanje, pretpostavimo li da je rast znanja poput tržišnog mehanizma ili procesa prirodne selekcije, tada istinitost postaje sporedni proizvod znanstvene djelatnosti. Pogrešne tvrdnje, teorije, loša prirodna adaptacija organizma itd. mogu biti presudniji faktori u napredovanju znanja od navodno istinitih teorija i pravilnih rješenja koja iz raznih razloga nisu bila testirana. Tada između istinitih i pogrešnih rješenja nema bitne razlike - oba su tipa samo nagađanja koja u procesu rasta znanja mogu imati identičan utjecaj.

IV poglavlje

Koliko ima svjetova? Popper i treći svijet

U jednoj prepirci prije desetak godina tvrdio sam kako Descartesov *res cogitans* i *cogitationes* nisu psihološke tvorevine. Zna li netko za njih ili ne, bio on njih svjestan ili ne, potpuno je irelevantna stvar. One postoje nezavisno od našeg znanja i volje i u tom su smislu *res*, nešto supstancijalno i postojeće. Kada bi bilo drukčije, kada bi one ovisile samo o tome jesmo li svjesni nekog sadržaja misli, bile bi samo akcidencije našeg psihološkog stanja. Međutim, tada bismo uz materijalni svijet i svijet psiholoških stanja, u Descartesovu ontologiju morali ubaciti treći svijet, svijet objektivnih tvorevina misli, svijet hipostaza, ili bismo pak za svijet psiholoških stanja trebali naći novo ime. No, tema ove rasprave nije Descartesova ontologija i primjerenost njezine interpretacije. Tema je Popperova koncepcija triju svjetova koja pokušava opravdati moju tadašnju tvrdnju da sadržaji misli postoje nezavisno od psihičkih procesa mišljenja.

Popperova se koncepcija triju svjetova danas, dvadesetak godina od njene prve elaboracije, uvriježila ne samo među filozofima; ona je postala standardna tema u psihologiji (Eccles), lingvistici (Carr), matematici, biologiji (Watkins) pa čak i u sociologiji (Bloor) i literarnoj kritici (DeSalvo). Koncepcija triju svjetova svoju popularnost stječe prvenstveno zahvaljujući popularnosti Karla Poppera, a ne svojom originalnošću. Nju su naime pred stotinjak godina izložili i predložili Gottlob Frege i Bernard Bolzano, a u raznim ontološkim koncepcijama prisutna je pod različitim imenima još od Platonovih vremena. Njena je važnost nesumnjiva, jer pokušava dati odgovore na ontološka pitanja koja se provlače kroz cijelu povijest filozofije: kako je sazdan svijet? i kako znamo da naša spoznaja svijeta odgovara njegovoj strukturi?

Popper je koncepciju triju svjetova prvi put izložio na Trećem internacionalnom kongresu za logiku, metodologiju i filozofiju znanosti, 25. kolovoza 1967. Referat je objavljen u prilogama Kongresa, a potom i u Popperovoj knjizi *Objective Knowledge* pod naslovom "Epistemologija bez spoznajnog subjekta". U istoj knjizi objavljen je i drugi referat pod naslovom "O teoriji objektivnog duha". Prvi članak započinje sljedećim riječima: "One koji su čuli za moj neprijateljski stav prema Platonu i Hegelu zacijelo ću izazvati naslovima "Teorija platoničkog svijeta" ili "Teorija objektivnog duha". Glavna je tema ovog predavanja ono što često u nedostatku boljeg imena nazivam "trećim svijetom". Kako bih objasnio ovaj izraz, pri čemu riječi "svijet" ili "univerzum" ne smijemo shvaćati preozbiljno, reći ću da možemo razlikovati slijedeća tri svijeta ili univerzuma: prvo, svijet fizikalnih objekata ili stanja, drugo, svijet svjesnih ili mentalnih stanja, ili možda sposobnosti za djelovanje, i treće, svijet objektivnih sadržaja misli, naročito znanstvenih, poetskih misli ili djela umjetnosti... Ne mislim i ne tvrdim da svjetove ne možemo pobrojati drukčije; možda ih uopće ne možemo pobrojati. Mogli bismo, osim

toga, razlikovati i više od tri svijeta. Pojam "treći svijet" samo je konvencionalna stvar... Stanovnici mog trećeg svijeta su teoretski sistemi; no isto tako važni stanovnici su i problemi i problemske situacije. Tvrdim također da su najvažniji stanovnici tog svijeta kritički argumenti ili ono što po analogiji s fizikalnim ili svjesnim stanjima možemo nazvati - stanjima rasprave ili stanjima kritičkog argumenta; pored njih tu su naravno i sadržaji časopisa, knjiga i knjižnica."

Kao dokaz o postojanju trećeg svijeta Popper odmah potom navodi dva eksperimenta. Zamislimo, kaže Popper, da se svi strojevi i sva oruđa unište, da se uništi sve ono što smo naučili uključujući i naše znanje o strojevima i oruđima kao i naše znanje kako se ona koriste. Zamislimo, međutim, da u tom općem uništenju opstanu knjižnice i naša sposobnost učenja. Jasno je, nakon mnogo truda svijet bi ponovno profunkcionirao. U drugom eksperimentu pored strojeva i oruđa, uništene su i knjižnice. U tom slučaju međutim naša se civilizacija ne bi obnovila ni za mnogo tisućljeća.

Popper u spomenutom članku brani šest teza koje ćemo zasada samo izložiti: 1. tradicionalna epistemologija usredotočila se na drugi svijet, na znanje u subjektivnom smislu. Ono je po Popperovom mišljenju za proučavanje znanja irelevantno. 2. Za epistemologiju je važno proučavati probleme i problemske situacije nezavisno od njihovih nosilaca. 3. Objektivistička epistemologija koja proučava treći svijet može objasniti mnoge pojave drugog svijeta, ali obrnuto ne slijedi: epistemologija koja se temelji na proučavanju svijesti ne može objasniti same sadržaje problemskih situacija. 4. Treći je svijet prirodni proizvod čovjeka-životinje, usporediv sa paukovom mrežom. 5. Treći je svijet uglavnom autonoman, premda se na njega može djelovati i premda on može djelovati na nas. On je autonoman unatoč tome što je naš proizvod i unatoč tome što djeluje na nas. 6. Objektivno znanje raste upravo zbog naše interakcije s trećim svijetom. Postoji analogija između rasta znanja i biološkog rasta.

Asocijacije na Platona i Hegela su neizbježne. Pa ipak, platonička i hegelijanska teorija duhovnog svijeta dovoljno se razlikuju, stoga ostaje otvoreno je li Popperova teorija trećeg svijeta u stvari platonička, hegelijanska ili se od obiju razlikuje. U prvom slučaju, treći je svijet nenastao i neprolazan, on je svijet vječnih ideja nezavisnih od nas. U drugom slučaju, on je naš proizvod, on se postepeno, historijski ili biološki stvara i bitno je vezan za čovjekove sposobnosti stvaranja i objektiviranja vlastitih sposobnosti.

Knjige koje po Popperu pripadaju trećem svijetu, prvenstveno su materijalni predmeti za koje važe fizikalni zakoni. One su također predmeti koje čitamo i doživljavamo. One su stoga predmeti i prvog i drugog svijeta. Samo naša svijest može promatrati sadržaje knjiga nezavisno od njihovih stvoritelja, od fizikalne predmetnosti i od nas kao akcidentalnih korisnika tih sadržaja. Stoga je tvrdnja o tome da su knjige predmeti trećeg svijeta u najmanju ruku neprecizno formulirana. Prema Ecclesu treći se svijet "dekodira u prvom svijetu". Riječ je, kako Eccles kaže, o fizičkoj memoriji nefizičkih obje-

kata u trećem svijetu (Eccles, 1974). Knjige su, naime, bez obzira na svoj sadržaj ipak stvarni predmeti. Suočen s primjedbama navedene vrste, Popper (1974:1050) umnaža svijetove: "Nazovimo materijalizirani, uskladišteni dio trećeg svijeta 'svijetom 3.1.'" Isto tako, treba zamišljati i postojanje svijeta '3.2', svijeta svjesnih misli o stanovnicima trećeg svijeta, kao i svijet '3.3', koji Popper zove "svijetom sjena". "No čak i sjene postoje u fizičkom smislu, one se mogu fotografirati, mogu služiti kao upozorenje ili signal za životinju. Tvrdim da postoji taj svijet sjena. Dokaz: on putem svijeta 2 djeluje na svijet 1."

Premda intuitivno jasna i gotovo trivijalna, Popperova koncepcija tako postaje sve nerazumljivija. Prvo smo postulirali knjige kao predmete trećeg svijeta. Zatim, kada smo razmislili i sjetili se da su knjige također i fizički objekti, izmislili smo svijet 3.1. A onaj dio trećeg svijeta koji se ne iscrpljuje niti u fizikalnim karakteristikama svojih stanovnika, niti u psihološkim recepcijama, nazvali smo "svijetom sjena" koji, da stvar bude paradoksalnija, također postoji kao fizički i psihološki objekt. Popper stoga konzekventno mora tvrditi da postoji svijet '3.3.1' ili '3.3.2' i naposljetku reziduum '3.3.3.' Naravno, stvar može ići *ad infinitum*.

Zbog čega se Popper zapliće? Odgovor je jednostavan: on se ne želi odreći posebnog ontološkog statusa idealnih tvorevina. Bar za mene, taj status i nije sporan. Za postojanje logičkih zakona čini se da je potpuno irelevantno jesu li ih ljudi svjesni i postupaju li u skladu s njima. Poznaje li netko Platonovu filozofiju, nevažno je. Ona postoji. Što je onda sporno? Sporan je *način* postojanja problema i teorija, sporno je gdje ti objekti postoje i što mislimo kada kažemo da idealne tvorevine misli *postoje*; sporno je ukratko njegovo objašnjenje.

Razmotrimo jednu sličnu ontološku koncepciju, koja po mom mišljenju izlazi na kraj sa *ovim* problemom - koncepciju Nicolaia Hartmanna (1973, 1982). Postoji jedan jedinstveni svijet. U njemu zatičemo i kamenje i biljke i psihička stanja i društvene zakone i proizvode teoretskih sistema. Taj jedinstveni svijet u kojem zatičemo raznovrsne objekte opažamo i shvaćamo na različite načine. Kamenje i planete opažamo, a zakone koji vrijede za kamenje i planete stvaramo ili shvaćamo posredstvom razuma. Naše opažanje i shvaćanje svijeta ponekad ostavlja svijet nedirnutim, a ponekad djeluje na njega. Jedan dio svijeta, ili kako kaže Hartmann, stupanj, *res extensa*, direktno je opažljiv, dok je *res cogitans* "opažljiv" na sasvim različit način, unutrašnjim sagledavanjem. Svaki ontološki "stupanj" dijeli se na nove kategorijalne slojeve: anorganski i organski, i psihički i duhovni. Sada je analogija s Popperom gotovo potpuna. Umjesto tri, postoje doduše četiri "svijeta" ili "univerzuma", ali to je manje važno. Važna je razlika: četiri Hartmannova sloja ili Popperova "svijeta", za Hartmanna su samo *naše kategorijalne konstrukcije* kojima pokušavamo objasniti svijet predmetnosti. Drugim riječima, radi se o *spoznajnim* kategorijama. Ontički slojevi samo su provizorne ladice našeg kategorijalnog aparata. Skokovi među odjelitim slojevima ili "svijetovima" posljedica su kate-

gorijalne odjeljenosti kojima zahvaćamo postojeće jedinstvo svijeta ili bitka. To ne znači da i među predmetima ne postoje razlike u načinima postojanja, ali odgovaraju li one doista našem poimanju tih razlika, ostaje sasvim sporno. Hartmann ne dijeli prvo predmete i "stanovnike" po tipologiji svjetova (premda je to moguće), već prvo definira kategorije koje se primjenjuju u razumijevanju pojedinih aspekata predmetnosti. Za sve što postoji mogu se upotrijebiti kategorije jedinstva i raznolikosti, suglasnosti i protivnosti, suprotnosti i dimenzije, diskrecije i kontinuiteta, supstrata i relacije, elementa i sklopa, forme i materije, unutrašnjeg i vanjskog, determinacije i dependencije itd. Pored ovih "fundamentalnih kategorija", postoje regionalne kategorije. Kada ih je popisao (bez namjere da popis bude iscrpan), pokušava uspostaviti zakone koji važe za odnos kategorija: zakone slojevanja, zakone vraćanja, zakone preformulacije, zakone dependencije, zakone jakosti, zakone autonomije itd. Smisao tih zakona sastoji se u određivanju "količine" nezavisnosti jednog aspekta predmetnosti od drugog i količine međusobne materijalne ovisnosti.

Ukratko, kod Hartmanna se ne bi mogao pojaviti pseudo-problem "jesu li knjige ili umjetničke slike dijelovi prvog, drugog ili trećeg svijeta" ili "koji dio knjige pripada svijetu 3.1, 3.2. ili 3.3" zbog toga što je otpočetak jasno da naša spoznaja stvari nije identična samim stvarima, odnosno da naša spoznaja segmentira predmetnost prema tipovima kategorija koje upotrebljava u njenom razumijevanju i objašnjenju. Kod Poppera je ta osnovna razlika zamagljena. On želi govoriti o tri svijeta kao o ontološki odjelitim predmetnostima, no unatoč tome "svijet" je metafora. Nije psihički svijet odijeljen od fizičkog ontološki, već spoznajnoteoretski. Nije svijet "duha" odijeljen od psihičkog svijeta "po sebi", već zbog toga što ga promatramo na drukčiji način, pomoću drukčijeg sklopa kategorija. Naravno da smo prirodno skloni takve perspektive promatranja hipostazirati i pripisati im ontološku odjelitost, ali to je samo manira govora ili konvencija, sklonost da na najjednostavniji i najekonomičniji način označimo onaj dio predmetnosti koji želimo objasniti. Isto je tako jasno, da zbog toga što upotrebljavamo sasvim različite kategorije i mehanizme "opažanja" prilikom rješavanja matematičkih zadataka i objašnjenja nastanka čovjeka objektima želimo pripisati različit način postojanja. To je i opravdano, jer nema načina da ustanovimo što su i kako su sazdane stvari same po sebi, pa je jedina mogućnost da im pripišemo onaj način postojanja koji je primjeren našem spoznajno-kategorijalnom aparatu. Da upotrijebimo lingvističke pojmove: deskripcija, tj. referens broja 3 bit će različit promatramo li ga u sklopu idealnih tvorevina misli (u matematici) ili u opisu "tri krave", u kojem slučaju se radi o nečem sasvim realnom. Ovisno o tome što objašnjavamo, upotrijebit ćemo različite kategorije kako bismo dali točnu deskripciju onoga što želimo objasniti.

U tome nema ništa neobično. Pretpostavljam da je Popper mislio upravo na tu spoznajno-kategorijalnu odjelitost kada je govorio o *autonomiji* triju svjetova. Na jednom mjestu u svojoj intelektualnoj autobiografiji (1979:264) Popper govori upravo na taj način: "Kada mislim na neku sliku koju dobro poznajem, moram se možda potruditi da

je duhovno predočim. Mogu razlikovati a. stvarnu sliku, b. proces predočivanja koji zahtijeva napor i c. više ili manje uspješan rezultat, tj. predočenu sliku. Jasno je da predočena slika c. isto kao i b. pripada drugom svijetu a ne trećem. Ali o c. mogu izreći stvari koje su analogne odnosima između sudova... Ta misao, to nešto, što možda još nisam jasno shvatio i za što još nisam sasvim siguran jesam li to doista shvatio prije nego li sam ga opisao ili jezički formulirao, to da ga kritički s raznih strana mogu promatrati - to nešto je upravo misao u objektivnom smislu, objekt trećeg svijeta koji želim shvatiti." Primjer sa slikom dobro pokazuje kako se radi o našoj *spoznajnoj usmjerenosti* koja odjeljuje aspekte realnog predmeta. *Aspekti* realnog predmeta ovise o našoj spoznaji, ili kako bi Hartmann rekao, oni se realnog predmeta ne tiču. To međutim ne znači da mi *aspekte* ne možemo smatrati predmetima daljnjeg spoznavanja. U tom slučaju spoznaja postaje idealni predmet, koji traži drukčiji tip objašnjenja ili opisa nego li je to slučaj s realnima. Takav tip usmjerenosti, intencije, Hartmann naziva izvrnutom (*intentiono obliqua*).

Popper je svoju koncepciju, međutim, zamišljao drukčije. Za njega je *realno* postojanje idealnih objekata neka vrsta aksioma. U daljnjem tekstu vidjet ćemo zbog čega je ova misao za njega od velike važnosti. On kaže "ja sam postao realist s obzirom na treći svijet, svijet problema, teorija i kritičkih argumenata... došao sam napokon do zaključka da su njegovi stanovnici realni, stvarni, toliko realni i toliko stvarni kao i fizički stolovi i stolice" (1979:267). Realisti u pogledu univerzalija obično se nazivaju idealistima. Radi se očito o varijanti platonizma.

Platonistička koncepcija "realnog" svijeta nesumnjivo je trn u oku empiristima. Argumenti koji se koriste u napadu na tu koncepciju standardni su napadi na idealizam. U Quineovom članku "O tome što jest" (1961) problematizira se riječ "postojanje". On tvrdi da zbrka nastaje kada svakom "imenu" pripišemo egzistenciju, jer se tako naša ontologija prenapučuje. U normalnim okolnostima ipak želimo zadržati razliku između doista postojećeg i opisa postojećeg prilikom kojeg upotrebljavamo imena. Drugim riječima, ne postoje imena, već samo instance imena koje želimo opisati. Kritičar Popperova trećeg svijeta Rolin Church (1984:11) kaže: "Filozofi taj tip pogreške nazivaju 'zamjenom tipa i instance'. Grubo rečeno, ova pogreška svodi se na to da neko univerzalno ime, "crveno", "stolica", "žena", koje označava određeni tip objekta upotrebljavamo kao da, poput osobnog imena, označava specifičnu individuu. Recimo riječ "žena" označava određeni tip ljudskog bića koja se odnosi na sve žene na svijetu. Ime "Louise DeSalvo" označava određenu ženu koja je instanca tipa "žena"." Bila bi međutim pogreška kada bismo dokazivali da zato što riječ "žena" može označavati, ona zbog toga mora imenovati neku vanprostornu arhetipsku ženu koje je Louise DeSalvo samo kopija. Isto tako, oznake poput "teorija trećeg svijeta" i "Popper o području literarne kritike" nisu nužno imena za neku pojedinačnu stvar u trećem svijetu nezavisnu od duha. Svako od njih označava određen tip informacijske strukture čije pojedine instance mogu egzistirati u glavama različitih ljudi. Kada su instance dovoljno slične, po-

jedinci koji ih "nose" mogu apstrahirati instance od prostorno vremenskog postojanja, i praviti se kao da su samo kopije nekih prototipova nezavisnih od misli. No to je samo socijalno korisna fikcija: ona se slama kada je ljudi počnu uzimati previše doslovno i kada tim zamišljenim objektima trećeg svijeta počinju druge lupati po glavi.

Razmotrimo još jedan sličan tip napada na Popperovu ontološku koncepciju. Radi se o problemu redukcionizma i emergentizma. Prva varijanta takve kritike je fizikalistička. Ona kaže da psihička stanja ne mogu biti autonomna, jer duh (duša ili nešto slično) bez tijela ne bi postojao. Stoga duh nije ontološki autonoman. On može biti kategorijalno autonoman u gorenavedenom smislu, ali to je samo "manira govora". Psihologistički napad je sličan. Proizvodi autonomnog trećeg svijeta su, kako kaže i sam Popper, stvoreni. Stoga su prvo morali biti u nečijoj glavi. Ontološki, oni su stoga zavisni od svojih stvoritelja, jer bez njih ne bi bilo ni tzv. autonomije tih proizvoda.

Pa ipak, u čemu je snaga te intuicije, da stanoviti predmeti, naročito predmeti misli i teorijski sistemi imaju poseban, autonoman način postojanja? Kako onda objasniti tezu dependencije? Kada bi autonomija i uzajamna zavisnost bile isključivo ontološke prirode, onda bi teze bile proturječne. Nešto može biti ili autonomno ili neautonomno. Djeluje li svijet 3 na nas ili mi na njega, on nije autonoman. Međutim, važe li za njega kategorije koje nemaju veze s našom recepcijom ili stvaranjem, s njegovom percipiranom egzistencijom, on jest kategorijalno autonoman, a ontološki zavisan. Taj kategorijalni Novum, kako kaže Hartmann, određuje dakako tip egzistencije predmeta, ali ne u potpunosti, jer za predmet trećeg svijeta, pored novih kategorija, važe i kategorije ostalih slojeva ili "svjetova", kao uostalom i fundamentalne kategorije.

Problem koji želim uvesti u igru je *problem redukcije i emergencije*. Za fizikaliste, psihologe i biologiste, predmete koje želimo objasniti (recimo, autonomiju nekog kritičkog argumenta) moramo objašnjavati pozivanjem na jedinice njihove izgradnje. Recimo, jezik (koji je po Popperu također ekskluzivni stanovnik trećeg svijeta), treba objasniti pomoću gena, neurona, dispozicija da se upotrebljavaju glasnice itd, tj. pomoću onoga što stvara mogućnost da se govori. Isto je i s teorijama. Njih treba objasniti pomoću ontološki danih faktora koji omogućavaju da stvaramo pojmove, da ih pomoću mehanizama percepcije i vezivanja jezičkih i osjetilnih dispozicija vezemo u rečenice i teorije. Tim mehanizmom reduciramo raznolike i "bogate" fenomene na jednostavnije. Sada ujedno vidimo zbog čega koncepcija trećega svijeta stvara problem i za odnos duha i tijela i za problem slobode: ako se raznorodni fenomeni mogu reducirati na fizikalno-kauzalne, ili čak biološke, onda s njima nestaje mogućnost odjeljenosti drugog svijeta, a s tim u vezi i mogućnost "slobodnog odlučivanja".

Popper bez sumnje zastupa emergenciju. On smatra da se pojave višeg reda, kao što su psihičke, a ponajviše pojave predmeta trećeg svijeta, ne mogu objasniti pozivanjem na fizikalne i biološke zakone. Za njega je ta postavka, tako reći, ideološka premissa, koju

brani u gotovo svim svojim djelima³⁷, a ponajbolje u djelu *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. Premda pitanje determinizam-indeterminizam nije tema ovog članka, mislim da je obrana indeterminizma ključ za obranu Popperova trećeg svijeta, kao i za obranu moje gornje teze o različitim objašnjenjima intuitivne autonomije trećeg svijeta. Evo jednog karakterističnog Popperovog odlomka: "Osobno smatram da je doktrina indeterminizma istinita, i da je determinizam potpuno bez osnova. Jedan od najvažnijih razloga za to moje uvjerenje je intuitivni argument prema kojem stvaranje novog djela kao što je Mozartova sinfonija u g molu ne može predvidjeti u svim njenim detaljima niti fizičar, niti psiholog koji detaljno proučava Mozartovo tijelo, naročito njegov mozak ili njegovu fizičku okolinu. Stav koji bi tomu proturječio bio bi apsurdan; bilo kako bilo, čini se očitim da je vrlo teško stvoriti argumente njemu u prilog; trenutačno ne postoji ništa osim kvazi-religiozne predrasude što bi ga podržalo ili pak predrasude da se svemoćna znanost na neki način približava, makar samo u principu, božanstvenoj svemoći." (Popper, 1988:41)

Raspravljajući o trećem svijetu, u svojim "Odgovorima kritičarima" (Schilpp, 1974:1054-59), Popper raspravlja i problemu redukcije i determinizma na sljedeći način. Veza među tim problemima je jasna: ako je svijet determiniran, i ako znanost reducira fenomene višeg reda na fizikalne (ili neke druge) zakone, koncepcija autonomije trećeg svijeta bit će promašena. Indeterminizam nije dovoljan: da bismo razumjeli ljudsku slobodu potrebno nam je više od toga; potrebna nam je otvorenost prvog svijeta prema drugome, otvorenost drugoga svijeta prema trećem te autonomna i bitna otvorenost trećeg svijeta, svijeta proizvoda ljudskog duha, naročito ljudskog znanja. Popper (1979) misli da zadatak redukcije nije neizvediv, premda je malo vjerojatan, no Popperov učenik Watkins (Schilpp, 1974:1:380) smatra da iz "jedinstva Popperove misli" proizlazi da "taj redukcionistički program redukcije duha na tijelo *ne može* biti izvediv". Naposljetku, Popper se složio: kako ne bi ugrozio svoj treći svijet, on mora smatrati redukcionizam neizvedivim.

Drugi je tip objašnjenja autonomije trećeg (kao i drugog) svijeta emergencija. Ovdje valja ukazati na jednu pogrešku: antiredukcionisti ne moraju postulirati neke neobjašnjive entitete kako bi objasnili pojave višeg reda (recimo psihološke). Svijet može biti jedinstven, čak i jednoličan, ali se zbog toga ne moraju upotrebljavati jednolična objašnjenja. Drugim riječima, ako za objašnjenje psiholoških stanja koristimo nefizikalistički, antiredukcionistički kategorijalni aparat, to ne znači da takva upotreba kategorija podrazumijeva i ontološko postuliranje različitih entiteta, premda je to najčešće slučaj. Drugi, antiredukcionistički tip objašnjenja sastoji se u tome da objašnjavamo pojave višeg reda pomoću njima svojstvenih kategorija.

Church tvrdi da ideju o nezavisnom postojanju objekata ne treba shvaćati previše doslovno. Ali što znači shvaćati stvari *previše doslovno*? Ne može li idealist na primjer

37 Posebno u djelima *The Open Universe*, Hutchinson, London, 1988; *The Self and Its Brain*, Routledge and Kegan Paul, London 1993. i *Knowledge and the Body-Mind Problem*, Routledge, London 1994.

uzvratiti da njegov protivnik shvaća riječ "postojanje" *previše doslovno*? Ne koriste li se u znanosti teoretski opisi za neopažene fenomene (kvarkovi, šarmovi, spinovi, magnetska polja i sl.) *isuvviše doslovno*, tj. ne pripisuje li im se egzistencija na isti način kao i predmetima trećeg svijeta? Premda se ne slažem u potpunosti s iznesenim realističkim primjedbama, one omogućavaju jednu interpretaciju trećeg svijeta koja mi se čini prihvatljivom. Umjesto da se poriče nezavisno postojanje objektivnih sadržaja misli, njihovom postojanju treba dati adekvatnu, sekulariziranu interpretaciju. Odmah dodajem: radi se o socijalnoj interpretaciji objektivnosti. Church, kao i socijalni interpretator Poppera, David Bloor (1983) slažu se da je hipostaziranje objekata trećeg svijeta "socijalno korisna fikcija".

Prema Blooru nema smisla opovrgavati "nezavisno postojanje" sadržaja misli. Radi se samo o tome kako ih objasniti. Hipostaze sadržaja misli, teorija, kritičkih argumenata, umjetničkih djela i sl. ne objašnjavaju postojanje tih sadržaja, one ih postuliraju (u tome se i sastoji hipostaziranje). Bloorova intencija u interpretaciji Popperova trećeg svijeta jest pokušaj njegove "demistifikacije". "U stvari Popperovu teoriju možemo gotovo mehanički transformirati... tako da "treći svijet" svaki put zamjenjujemo sa "socijalni svijet". Popper nam na primjer kaže da se "aktivnost razumijevanja u biti sastoji u manipulaciji objektima trećeg svijeta". To pretvaramo u tvrdnju da se naše intelektualne operacije koriste socijalno danim kategorijama i značenja koje su nam svima zajedničke. On kaže da je naš subjektivni život usidren u trećem svijetu. To postaje tvrdnja da je naš subjektivni život usidren u socijalnom svijetu koji se sastoji u refleksiji (responses) socijalnih zbivanja i njihovih značenja. Popper također kaže da i sama naša humanost proizlazi iz odnosa prema trećem svijetu. To se naravno pretvara u prihvatljivu tvrdnju da naša humanost proizlazi iz sudjelovanja u društvu i kulturi. Ali ne želim nabrajati primjere. Već sada možete vidjeti, kada transformiramo njegove tvrdnje ne gubimo njihov smisao. Mi zadržavamo njihovu istinosnu vrijednost, pri čemu one istovremeno postaju dostupnije i razumljivije. Sve to podržava moju tezu da je socijalni svijet ono o čemu Popper doista govori." (Bloor, 1983:233).

Time postaje razumljiviji i odnos autonomije i dependencije. Socijalni svijet, koji je tako postao treći svijet, autonoman je spram naše predodžbe o njima, ali isto tako on djeluje na nas, kao što mi djelujemo na njega. Isto vrijedi i za odnos prema fizičkom svijetu. Isto tako postaje razumljiva Popperova teza o epistemologiji bez spoznajnog subjekta. "Ako je treći svijet društveni svijet, onda se objektivno znanje odnosi na nešto što možemo nazvati stanjem u disciplini, ili stanjem kulture u nekom vremenu. Nikad ne bismo rekli da se fizika kao disciplina odnosi na nešto što pojedini fizičar zna. Riječ "fizika" odnosi se na cijeli korpus standarda, konvencija, paradigmi, prihvaćenih rezultata i procedura kojima se skupina po imenu "fizičari" priklanja. To je svojstvo kolektiviteta ili uloge. Kako klasa fizičara nije sama fizičar, i kako nema nikakvo svojstvo osobnosti ili nadindividualnog ega, ona nije spoznavajući subjekt" (Bloor, 1983:232). Ali, kako onda objasniti predezistenciju implikacija koje sadržaji misli donose sa sobom? Jer

Popper, poput Platona, tvrdi da implikacije pojedinih sadržaja postoje oduvijek (što se svodi na tezu autonomije). Bloor odgovara da niti koncepcija trećeg svijeta ne objašnjava kako to implikacije sadržaja misli postoje "oduvijek"; naprotiv, ona samo bilježi pojave pojedinih implikacija. Mi ne znamo vidimo li intelektualne objekte doista onakvima kakvi oni jesu. Stoga umjesto "razotkrivanja" implikacija treba govoriti o njihovom stvaranju. Premda se Bloor ne poziva na Hegela, očito je da sekularizirana verzija trećeg svijeta više odgovara koncepciji "objektivnog" ili "objektivirajućeg" duha, negoli platoničkim idejama. Određene implikacije (interpretacije) "stupaju na historijsko tlo". One su možda sadržane u ideji "*an sich*", ali ne postoje dok se ne razotkriju tj. stvore. Na taj način, ukratko, Bloorova "sociologija trećega svijeta" postaje identična uvriježenoj dvoznačnosti njemačke filozofije: dvoznačnosti duhovnog i društvenog bitka.

Popper se nikada nije izjasnio o takvoj interpretaciji trećeg svijeta. Ali da mu ona ne bi trebala biti potpuno strana, pored eksplicitnog spominjanja Hegela, govori i još jedan niz problema vezanih uz koncepciju trećeg svijeta: evolucija spoznaje. Treći svijet trebao je predstavljati svojevrsnu analogiju prirodnog svijeta u svijetu ideja. Teorije su poput organizama, one metodom pokušaja-pogreške reagiraju na problemske sadržaje okoline. Ta je reakcija ujedno prilagodba organizma (platoničke ideje) specifičnim uvjetima. Neke teorije izumiru jer se ne prilagođavaju novonastaloj problemskoj situaciji, a opstaju one vrste (teorije) koje u reakciji na okolinu (problemsku situaciju) razvijaju sasvim specifična, selektivna, hrabra obilježja. Evolucija je tako kretanje prema sve specifičnijim i složenijim reakcijama na objektivne situacije. Organizmima, kao i teorijama, pogrešna rješenja služe kao putokazi koje smjerove ne bi trebalo ponovno pokušavati.

Ali, ne ugrožava li se time ideja autonomije trećeg svijeta? Dok u biološkoj evoluciji neprilagođene vrste propadaju, u Popperovom trećem svijetu i pogrešna rješenja egzistiraju paralelno s dobro prilagođenima. Kako po pretpostavci i organizmi znaju da iskušana i propala rješenja više ne treba pokušavati aktualizirati, tako se i rast znanja sastoji od negativnih izvjesnosti: mi znamo zašto neka teorija nije dovoljno specifično odgovorila na problemsku situaciju. Ali ne postoji nikakav razlog da modificirani elementi propalih rješenja ne budu upotrebljeni u nekoj novoj situaciji. Drugim riječima, ni propali pokušaji nisu sasvim izbačeni iz igre. Biološka nam evolucija pokazuje, recimo u slučaju gena za srpastu anemiju, da ista rješenja mogu biti dobro prilagođena, svrsishodna, u jednoj situaciji, a štetna u nekoj drugoj (Dobzhanski 1982:174). U tom smislu i pogrešna i dobro prilagođena rješenja paralelno postoje kao mogući odgovori na zamišljene, nove problemske situacije. Tako je skup svih mogućih reakcija uvijek sposoban za novu aktualizaciju, ovisno o datoj okolini. Stoga je taj skup rješenja objekt trećeg svijeta. On je nezavisan od tipova upotrebe pojedinačnih rješenja. Ima smisla govoriti o neaktualiziranim rješenjima i o autonomiji problemske situacije na koju se može reagirati različitim rješenjima.

Po mom je mišljenju vrlo problematično koliko je predloženi teoretski model analogan biološkoj evoluciji, odnosno može li biološka evolucija poslužiti kao potpora trećem svijetu. To se najbolje vidi problematizacijom dependencije svjetova. Popper tvrdi da treći svijet povratno djeluje na drugi i putem njega na prvi. Darwinizam ne tvrdi ništa slično. On strogo razlikuje relativno nepromjenljive sadržaje okoline, i biološke varijacije odgovora na njih. Nadalje, u Popperovoj koncepciji evolucione spoznajne teorije kvantiteta neke populacije, tj. analogno, broj zastupnika jedne teorije ne igra nikakvu ulogu. U racionalnom postupanju jedna je falsifikacija teorije dovoljna za njeno odbacivanje. Masa zastupnika jednog rješenja ne određuje njen objektivni značaj. Nasuprot tome u darvinističkoj teoriji evolucije brojnost populacije (i nosilaca određenog genetskog "rješenja") vrlo je bitna jer određuje varijabilitet i shodno tome šanse za opstanak. Popper bi mogao uskladiti svoju teoriju tako da odgovara darvinizmu. (To su, po mom mišljenju, učinili njegovi nastavljači, u prvom redu Kuhn i Lakatos). Ali, takva prilagodba opovrgavala bi Popperove teze o objektivnosti spoznaje, racionalnosti falsifikacionizma i td.

Međutim, evoluciona je spoznajna teorija danas *en vogue* isto kao i koncepcija triju svjetova. Razmotrimo tu teorijsku vezu još jednom. U spisu "Što je dijalektika", Popper se ponovno poziva na Hegela i premda ne bira riječi u napadu na njega, ipak tvrdi kako je njegova metoda nagađanja i opovrgavanja u biti dijalektička. "...(R)azvoj misli kreće se na dijalektički način" (1972b:313). Ali za razliku od Hegelove sinteze, Popperova dijalektika, ili kako će on to radije nazivati - evolucija spoznaje, nema sintetičkog člana. Opozicija hipoteza ili teorija naime završava odbacivanjem pogrešne. Znanje raste sa znanjem o pogrešnim, nevaljanim, nekorisnim pokušajima. Pogrešne ili pogrešno adaptirane hipoteze propadaju. U tome je svakako razlika. No, kako smo vidjeli, pogrešne hipoteze ne propadaju zauvijek. Treći svijet sastoji se i od pogrešnih teorija jednako kao i od navodno istinitih. (Ustvari, uopće nema smisla povezivati "istinitost" s "adaptacijom"). Nema jednom-za-svagda gotovih istina. Teorije su samo bolji ili lošiji pokušaji odgovora na postavljene probleme. I nema nikakve garancije, niti ikakvih razloga da jednom isprobano "pogrešno" rješenje opet ne bude ubačeno u igru. Poput genetskih kombinacija, teorije se adaptiraju postojećem problemskom tlu. Ali i neaktualizirane kombinacije tvore treći svijet. Stoga, unatoč Popperovom protivljenju, ima smisla govoriti o *totalitetu* kombinacija u trećem svijetu, o svojevrsnom univerzumu ili *sintezi*.

Osim toga, ideje, teorije, hipoteze nisu jednako prilagođene. @eli li evoluciona spoznajna teorija adekvatno opisati postojeće stanje, teoretsku problemsku situaciju, ili jednostavnije, povijesno korištenje ideja, ona mora priznati da iz skupa *svih* kombinacija valja izabrati samo neke, one najspecifičnije. I taj skup podobnih kombinacija je Hegelova *relativna* sinteza. I ta se ideja ubrzo sekularizirala. Kuhn je taj splet podobnih kombinacija nazvao "paradigmom" ili "disciplinarnom matricom", socijalno podobnim, prilagođenim kodom. On se sukobljava sa suprotstavljenim kodom tek u vremenima

znanstvenih revolucija, koje u evoluciji nemaju direktni pandan (osim ako ne postuliramo, protiv Darwina, da se vrste rađaju skokovito).

Popper bi ovu poteškoću (Hegelova antitetičko-sintetička dijalektika ili jednolinearna, neskokovita evolucija) mogao izbjeći kada bi njegov treći svijet nastanjivale samo istinite teorije ili ispravna rješenja. Povijest, ili rast znanja, tada bi bile samo aktualizacije nečega po sebi. No, tada bi problemi izgubili svoju samostalnost, autonomiju spram recepcije (u drugom svijetu), odnosno u socijalnoj interpretaciji, nezavisnost od njihovih nosilaca. Tu vrstu dijalektičnosti, koliko mi je poznato, Popper nikada nije prihvatio. Štoviše, taj *esencijalizam* on je vrlo oštro kritizirao. Ali ako postoji autonomni svijet problema i teorijskih konstrukcija, i pored toga svijet podobnih, prilagođenih konstrukcija koje se upotrebljavaju u zavisnosti od problemske situacije, onda je predložena dijalektičnost "an sich" i "fuer sich" bar načelno prihvatljiva, ako ne i točna slika Popperova trećeg svijeta.

I ovdje Popper koristi dvoznačnost autonomije i interakcije. Znanje raste zbog odnosa prema problemskim situacijama koje mijenjamo mi, nosioci ideja. Pa ipak, i razvoj znanja, i same ideje koje se koriste postoje nezavisno. Opis platoničkog svijeta ideja i hegelijansko i darvinističko kretanje ideja, u sebi su proturječni³⁸. Evolucija spoznaje nastaje u *poimanju* nezavisnih sadržaja misli, autonomnih entiteta trećeg svijeta. Evolucija nastaje spoznajom, tj. korištenjem predodžbi ontološki predegzistirajućih entiteta. No, tada nastaje novi problem: kojem svijetu pripada evolucija? Drugom? Trećem? Trebalo bi reći drugom, jer se radi o *našem* (psihološkom) poimanju trećeg svijeta, ili hegelijanski, o objektiviranju "po sebi postojećeg". Upravo taj odgovor Popper ne priznaje. Smjenjivanje teorija metodom nagađanja i opovrgavanja trebala je za Poppera biti slika metodološke norme racionalnog postupanja, a ne realnog historijskog ili evolutivnog zbivanja. S druge strane ona je također koncepcija, koja *per definitionem* pripada trećem svijetu. Tako na kraju imamo brojne tipove stanovnika trećeg svijeta. "Za treći svijet (Popper) ima više kandidata nego što bi htio" (Schaeffer, 1982:147).

Rješenje, gotovo kompatibilno s realizmom Quinea i Churcha jest da hipostaze trećeg svijeta, po Bloorovoj uputi, interpretiramo kao socijalne činjenice. I autonomija i dependencija bit će sačuvane. Vidjeli smo kako sekularizirana interpretacija trećeg svijeta čuva sva obilježja koncepcije. Samo će se morati priznati da tada autonomiju treba interpretirati kao nešto čemu *zajednica* ili "*zajednica istraživača*" daje objektivni status. Ili, hegelijanska povijest. To je cijena koju Popper nije htio platiti. Sekularizirano tumačenje obrazlaže sva obilježja koncepcije trećeg svijeta osim onog najvažnijeg, obilježja postojanja nezavisnog od ljudi uopće. U jednostavnu dihotomiju između realizma (prema kojem univerzalije ne postoje) - i sociološkog antirealizma, prema kojem su univerzalije socijalne činjenice, Popper ubacuje koncepciju kojoj ne želi priznati "dijalektičnost".

38 Lothar Schaeffer (1988:145) smatra da konflikt nije između platonizma i hegelijanizma već između Fregea s jedne i Platona i Hegela s druge strane.

V poglavlje

Misterij objektivnoga znanja

*Neposredno je iskustvo subjektivno i apsolutno... dok je objektivni svijet... nužno relativan...
Tko god želi postići apsolutno mora prihvatiti subjektivnost i egocentričnost, a koga god privla-
či objektivnost, mora se suočiti s problemom relativnosti.*

Hermann Weil

Godine 1988. kanadski filozof Fred Eidlin napisao je članak pod naslovom "Nije li Popper najbolji marksist". Među mnogim je filozofima, članak izazvao buru u čaši vode. Ta nije li Karl Popper, ponajveći filozof XX stoljeća, bio veliki kritičar Marxa i marksista? Nije li cijeloga života kritizirao utopizam, totalitarizam, i njihove lažne proroke? Nije li se svojevremeno oštro sukobio s Marxovim nastavljačima, kritičkim filozofima Frankfurtske škole, Adornom, Habermasom, Marcuseom i ostalima? Ali, ako u Popperovu klasičnom djelu "Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji" iz 1945. još nalazimo mjestimične pohvale na račun nekih tvrdnji Marxove filozofije i moguća potkrepljenja Eidlinove teze, današnji esej, kojemu bismo mogli dati sličan naslov, naime: "Nije li Popper najbolji hegelijanac", izazvat će pravi gnjev. Paralela je čini se, već na prvi pogled neumijesna. Dok za Marxa još postoje i dobre riječi, Popper nikada ne šteti Hegela. Hegel je za Poppera intelektualni zločinac, intelektualni izdajnik, pruski reacionar, totalitarist, a njegova je filozofija prema Popperu "najgora od svih apsurdnih i nevjerovatnih filozofskih teorija". Kakvog onda smisla ima postaviti pitanje "Nije li Popper najbolji hegelijanac"?

Dva aksioma Popperova kritičkog racionalizma mogla bi objasniti smisao toga pitanja. Prvo, kaže Popper, nikada ne vjerujte riječima filozofa i znanstvenika: oni imaju svoje interese i svoju perspektivu promatranja stvari. Ako je to točno, zašto ne bismo posumnjali i u Popperove ocjene Hegela? Drugo, kritički racionalizam priznaje, i od nas zahtijeva da prihvatimo načelo prema kojemu nikada ne možemo ništa pouzdano znati. Sokratovo načelo "znam da ništa ne znam" vrlo se lako može primijeniti na kritički racionalizam. Ljudi gotovo nikada nisu svjesni posljedica određenih tvrdnji, stoga je zadatak kritičkoga mišljenja da istraži njihove nenamjeravane posljedice. Može se dakle dogoditi da su Popper i kritički racionalisti previdjeli neke bitne sličnosti vlastite filozofije i one najomraženije, hegelijanske. Upravo je to moja današnja teza. Osim toga, ne treba zaboraviti niti treće objašnjenje navedenoga povezivanja. Charles Stove je u svojoj knjizi o Popperu i njegovim nastavljačima pod naslovom *^etiri suvremena iracionalista*³⁹ tvrdio kako se Popperova strategija sastoji u uništavanju uspješnih riječi, odnosno u preuzimanju tuđih rezultata koje izražava drukčijim riječnikom.

³⁹ Stove, C.D. 1982. *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Pergamon Press, Oxford.

Netko bi mogao prigovoriti da je istraživanje sličnosti između Hegelove i Popperove filozofije, čak i ako je filozofski opravdano, u stvari čisto skolastička rasprava. Tko još danas zna što je tvrdio Hegel, i koliko je ljudi upoznato s Popperovim djelom? Da suzbijem takvo razmišljanje, moram odmah reći u čemu je općenitija vrijednost proučavanja tih sličnosti. Hegelova i Marxova filozofija bitno je utjecala na društvena zbivanja u XX stoljeću; slična je sudbina i Popperove kritike: Popperova se filozofija danas smatra bitnom ideologijom postkomunističkih društava; ona je nesumnjivo jako utjecala na brojne istočnoeuropske ideologe "baršunaste revolucije", češke, poljske i ruske disidente. Tako je, da navedemo jedan primjer iz bliže prošlosti, nedugo prije smrti, u dubokoj starosti, Popper otputovao u Prag i posjetio predsjednika češke, negdašnjeg disidenta, Vaclava Havela. Havel je zauzvrat, 31. ožujka 1995. održao jedno veliko predavanje koje je započeo sljedećim riječima: "Prije nekog vremena jedan me je mudri starac posjetio u Pragu, i ja sam ga slušao s obožavanjem. Nedugo potom čuo sam da je preminuo. Zvao se je Karl Popper."⁴⁰ Postoje naravno i dodatni znakovi pretvaranja Popperijanizma u novu snažnu ideologiju. Pišu se traktati o Popperovoj koncepciji školstva, obrazovanja za XXI stoljeće, traktati o Popperovoj estetici, koncepciji glazbe, organiziraju se seminari prevodilaca njegovih djela i nastavnika u srednjim školama koji obrađuju Popperovu filozofiju... Njegova se djela kanoniziraju, a misli se pojednostavljaju. Možda će učenici i studenti iz Istočne Europe, još tako aficirane polureligioznim obožavanjima sekularnih filozofskih doktrina, jednoga dana morati poznavati tri izvora kritičkoga racionalizma, kao što smo mi nekoć morali učiti o tri izvora znanstvenoga socijalizma; možda će filozofija otvorenoga društva i njegovih neprijatelja jednostavno zamijeniti ideju komunizma i njegovih neprijatelja.

Ali ne smijemo pretjerivati s tom paralelom. Pogotovo u Hrvatskoj, u kojoj su Popperova djela gotovo posve nepoznata. Dok u zapadnome svijetu filozofija kritičkoga racionalizma *više* nije popularna, kod nas ona *još* nije popularna. Bilo kako mu drago, posve je moguće da je Popper uspio zadržati velik dio šarma koji je od hegelijanizma i marksizma stvorio vodeću ideologiju cijelog jednog stoljeća.

Tvrdnja koju danas želim potkrijepiti dakle glasi: šarm hegelijanizma, marksizma i popperovskog kritičkog racionalizma leži u njihovim po mnogočemu analognim koncepcijama objektivnoga znanja. Zaboravimo dakle na trenutak povijesno ideološku perspektivu i vratimo se njezinim filozofskim korijenima.

Objektivno znanje i intersubjektivnost. Kada uspoređujemo različite pojmove, ideje i pojave, u filozofiji, baš kao i u svakodnevnome životu, uvijek smo suočeni s problemom: jesu li bitnije sličnosti ili razlike. Što je slično, a što je različito? Ne postoji kriterij odlučivanja koji će nam pouzdano reći kada sličnosti raznolikih fenomena prevladavaju ra-

⁴⁰ Havel, V. New York Review, listopad 1994.

zlike, kriterij koji će jednoznačno odrediti da dva fenomena ili dvije ideje moramo proglasiti identičnim ili različitim. Kada bismo međutim pokazali da postoji neko zajedničko svojstvo hegelijanske dijalektike, marksizma i popperijanizma koje je naročito pogodno za pretvaranje tih filozofija u ideologije, dokazali bismo nešto vrlo značajno.

Pokazat ću, kako se nadam, da unatoč Popperovu gnjevu prema dijalektici, postoje brojna takva zajednička svojstva. Ona se sažimlju u koncepciji objektivnoga, ili kako to Hegel kaže, apsolutnoga znanja.

Draž koncepcije objektivnoga ili apsolutnoga znanja, sastoji se po mome sudu u spajanju, sažimanju ili sintetiziranju dviju proturječnih ali obostrano vrlo zavodljivih ideja. Prvo, riječ je o ideji da mi, kao pojedinačne osobe ne znamo puno; naše je znanje vrlo ograničeno, pogrešivo, odnosno subjektivno ili "relativno" u hegelijanskoj terminologiji. "Svi mi imamo svoje filozofije" kaže Popper. "One ne vrijede puno." Na jednom drugom mjestu Popper kaže: "Trebalo uzeti ozbiljno tezu da mi ništa ne znamo"⁴¹. Radikalnoj subjektivnosti, podložnosti interesima i strastima nema lijeka. Ma koliko bili uvjereni u istinitost i opravdanost vlastitih tvrdnji, nema nikakve garancije da su naša uvjerenja *objektivno* istinita. Ono što ljudi misle da znaju posve je nebitno za prosudbu valjanosti tih znanja. Ta su znanja ustvari tek mnijenja, uvjerenja a ne epistemične spoznaje. S druge strane, objektivno znanje postoji i za Poppera i za Hegela. Objektivno znanje prema koncepcijama obaju filozofa nadilazi subjektivna uvjerenja. To znanje ne posjeduje *nitko*, ni jedan pojedinac, pa čak niti neki kolektivitet kao što je primjerice narod ili klasa. Relativnost znanja, što je hegelijanski izraz za ograničenost spoznaje, vrijedi dakle i za zbrojeve pojedinačnih subjektivnih uvjerenja. U čemu je onda tajna objektivnoga znanja? Gdje treba tražiti objektivnost?

Oba mislioca vjeruju kako bitan kriterij, odnosno uvjet ili način stvaranja objektivnosti leži u intersubjektivnosti; Hegel intersubjektivnost naziva objektivnim duhom, a Popper javnošću, što su ustvari dva imena za istu stvar. Postupak kojim se prosuđuje valjanost subjektivnih uvjerenja u objektivnome duhu, odnosno javnosti, (bez obzira radi li se o znanstvenim ili moralno-političkim uvjerenjima) jest kritika, negacija ili opovrgavanje subjektivnih uvjerenja. Objektivni duh ili javnost je svojevrsno tržište subjektivnosti, forum u kojemu se sukobljuju različite ideje, interesi i djela. Kritika je način kojim se odbacuju pogrešne ideje, ona je pogonski motor napredovanja ljudskoga znanja i ljudskoga društva. Isto vrijedi i za Hegela: Hegel takvo iskorištavanje subjektivnih strasti, ideja i nagađanja što se nalaze u stalnome sukobu, iskorištavanje kojim se postiže objektivnost, odnosno kojim um postiže svoje ciljeve, zove "lukavstvom uma". Najviši stupanj objektivnoga duha za Hegela je građansko društvo - ime za cjelinu ili sintezu svih subjektivnih nagađanja i opovrgavanja. Isto vrijedi i za Poppera; uz pomoć javnosti i kritike definira se Popperovo "otvoreno društvo".

⁴¹ Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper, München, str. 103 i str. 63.

O prirodi negacije. Isticanjem važnosti Popperijanske kritike i Hegelijanskog lukavstva uma za unapređenje razuma ili uma, potrebno je napraviti malu, ali važnu digresiju o prirodi negacije. Oba su mislioca svoj veliki filozofski ugled postigla isticanjem važnosti negacije odnosno opovrgavanja u poimanju stvarnog i teorijskog napretka. Možemo reći da je pojam negacije, baš kao i pojam kritike i opovrgavanja središnje mjesto tih dvaju filozofija. Nema napretka bez suprotstavljanja, "stranice mira neispisane su stranice povijesti", ističe Hegel. Isto vrijedi i za teorije. Napredak se prema Popperu ne postiže induktivnim zbrajanjem podataka, niti povećanjem vjerojatnosti hipoteza, već isključivo radikalnim opovrgavanjem. Hegelova dijalektika, sukob teze i antiteze lako se može opisati kao Popperijanski niz nagađanja i opovrgavanja, pokušaja i pogrešaka. Tu je analogiju Popper izvršno ocrtao u svome članku "Što je dijalektika". Ali tu analogija dijalektike i napredovanja u znanju po Popperu prestaje. Intelektualni zločin hegelijanske dijalektike prema Popperu treba naime tražiti upravo u onom suvišku dijalektike, naime u pojmu sinteze. Budući da je pojam sinteze bitan dio objektivnosti za Hegela, i zbog mog uvjerenja da objektivno znanje nije moguće postići bez neke ideje koja bi bila nalik Hegelijanskoj sintezi, vratit ćemo se tome pitanju nešto kasnije.

Tri svijeta. Vratimo se još na trenutak ontologiji tih dvaju filozofija. Premda "građansko" ili "otvoreno" društvo pruža neke kriterije objektivnosti, ono ne može biti univerzalni kriterij objektivnoga znanja. Obje vrste društva mogu pružiti *prostor* za slobodu intersubjektivnosti ili suvremenijim riječnikom, za slobodnu razmjenu ideja i informacija; one su preduvjeti ili nužni uvjeti objektivnosti, ali one po sebi nisu dovoljni uvjeti objektivnosti.

Lukavstvo uma ne zadržava se na građanskome društvu. Ostvarenje objektivnosti za Hegela je apsolutni duh; za Poppera to je svijet ideja, tzv. svijet 3. U tome svijetu ili tome duhu, kriterij postavljaju unutarnja svojstva samih idejnih konstrukcija, teorija, hipoteza, metodoloških sustava. U oba slučaja riječ je o platoničkome svijetu ideja; međutim za razliku od Platona, Popper i Hegel žele zadržati vezu platoničkoga svijeta sa svijetom ljudi i svijetom pojava. Za razliku od Platoničkoga svijeta, svijet ideja po Popperu i Hegelu nije nastao intelektualnim zrenjem vječnih tvorevina božanske intuicije, već je isto kao i društveni svijet, svijet pun sukoba, nagađanja i opovrgavanja. Popper i Hegel bi, unatoč sukobljavanju ideja u apsolutnome duhu odnosno 3 svijetu, voljeli zadržati neki oblik vječnosti odnosno bezvremenosti intelektualnih konstrukcija.

Unatoč ovome objašnjenju, još uvijek nismo dobili odgovor na pitanje: u čemu je tajna objektivnoga znanja. Prije negoli ponovimo to osnovno pitanje, potrebno je rekapitulirati

rati dosadašnje analogije i sličnosti. I kod Poppera i kod Hegela postoje dakle tri svijeta odnosno tri duha. Za oba mislioca, unatoč njihovim metafizičkom razlikama, prvi je naime realist, a drugi idealist, postoji vrlo podudarna ontologija. Drugi svijet, svijet intersubjektivnosti i javnosti, i treći svijet, svijet ideja podudaraju se s obzirom na ontološke sadržaje u obje filozofije. Prvi svijet je također gotovo podudaran: riječ je u oba slučaja o svijetu prirode, pri čemu je taj svijet za Poppera svijet prirodnih stvari ili tvari, a za Hegela svijet prirodnih dojmova, svijet zahvaćanja prirode. Ontološki niz dakle kreće od jednostavnog prvog svijeta prirode, prelazi preko drugog svijeta intersubjektivnosti, i završava složenim svijetom sukobljenih ideja. Među tim svijetovima odnosno duhovima, postoje stalne interakcije; riječ je dakle o jednom svijetu ili o jednome duhu, s različitim ontičkim ili kategorijalnim karakteristikama.

Zadržimo se još trenutak na tome trećem svijetu. Popperov treći svijet ima više sličnosti s Hegelijanskim apsolutnim duhom negoli to ukazuju samo ontološke analogije. I za Poppera i za Hegela jasno je da ideje i ljudi stoje, kako se to danas kaže u interakciji: da ljudi stvaraju ideje i da ideje djeluju na ljude. Ali činjenica da ljudi stvaraju ideje ne znači da ideje nemaju neki, od ljudi nezavisni status. @elim ukratko reći da i treći svijet i Hegelov apsolutni duh promatraju ideje kao da nemaju veze s ljudima. Ljudi mogu posve zaboraviti tko je stvorio neku ideju, a da o njoj sasvim ozbiljno misle dugi niz godina nakon njezina nastanka. Mogli bismo štoviše reći da je ideja već i prije postojala, samo što ju je u nekom trenutku eksplicitno formulirao neki čovjek; i uz to možemo dodati, da je za samu ideju, tj. za treći svijet gotovo posve nebitno tko i kada ju je eksplicirao. Analogija međutim ide i dalje: Popper pomalo neoprezno tvrdi da čak i lažne ideje tvore građane trećega svijeta. To se međutim posve slaže s Hegelovim apsolutnim duhom. Treći svijet i apsolutni duh krcati su istinitim i lažnim idejama, a njihov se broj može samo povećavati. Tada postoje dvije nenamjeravane posljedice Popperova trećeg svijeta. Prvo, povećanje broja ideja u trećem svijetu je razmjerno povijesnome kretanju, odnosno povijesnome vremenu. Što je više vremena proteklo, to je više ideja u trećem svijetu, pa bi već sama kvantiteta po sebi ukazivala na kvalitetu: ideje ne nestaju, one se samo množe. Drugo, ako i lažne ideje nastanjuju treći svijet, nema nikakvog razloga da se ne kaže kako je treći svijet svojevrsna *sinteza* svekolikog znanja i neznanja civilizacije. Drugim riječima, Popperov treći svijet ima i onu sintetičku dijalektičku dimenziju koju je Popper kod Hegela proglasio zločinačkom.

Znanost povijesti i racionalne rekonstrukcije. Pa ipak, sinteza u apsolutnome duhu i u trećem svijetu, shvaćena kao zbroj ideja, bila bi čisti kaos, kada u njima ne bi bilo nekog sistema. Popper i Hegel su iznimni filozofi upravo po svojim pokušajima sređivanja toga kaosa. Kako je netko došao do svoje ideje za oba je mislioca posve nebitno. Mogla mu je pasti jabuka na glavu, mogao je ustati iz kade, mogao je svoju ideju vidjeti u snu... sve to nije važno. Ono što racionalnu misao i filozofiju razlikuje od kaosa zbilje

jest mogućnost sređivanja, uspoređivanja, klasificiranja takvih ideja odnosno tvrdnji i teorija i stavljanja u zgrade svih psiholoških, realnih uvjeta nastanka ideja. Ali to je sređivanje moguće samo ako su nam ideje i teorije već unaprijed zadane kao gotove činjenice. Prvi proces i njegov opis danas se naziva *kontekstom nastanka*, a postupak sređivanja *kontekstom opravdanja*. Ta opreka u mnogočemu se podudara i s kantijanskom oprekom *questio facti* i *questio iuris*. Sažeto rečeno, s jedne strane imamo činjenice, ideje i teorije, a s druge strane njihova osmišljavanja ili opravdanja, odnosno pokušaje da se dokaže da je određena ideja, činjenica, ili teorija istinita i racionalna. Hegel je svoju znanost povijesti ili fenomenologiju duha zamislio kao racionalni proces opravdanja, tj. strukturiranja kaosa u racionalni poredak, odnosno, kako to on kaže, kao pretvaranje sadržaja u smisljeni, misaoni oblik. Popper istu intenciju izražava drukčijim riječnikom: on u kaosu povijesne i znanstvene zbilje traži razlog ili kriterij koji teoriju čini racionalnom, odgovarajući na pitanje: zašto je u određenom trenutku bilo racionalno prihvatiti određenu ideju ili tvrdnju. Taj postupak racionalizacije povijesti ideja Popper, zajedno s pozitivistima, naziva *racionalnom* ili *logičkom rekonstrukcijom* povijesti. *Racionalnom*, zato što će se iz kaosa ideja izdvojiti samo one racionalne, a *rekonstrukcijom*, zato što taj postupak sređivanja neće biti identičan povijesnome tijeku. Poteškoća s izborom ključeva za sređivanje leži u tomu što je preciznost ključa obrnuto proporcionalna s količinom povijesnih epizoda koje bi rekonstruirana povijest morala objasniti. Popperovov prvo predloženi rigorozni ili naivni falsifikacionizam morao bi iz rekonstruirane povijesti znanosti izbaciti tako važne teorije kao što je primjerice teorija evolucije i sve metafizičke sustave. Isto tako, Hegel sa svojim puno grubljim ključem, tročlanom shemom povijesti, nije na primjer znao kako da u nju uključi filozofije Cicerona ili Montaignea, kao što se nije trudio da objasni brojne povijesne epizode koje bi bile u neskladu s navodnom tročlanom progresističkom poviješću. Hegel koji je želio pokazati analognost povijesti i rekonstruirane povijesti koristio je grubi odnosno nejasni ključ. Popper koji je koristio precizni ključ, morao je brojne epizode izbaciti. Bilo kako bilo, oba su filozofa, unatoč različitosti njihovih ključeva, imala ideju o smislenosti teleološke racionalne rekonstrukcije kojom će kaos trećega svijeta i apsolutnoga duha pretvoriti u smisljeni racionalni i teleološki oblik.

Raznolikosti povijesnih ideja nametnut će se takoreći jedna matrica ili konstrukcija, raster koji će razdvajati racionalne od neracionalnih tvorevina. Hegel je postupak oblikovanja fenomenologije duha zamislio kao krug: prvo se opisuje pojavni oblik ljudskih vjerovanja analogan realno povijesnom zbivanju, a potom se u novome krugu to pojavno zbivanje pojmovno strukturira i osmišljava. Zbog toga riječ sinteza za Hegela nije ništa drugo doli mogućnost da s određene povijesne točke, prethodne točke shvati kao smislene dijelove cjeline koju su stvorile. Danas se takav stav zove *prezentizam*. To je postupak osmišljavanja prošlosti prema kriterijima valjanosti i vrijednosti sadašnjosti, uz pretpostavku da je sadašnji ili najnoviji kriterij ujedno i dosada najsavršeniji. Ali, premda poput posljednjih Adama stavljaju znak pitanja iza vlastita kriterija, ni Popper ni Hegel ne kažu da je njihov kriterij procjene prošlosti trenutačan i ovisan o povijes-

nim kontingencijama. Oni bi obojica htjeli da njihov kriterij strukturiranja povijesti odnosno racionalne rekonstrukcije bude apsolutan ili točnije vanvremenski. Racionalna je rekonstrukcija stoga zamaskirani hegelijanizam. Ona, poput hegelijanske povijesti postulira ili fenomenološki konstatira da je dosadašnja povijest bila povijest napretka, pa s krajnje točke promatra zašto je bilo nužno birati upravo određene tokove ili postupke koji su doveli do toga napretka. Mogli bismo to reći i drukčije: to je postupak aposteriornog osmišljavanja povijesnih epizoda pomoću apriornog kriterija. Riječ je o povijesnome prikazu kao da je riječ o nečemu apriornome. Racionalna je rekonstrukcija dakle zamaskirana teleologija; to je postupak naknadnog opravdanja ustanovljenog usavršavanja. I budući da ni Hegel ni Popper u stvari ne znaju što bi predstavljalo krajnju, naj-savršeniju točku toga kretanja, (koja bi se mogla zvati apsolutna istina ili objektivno znanje), najviše što mogu jest da pokušaju pružiti ključeve za objašnjenje *dosadašnjeg* napretka, i to tako da rekonstruiraju povijest, da izbace ili zanemare epizode koje se ne slažu s predloženim ključevima. Ukratko, povijest se kod oba filozofa *de facto* kreće pomoću borbe suprotnosti, a *de iure* se pretvara u smisljeni sustav koji pokazuje da je u toj borbi ljudi i mišljenja pobijedilo ono što je *moralo* pobijediti.

Sada smo stigli do vrlo bitne točke za razumijevanje draži koncepcija objektivnoga znanja kod oba filozofa. Popper je izrijeком bio veliki borac protiv teleologije, protiv konstatiranja smisla i cilja bilo kojeg aspekta povijesti, a pogotovo protiv upotrebe takvih ideja u društvu. Međutim, ako želimo pokazati da postoji nešto racionalno, neki postupak ili metoda u povijesti ili u povijesti znanosti, što ljudi katkada koriste i čime unaprijeđuju čovječanstvo, morat ćemo upotrebljavati određeni pojam nužnosti. U suprotnome bismo mogli reći: da to ljudi nisu koristili napretka ne bi bilo. I postupkom izdvajanja epizoda u kojima su ljudi koristili navedene metode, pomoću navodno racionalnoga kriterija i pomoću postavke da je povijest povijest napretka, htjeli mi to ili ne, rekonstruiramo jednu teleologiju povijesti.

Istinolikost i objektivno znanje. Ali, čak i ako se složimo s navedenim prikazom zajedničke teleologije, ostaje pitanje čemu stremi ta navodno teleološka ili racionalno rekonstruirana povijest. Prema Popperu nema nikakve garancije za napredak, povijest nema cilja i svrhe (štoviše, sama ideja o cilju povijesti je vrlo opasna, jer se o njoj ne može racionalno raspravljati). Povijest napreduje uz pomoć slučajnosti, tj. pomoću slučajnih pokušaja koji se još nisu pokazali kao pogreške. Ali ako povijest nema cilj, kako stoji sa povješću znanosti? Za razliku od "obične" povijesti, Popper tvrdi da postoji cilj znanosti: on međutim nije postizanje istine, nego *istinolikosti*. Kada bismo naime postigli istinu, o njoj više ne bismo mogli raspravljati, morali bismo je dogmatski prihvatiti. Ona bi tada takoreći bila božja objava. Mi se moramo truditi da što bolje oblikujemo naše teorije, ali se ne možemo nadati da ćemo ih oblikovati savršeno, i da će one postići apsolutnu istinu. Za to je potrebno kritizirati i opovrgavati teorije, kako bismo nejasne

ili neprecizne formulacije poboljšavali, odnosno kako bi one postale sve više *nalik* istini. Ali premda je ideja istinolikosti intuitivno jasna, ona ipak pretpostavlja pojam istine, barem kao *limes* toga kretanja, kao neku nedostižnu točku našega poimanja i shvaćanja svijeta.

I to je po mom mišljenju središnja točka privlačnosti koncepcije objektivnoga znanja. A ona se sastoji u ideji nedostižnosti istine. Ma koliko željeli oblikovati apsolutno istinite teorije, one nikada neće biti savršene. One će uvijek biti tek provizorno istinite, odnosno samo nalik na istinu. U toj gotovo religioznoj ideji o nedostižnosti, leži čar Popperijanske filozofske koncepcije, draž koja joj je zajednička s njemačkim idealizmom i s ostalim velikim filozofijama: istina se pokazuje na različite načine; naše teorije i shvaćanja na različite, sve preciznije načine opisuju stvarnost, ali nikada neće postati savršene.

Klasična epistemologija i epistemologija bez spoznajnog subjekta. Vratimo se dakle osnovnome pitanju: u čemu leži tajna objektivnoga znanja. Sada otprilike znamo gdje ga treba tražiti - naime u svijetu sukobljenih ideja. Isto tako mogli bismo reći da sada shvaćamo mehanizme kojima se postiže objektivnost, naime pomoću negacije ili kritike. Isto tako znamo kako navedeni filozofi konstruiraju i rekonstruiraju objektivno znanje. Ali još uvijek ne shvaćamo prirodu objektivnoga znanja.

Da bismo shvatili njegovu prirodu, uputno je usporediti Popperovo i Hegelovo shvaćanje objektivnosti sa shvaćanjima njihovih tradicionalno brojnijih suparnika. Platonička tradicija objektivnoga znanja koja i danas ima jake zastupnike kaže da se objektivno znanje sastoji u istinitom, opravdanom vjerovanju. Prema tradicionalnom stavu prema objektivnosti, da bi nešto postiglo status objektivnoga znanja ono mora zadovoljiti tri uvjeta: prvo, u to nešto netko mora vjerovati; to ne može biti popperijanska spoznaja bez spoznajnog subjekta, niti neki *transcendentalni* subjekt koji je u klasičnom njemačkom idealizmu bio samo drugo ime za ono umno, dakle objektivno u čovjeku (ma što to značilo). Drugo, za to naše odnosno nečije vjerovanje, moraju se navesti opravdanja, što veći i uvjerljiviji i pouzdaniji broj razloga zbog kojih vjerovanje smatramo istinitim. I treće, to u što se vjeruje mora biti istinito, pri čemu se istina uglavnom shvaća kao adekvacija vjerovanja i stvarnosti.

Popper i Hegel ne prihvaćaju niti jedan navedeni zahtjev za postizanje objektivnosti. I to ih doista čini sličnima i tako karakterističnim figurama u povijesti filozofije. Što se tiče prvoga zahtjeva, zahtjeva vjerovanja, Popper lakonski kaže: "ne vjerujem u vjerovanja", čime želi reći da nečija uvjerenost u nešto nikada nije kriterij istine i objektivnosti, jer su ljudi pogrešivi i jer se gotovo uvijek varaju. Falibilizam, odnosno pogrešivost je bitno obilježje čovjekovog mišljenja i djelovanja. Epistemologija objektivnoga znanja je epistemologija bez spoznajnog subjekta. Sličnu skepsu prema vjerovanjima

Hegel izražava poznatom tvrdnjom: "Sve što je u mojoj koncepciji *moje*, nije istinito, a sve što je istinito nije moje". Osim toga, pojedinci mogu postavljati hipoteze u koje ni sami ne vjeruju, a da one ipak imaju smisla, ako ne za njih, onda za druge.

Univerzalna pogrešivost je bitno vezana i za drugi zahtjev, zahtjev utemeljenja vjerovanja. Popper i Hegel negiraju mogućnost utemeljenja vjerovanja, tvrdnji i hipoteza. Dok je kod Poppera tvrdnja o nemogućnosti pronalaženja jasnih, razgovjetnih, izvjesnih temelja ljudske spoznaje eksplicitna, kod Hegela ona postoji ali nije središnja crta njegove filozofije. U svojoj kritici Kanta primjerice, Hegel tvrdi kako je kantijanski pokušaj zasnivanja spoznaje, pronalaženje apriornih uvjeta spoznavanja, jednak pokušaju da se nauči plivati a da se ne skoči u vodu. Time želi reći da se temelji spoznaje ne mogu pronalaziti u apriornom, u nečemu nezavisnom od samoga procesa spoznavanja; nepromjenljivi, jasni i apsolutni temelji spoznaje ne postoje. Popper navodi i dodatne razloge protiv teorije utemeljenja: kada bi postojali apsolutno izvjesni temelji spoznaje, tada bismo ih morali prihvatiti dogmatski, u njih ne bismo niti mogli niti smjeli sumnjati. A bez sumnje u tvrdnje, ma koliko općenite one bile, bez prosudbe njihove snage, bez pokušaja njihovoga opovrgavanja, pronalaženja njihovih dosega, napretka spoznaje ne može biti. Srećom, tvrdi Popper, takvih temelja nema, jer postoje bezbrojni izvori spoznavanja odnosno nagađanja, ali preventivno dodaje, da svaka hipoteza, tvrdnja ili teorija, želi li biti racionalna, mora unaprijed navesti uvjete vlastite falsifikacije, tj. moguće pojave, koje bi, potencijalno mogle opovrgnuti dana nagađanja. Tvrdnje i teorije koje ne navode takve uvjete za potencijalnu falsifikaciju samih sebe, neopovrgljive, odnosno dogmatski postavljene tvrdnje, Popper, baš kao Kant i Hegel, naziva metafizičkim. Postoje takve koncepcije; recimo filozofski realizam ili idealizam. Takve se koncepcije ne mogu opovrgavati; one se mogu kritizirati, ali njihov je značaj vrlo ograničen ako iz njih opet ne slijede barem neke opovrgljive posljedice. Pred teorijom utemeljenja odnosno utemeljiteljskim tvrdnjama stoji stoga vrlo neugodna, tzv. Münchhausenova trilema: takve se tvrdnje naime mogu prihvatiti dogmatski, dakle neracionalno; ili se same moraju dodatno utemeljiti, čime se pokreće beskonačni regres zasnivanja, ili se pak moraju utemeljiti na nečemu ili pomoću nečega što i samo traži dodatno utemeljenje. Ukratko, niti za Poppera niti za Hegela, koji je upravo navedeni problem zvao lošom beskonačnošću, apsolutnog utemeljenja, apsolutne izvjesnosti nema. Netko će možda tvrditi da Hegel govori o bitku kao temelju. Točno je međutim i to da za Hegela bitak po sebi nije naprosto *ništa* dok o njemu ne izrekne neki predikat, neki sud, koji je onda odmah ograničene valjanosti tj. opovrgljiv, jer mu uvijek možemo suprotstaviti neki drugi.

Sličan skeptični zaključak naših filozofa možemo izvući i prema trećem zahtjevu tradicionalne epistemologije, zahtjevu da vjerovanje bude istinito. Naravno da je dobro pokušavati stvoriti istinite sudove. Međutim, kriterij adekvacije, poklapanja suda i stvarnosti, koji se obično postavlja kao uvjet istinitosti, i koji Popper i Hegel načelno priznaju, nažalost ništa ne pomaže u dohvaćanju objektivnosti. Tvrdnja "stol je bijel" ako

je (stvarni) stol bijel, može biti korisna za formalne jezike, kako tvrdi Tarski, u kojima je tzv. objekt jezik zadan i neosporiv. Ali ako naši sudovi na različite načine dohvaćaju stvarnost, onda je taj zahtjev točnog preslikavanja neoptrebljiv, jer mi nikada nemamo nezavisni kriterij kojim ćemo prosuditi je li preslikavanje točno. Jedino što možemo, jest da stavljamo svoja navodna "preslikavanja" na kušnju. Istina je, da je Popper rado prihvatio Tarskijev kriterij istinitosti za formalne jezike, ali on nigdje nije uspio pokazati kako se taj kriterij primijenjuje i slaže s njegovim zahtjevima opovrgljivosti i falibilizma u aposteriornoj odnosno empirijskoj spoznaji. Kada bismo naime doista prihvatili kriterij adekvacije kao subjektivno određujući faktor spoznavanja, kao motiv za iznošenje hipoteza koji ujedno predstavlja i kriterij njihove provjere, morali bismo odustati od falsifikacionizma i falibilizma. Tada bi bilo dovoljno reći da je neka tvrdnja istinita, naprosto zato što je odgovara stvarnosti. Popper ne dopušta takvo opravdanje istinitosti i racionalnosti. Za njega je nezavisnost provjere hipoteza vrlo bitan faktor u određivanju objektivnoga znanja, stoga adekvatnost može biti samo regulativna ali ne i konstitutivna ideja u tvorbi objektivnoga znanja. Isto vrijedi i za Hegela. Ljudi vjeruju da se njihovi sudovi podudaraju sa stvarnošću, ali je jedini način provjere da se ti sudovi stave na kušnju.

Kako je onda moguće da su upravo naši zagovornici pogrešivosti i relativnog znanja pojedinaca takvi apologeti objektivnoga znanja ili apsolutnoga duha? Postoje brojni teoretičari koji tvrde da se to objektivno treba jednostavno izjednačiti s društvenim i nadindividualnim. Ali ni Hegel ni Popper, kao što smo vidjeli, ne zadovoljavaju se s takvom redukcijom.

Otkrit ću vam dakle njihovu tajnu. Njihova je tajna sljedeća: obojica lažu. Nema objektivnoga znanja. Nema apsolutnog duha. Istina je, kao što smo vidjeli sekularizirano, nedostižno božanstvo. Ali kako bi to izgledalo da netko napiše tisuće i tisuće stranica i da naposljetku zaključi jednostavnu istinu: objektivno znanje, za kojega nitko ne zna, naprosto ne postoji?

Zato je puno jednostavnije reći: ono postoji, ali ga mi niti pojedinačno niti kolektivno ne možemo dosegnuti. Ta je tvrdnja očito nalik na teološku tvrdnju da bog postoji, premda ga nitko ne može dosegnuti. U toj ideji nedostižnoga, ali posve zamislivoga, leži misterij objektivnoga znanja. U toj ideji, u spajanju nedostižnoga s pogrešivim, leži čar i opasnost svih velikih filozofija. Mi ih poput Tertulijana volimo i vjerujemo u njih zato jer su apsurdne.

VI poglavlje

Popperova logika društvenih znanosti: metodološki individualizam, logika situacije i načelo racionalnosti

"Okolnosti su beskrajsne, one se kombiniraju na beskonačno mnogo načina, one se mijenjaju i prolaze. ^ovjek koji ih ne uzima u obzir nije u krivu - on je lud... metafizički lud."

John Randolph

Sada bih želio prikazati neke Popperove koncepcije, koje se po svome utjecaju na nastavljače ne mogu mjeriti s njegovim koncepcijama demarkacije, opovrgljivosti i otvorenog društva. Riječ je o koncepcijama metodološkog individualizma, logike situacije i načela racionalnosti. Te koncepcije oblikuju metodu istraživanja i objašnjenja u društvenim znanostima. Unatoč njihovoj kontroverznoj prirodi, zbog propedeutičke prirode ovoga članka zadržat ću se uglavnom na njihovome opisu; argumentima kritičara poslužit ću se kako bih ilustrirao problematičnost Popperovih postavki, a ne radi njihova metafizičkoga odbacivanja.

Ciljevi ovoga članka su sljedeći: 1. objasniti Popperove motive za uvođenje tj. prihvaćanje metodološkog individualizma; 2. objasniti razlike među "metodološkim individualistima"; 3. ukazati na probleme s popperijanskim pristupom "metodološkom individualizmu"; 4. usporediti Popperovu ideju metodološkoga individualizma s današnjim koncepcijama sličnoga pristupa; i 5. ustanoviti može li situacionizam (logika situacije) uputiti na bitnu razliku (demarkaciju) između prirodnih i društvenih znanosti.

Metodološki individualizam. U svojoj *Bijedi historicizma* Popper dijeli znanosti, odnosno objašnjenja na pronaturalistička i antinaturalistička. Svaki tip znanosti dodatno se dijeli na holistička i individualistička objašnjenja. Na taj način dobivamo sljedeću matricu objašnjenja:

	naturalistička	antinaturalistička
holizam	dijalektički materijalizam	hermeneutika
individualizam	met. individualizam	razumijevajuća sociologija

Sličnu matricu ponudio je nedavno i Martin Hollis u svojoj knjizi *Filozofija društvenih znanosti* (1994). Ona izgleda ovako:

	Objašnjenje	Razumijevanje
holizam	Sustavi (Marx, Durkheim)	"Igre" (Wittgenstein)
individualizam	Igrači (agents) (teorija igara)	Subjekti (actors) (Weber)

Kao što vidimo, te su dvije matrice podudarne. Hollis umjesto Popperove distinkcije naturalističkih i antinaturalističkih objašnjenja koristi manje spornu distinkciju objašnjenja i razumijevanja, pri čemu je prvo uglavnom kauzalno (ili točnije "eksternalno"), a drugo empatijsko (uživljavajuće, objašnjenje "iznutra")⁴². Hollis i Popper nude primjere za svaki od kvadranta. Primjer holističkih *objašnjenja* su koncepcije Marxa i Durkheima i druge analize "sistema". Primjer holističkoga *razumijevanja* je Wittgensteinova "teorija igara", prema kojoj "jezične igre" ili socijalne konvencije objašnjavaju zašto se slijedi neko pravilo, ali ne objašnjavaju zašto ili kada se ono ne slijedi odnosno kako je moguće da se ono mijenja. Treći kvadrant predstavlja "metodološki individualizam". Hollis ne koristi Popperovu shemu o kojoj će biti riječi, već navodi suvremeni ilustraciju: "teoriju igara" u kojoj se rezultat društvene akcije derivira iz matematički proračunljivih pojedinačnih izbora ili odluka. Napokon, u četvrtom je kvadrantu "razumijevajući individualizam", za čiju je ilustraciju najbolja socijalna filozofija Maxa Webera, koji od socioloških analiza traži empatiju, tj. uživljavanje u pojedinačne namjere ili aspiracije, vrijednosne sudove i sl.

42 S obzirom na propedeuti-ki karakter ovoga -lanka, nije na odmet definirati pojmove holizam, individualizam, obja{njenje i razumijevanje. Obja{njenjem epistemolozi obi-no definiraju opis ili shva}anje nekog dogalaja ili fenomena pomo}u induktivne ili deduktivne logi-ke sheme. Predvišeni ili pro{li dogalaj izvodi se iz dvije ili vi{e premisa: u deduktivnoj shemi, prva je premisa generalizacija, re-enica koja definira obilje}ja cijele klase slu-ajeva, druga definira tzv. "po-etne uvjete", a konkluziju predstavlja re-enicu koja opisuje fenomen koji treba objasniti. Primjer: 1. Ako elasti- nu vrpcau elasticiteta e, opteretimo masom ve}om od m1, vrpca je puknuta. 2. Opteretili smo vrpcau masom ve}om od m1. Konkluzija: Vrpca je puknuta (vrpca je puknula). Takav se model obja{njenja i predviđanja zove Hempel-Popperov ili hipoteti-ko deduktivni (HD) model. Za obja{njenje fenomena nije potrebno znati ili shvatiti njegovu unutra{nju prirodu ili bit. O induktivnim shemama obja{njenja vidi: Hempel-Oppenheim (1970) i Salmon (1988).

Razumijevanje je nasuprot tomu opis fenomena za koji je potrebno shvatiti njegove imanentne, unutra{nje karakteristike: volju, namjere, intencije, interese subjekta koji je izvr{io neku radnju, ili njegovu "bit" zbog koje se određeni predmet razumijevanja pona{a na određeni na-in.

Holizam je koncepcija obja{njenja u kojoj "cjelina determinira dijelove". Jedan fenomen mo'emo shvatiti tek kada mo'emo odrediti obilje}ja sustava, u kojem se navedeni fenomen pojavljuje tek kao jedna od njegovih instancija ili emanacija.

S obzirom da je metodolo{ki individualizam tema ovoga -lanka, navest }u tri definicije eminentnih "metodolo{kih individualista". Prema J. S. Millu (1950:VI,7), "Zakoni dru{tvenih fenomena jesu, i ne mogu biti ni{ta drugo doli zakoni djelovanja i strasti ljudskih bi}a, koji zajedno tvore dru{tveno stanje... Njihova djela i strasti povinuju se zakonima pojedina-ne ljudske prirode. Kada se ujedine, ljudi se ne pretvaraju u neku drugu vrstu supstance, s razli-iitim obilje}jima... Ljudi u dru{tvu nemaju nikakva druga svojstva doli ona koja se izvode ili koja se mogu razlo{iti na zakone o prirodi pojedina-nih ljudi."

Prema Jonu Elsteru (1989:13), "elementarna je jedinica dru{tvenog }vota pojedina-na ljudska akcija. Objasniti dru{tvene institucije i dru{tvenu promjenu zna-i pokazati kako oni nastaju kao rezultat akcije i interakcije pojedinaca... Ne postoje dru{tva, ve} samo pojedinci u me}usobnoj interakciji."

Prema Karlu Popperu (1957:136), "Zada}a dru{tvene teorije je konstruirati i analizirati na{e sociolo{ke modele deskriptivno ili nominalisti-ki tj. pomo}u pojedinaca, njihovih stavova, o-ekivanja, relacija itd. To je postulat koji mo'emo nazvati "metodolo{kim individualizmom".

Popperovi ideološki motivi za individualizam. Popperovi motivi za uvođenje metodološkog individualizma su dvostruki. Prvi, gotovo zaboravljeni Popperov motiv je ideološke prirode. Riječ je o kritici po njemu pogrešnih i opasnih holističkih, historicističkih i "kolektivističkih" doktrina. Holizam po Popperu naime dovodi do historicizma, i kolektivismu, a oni vode u neslobodu, neodgovornost, stagnaciju i nasilje.

Ako naime cjelina determinira dijelove, tj. ako društvo determinira pojedince i njihove odluke, onda u takvome društvu ne može biti odgovornosti. Uvijek je moguće reći da je pojedinac bio determiniran društvenim okolnostima, i da ga je ta determinacija oslobodila *odgovornosti* za njegova djela. (Na to su se često pozivali ratni zločinci.)

Isto tako, ako cjelina determinira dijelove, onda je jasno da pojedinci ne mogu djelovati svojim slobodnim nahođenjem. Oni su samo reagirali na okolnosti. Puno gore od činjenice da ljudi u takvim holističkim sustavima nemaju slobode, jest i norma koju holizam implicite nudi: ne samo da ljudi *de facto* nisu slobodni (što može biti empirijska činjenica), već oni, uvijek determinirani društvenom cjelinom, prema historicizmu i holizmu niti ne mogu biti slobodni. (Primjer za takvu koncepciju je Marxova tvrdnja "Ljudi stupaju u odnose nezavisno od njihove volje..." ili "ne određuje svijest život nego život određuje svijest"). I obrnuto, ako bi netko želio reći da ljudi jesu slobodni i odgovorni, onda bi već ta činjenica opovrgavala holizam. Tada bi društvene znanosti morale pokazati kako je sistem nastao u interakciji slobodnih i odgovornih pojedinaca i njihovih djela.

Holizam nadalje dovodi do utopijskog inženjeringa, koji pak rezultira nasiljem. Ako se društvo može reformirati samo holistički, tj. "odjednom" tako da se promijene cjeloviti uvjeti, svi njegovi temelji, onda je ta promjena moguća samo tako da se "društveni ciljevi" postave izvan domašaja pojedinačnih. Pojedinačni ciljevi, vrijednosti pojedinaca, kritike, morale bi se odbaciti, ukinuti, (a pojedinci odstraniti ili smaknuti), kako bi se izvela ta globalna promjena. Povijest XX stoljeća puna je primjera za takav "utopijski inženjering". Pomanjkanje respekta prema pojedinačnim ciljevima koji se ne slažu s "društvenim", zajedno s holizmom kao njegovim ideološkim opravdanjem, rađa tri vrste nasilja: nasilje "sistema" protiv pojedinaca, nadalje, između pojedinaca koji se slažu i ne slažu s "društvenim ciljevima" i naposljetku, nasilje među samim sistemima (državama) koje koriste različite nepomirljive "holističko-društvene" ciljeve.

^etvrto obilježje holizma i historicizma je moralni futurizam koji opravdava samo onaj moral koji je u skladu s onim što će se nužno dogoditi. Marksističko poznavanje zakona povijesti dovelo je do toga da je moralno opravdano samo ono što "ubrzava rađanje novoga", što znači da se kritika "nužnoga" i "novoga" mogla smatrati nemoralnom i kažnjivom. U ime sustava, ili neke teleološke sheme opravdavali su se razni oblici potčinjavanja pojedinačne slobodne volje i pojedinačne odgovornosti.

Naposljetku, holizam i historicizam počivaju na esencijalizmu, na doktrini da je u biti neke stvari već predodređeno čemu ta stvar (u ovom slučaju društvo) teži zbog njoj imanentne prirode. *Novum* je samo realizacija onoga što je već predodređeno u biti društva, povijesti ili bilo koje druge stvari. Stoga, u pravom smislu riječi *novuma* nema i ne može biti.

To je pet Popperovih *ideoloških* motiva za prihvaćanje metodološkog individualizma. Vratimo se sada teorijskima.

Teorijski motivi (razlozi). Kako bismo lakše pratili daljnju raspravu, navest ću prvo osnovne karakteristike Popperovskog metodološkog individualizma. Prema Popperu, metodološki individualizam mora izolirati (izbaciti) nebitne, kontingentne aspekte opisa situacije. (Slično je primjerice i u Rawlsovu "početnom stanju" za čiji opis nije potrebno znati kakve su psihološke konstitucije njegovi akteri.) Metodološki individualizam mora biti institucionalni pristup psihološkim uzrocima. On mora garantirati autonomiju sociologije, i opisati društvene "uloge". Metodološki je individualizam nadalje potreban za opravdanje "postupnog inženjeringa", kojim ćemo se suprotstaviti totalitarnom historicističkom holizmu. Njime ćemo izgraditi modele, "nultu metodu" ili tzv. logiku situacije, "tipične regularnosti" u društvu i isto tako "logičke zabrane". Naposljetku tim ćemo postupcima moći dostići krajnje ciljeve društvenih znanosti a to su rekonstrukcija nenamjeranih posljedica ljudskih djela i testirati povijesna istraživanja pomoću situacionističke analize. U daljnjem tekstu zadržat ćemo se na izgradnji modela i tzv. logike situacije.

Prema definicijama individualizma navedenim u bilješci 1, vidljivo je da postoje barem dvije vrste metodološkog individualizma. Prvu, Millovu vrstu individualizma možemo nazvati *psihologističkom*. U njoj se cjelokupno razumijevanje u društvenim znanostima svodi na psihološka objašnjenja, tj. na zakone ponašanja koji vrijede za pojedinačne osobe. Premda je društveno djelovanje rezultat pojedinačnih akcija, prema Popperovom metodološkom individualizmu, u interakciji pojedinačnih djelovanja nastaje "nešto više". To nije neka nova supstanca, kako kaže Mill, ali interakcija rezultira situacijama koje se ne mogu bez ostatka svesti na psihološke zakone. Štoviše, u objašnjenju društvenih fenomena, prema Popperu, potrebno je zanemariti kontingentne karakteristike pojedinaca, njihove komplekse, njihovu vanjštinu, njihov psihološki habitus, njihova sporedna znanja i td. Primjerice, ako netko želi stići na avion, i zbog toga prelazi cestu, unatoč tomu što je crveno svjetlo, prilikom objašnjenja tog njegovog ponašanja naše poznavanje vanjštine pojedinca, njegovog interesa za mističnu filozofiju, i druge karakteristike, uopće nisu bitne za objašnjenje. Stoga je potrebno apstrahirati psihološke faktore kako bismo dobili ono što Popper zove "logikom situacije".

Popper se u svojoj kritici Millovog psihologizma ne zadržava na tomu. Kako kritika psihologizma ovdje nije glavna tema, spomenut ću samo tri predmeta Popperove kritike psihologističkog individualizma. Prema Popperu, da bi shvatila društvene situacije i pronašla zakone koji vrijede za pojedince, psihologistička objašnjenja 1. moraju se temeljiti na vrlo problematičnoj, neopovrgljivoj i čisto spekulativnoj teoriji o ljudskoj prirodi. 2. Ona moraju ustanoviti što je vrijedilo za prvu generaciju ljudi, kako bi se iz tog početnog stanja mogla derivirati kasnija socijalna stanja. Popper naprotiv tvrdi, da čak niti znanje o "nultoj generaciji" ne bi pridonijelo socijalnom objašnjenju. 3. Napokon, prema Popperovu sudu, takva bi (psihologistička) filozofija stvorila "teoriju zavjere", tj. društveno objašnjenje prema kojemu je sve što se zbiva u društvu proizvod više ili manje loših namjera pojedinaca. Kako je o "teoriji zavjere" već bilo riječi, nećemo se na tome zadržavati. Popper stoga tvrdi da postoji autonomija sociologije, tj. socioloških objašnjenja. Sociološka su objašnjenja bitno drukčija od psihoških i jedina relevantna za razumijevanje društvenih situacija. Kada analiziramo pojedince, mi dakle ukratko možemo analizirati njihove psihološke ciljeve, koji su irelevantni za objašnjenje društvene akcije, poput stizanja na avion u gornjem primjeru, ili pak možemo analizirati "situacijske ciljeve" ili "logiku situacije", tj. relevantne ciljeve u tipičnim, modelskim situacijama. Prva je vrsta objašnjenja dakle "reduktivna" (svi se kolektivi reduciraju na akcije pojedinaca), a druga je antipsihologistička, tj. emergentistička.

Takva sistematika individualističkih objašnjenja podudara se i s (pozitivističkom) razlikom između "logike otkrića" i "logike opravdanja". Psihologistička objašnjenja mogu pružiti povijesnu rekonstrukciju određene odluke i opisati nastanak određenoga društva pomoću djela pojedinaca (i u tom smislu nalikuju "logici otkrića"), ali ono što je relevantno u društvenoj filozofiji, kao i u filozofiji uopće jest *racionalna procjena* odluka ili djela, odnosno aposteriorno objašnjenje društva, objašnjenje uloga i "karakternih maski pojedinaca".

U jednom od kasnijih radova (u članku "Models, Instruments and Truth. The Status of the Rationality Principle in the Social Sciences" (1994)), Popper je navedene distinkcije pojačao novom: postoji bitna razlika između analize pojedinačnih događaja i analize tipova. U prvome slučaju nije potrebno graditi modele akcije, već isključivo rekonstruirati kontingentne uvjete i motive koji su doveli do nekog događaja. Za sociologiju i društvene znanosti bitna je međutim jedino analiza tipova, tj. tipičnih situacija. U tom slučaju moramo izgraditi modele, kako bismo objasnili pojedinačni događaj.

Dva Popperova kritičara, Frank Chalmers (1985) i Alan Garfinkel (1981) ukazivala su na neodrživost takve demarkacije individualističkih objašnjenja. Chalmers je prvo pokazao da Popper, koji se deklarativno uvijek zalaže za drugu, sociologističku, antireduktivnu vrstu objašnjenja, u svojim različitim djelima koristi (ili čak mora koristiti) i Millovu reduktivnu vrstu individualističkih objašnjenja. Pogledamo li primjerice njegovu definiciju individualizma iz bilješke 1, vidjet ćemo da je ona potpuno u skladu s

Millovim psihologizmom. @elimo li društvenu akciju objasniti "individualistički" onda je očito potrebna neka vrsta redukcije na pojedinačnu akciju, pri čemu je uloga pojedinačnih motiva, ciljeva i interesa relevantna u opisu situacije. Vratit ćemo se na tu kritiku kasnije.

Garfinkel je nasuprot tomu ukazao na činjenicu da je u društvenim znanostima individualizam (bilo Millove ili Popperove vrste) neplodan. Prema Garfinkelu postoje dvije vrste redukcije. Prva je tzv. mikroredukcija. Ona objašnjava *kako* je do neke situacije došlo, recimo što je utjecalo na to da je "zeca Z pojela lisica L na mjestu M u vrijeme V." Ono što zanima sociologiju i općenitije, društvene znanosti (uključujući i ekologiju), nisu takva generativna, ili kako to Popper katkada kaže, povijesna objašnjenja "kako se nešto dogodilo". Ona možda tek mogu biti pretpostavka za puno važnija makro-objašnjenja, ili za tzv. makro-redukciju. Društvene znanosti ne zanima zašto je pojedinačnog zeca pojela određena lisica u određenoj situaciji, (ili, zadržimo li se na društvu, zašto je pojedinačni čovjek recimo ubio drugoga čovjeka u određenoj situaciji) već kakva je bila vjerojatnost ili nužnost da se dogodi ta vrsta situacije, tj. kakva je vjerojatnost da će *neka* lisica (općenito u nekim uvjetima) pojesti *nekog* zeca, odnosno da će *proizvoljni* ubojica ubiti *proizvoljnu* žrtvu. Drugim riječima ta druga vrsta redukcije, makro-redukcija, opisuje zašto je bilo nužno (vjerojatno) da će se nešto dogoditi. Za tu je drugu vrstu redukcije (makro-redukciju) bitno je da objasni mogućnost sljedeće, tzv. "kontrafaktičke" situacije: da uvjeta za događaj A (recimo lisičji ulov iz prvoga primjera) nije bilo, događaj bi se u određenoj okolini svejedno dogodio s drugim akterima. Socijalna objašnjenja, žele li biti korisna, moraju dakle objasniti zakonolikost, zakonomjernost ili zakonitost neke vrste događaja u određenoj tipičnoj situaciji. Zbog toga, kaže Garfinkel, "mikroredukcija nije neizvedivi ideal, isuviše dobra da bi se obistinila, već je naprotiv isuviše istinita da bi bila dobra." Popis svih pojedinačnih uvjeta i objašnjenja pojedinačnih događaja nije neizvediv, ali on nam neće pružiti ono što zanima društvene znanosti, a to je rekonstrukcija nužnosti, ili želimo li koristiti Popperovu terminologiju, propenziteta, da se tipična situacija dogodi,

Na prvi pogled, Garfinkelov opis makroredukcije točno odražava Popperovu intenciju. Makroredukciju ne zanimaju pojedinačni akteri, već uloga "bezličnog", proizvoljnog pojedinca u stvaranju tipične situacije. Ili opet da se vratimo Popperovoj terminologiji, riječ je o shvaćanju zašto bi bilo koja osoba u tipičnoj situaciji djelovala slično ili identično kao i neka druga. Ali Garfinkel postavlja pitanje, radi li se ovdje uopće o individualizmu, ili je naprotiv opis tipične situacije u tom slučaju "holistički", odnosno nije li objašnjenje pojedinačne akcije izvedeno iz prethodno zadanog holističkog opisa "tipične" situacije.

Ukratko, dok Chalmers kritizira tvrdnju o mogućnosti "autonomije sociologije", Garfinkel, ustvrdivši da je ona moguća i nužna, tvrdi da ona ne može biti u relevantnom smislu individualistička.

Logika situacije i načelo racionalnosti. Osnovni teorijski motiv za uvođenje metodološkog individualizma jest po mom sudu Popperov pokušaj da se u društvenim znanostima uvede logika opravdanja koja navodno vrijedi u prirodnim znanostima. Točnije, riječ je o pokušaju da se rezultati društvenih znanosti vrednuju prema opravdanju pomoću hipotetičko-deduktivnog, nomološkog ili tzv. *covering-law* modela (modela "pokrivajućeg" zakona, opisanog u bilješci 1). Prisjetimo se: takav model traži barem dvije premise, tj. općenitiju premisu ili pokrivajući zakon (generaliziju), i početne uvjete. Iz te dvije premise izvlači se konkluzija tj. objašnjenje pojedinačnog događaja. Logika situacije, analogna logici HD opravdanja izgledala bi ovako:

Opća premisa: univerzalno načelo djelovanja

Posebna premisa: opis i analiza situacije

ergo:

Explanandum: Dogodio se neki događaj, tj. osoba O izvela je D.

Na temelju ovakve sheme logike situacije, možemo razumjeti što bi trebala obuhvaćati posebna premisa i explanandum, ali što je opća premisa? Opća premisa, tj. univerzalno načelo ljudskog djelovanja u društvu je prema Popperu tzv. *načelo racionalnosti* koje on formulira na različite načine: "Subjekti uvijek djeluju primjereno postojećoj situaciji" ili: "Svaka je akcija racionalni odgovor na neku problemsku situaciju" ili: "Svaka osoba u problemskoj situaciji racionalno odgovara na nju", ili katkada: "Osobe u problemskim situacijama najčešće racionalno reagiraju na njih".

Po mom je mišljenju Popperovo *načelo racionalnosti*, bez obzira na različite formulacije, najsporniji dio njegove filozofije. (To mišljenje dijele Michael Schmid, Peter Glück, Maurice Lageux, Robert Nadeau i dr.) Da je tome tako, možda svjedoči i činjenica da se o njemu najmanje, ali i najžešće raspravlja. Ali puno je važnija činjenica da njegova sporna obilježja proturječe inače poznatim i univerzalnim zahtjevima koje Popper postavlja znanstvenim teorijama. Evo o čemu je riječ.

Provjerimo: je li točno da subjekti uvijek djeluju primjereno postojećoj situaciji tj. "racionalno"? Svakodnevni je život bogat primjerima koji će opovrgnuti tu tvrdnju; primjerima pogrešaka u procjeni djelovanja itd. Postoje uz to i tipični opovrgavajući primjeri: primjeri shizofreničara, bolesnika, maloumnika, frustriranih, ideološki ili strastima orijentiranih pojedinaca i njihovih djela.⁴³ Ukratko: gornja je tvrdnja očito pogrešna. Isto vrijedi i za druge formulacije načela racionalnosti. Nije točno da je svaka akcija racio-

43 John Watkins, inače poznati Popperovac, -iji je -lanak "Metodološki individualizam i društvene tendencije" bio donedavno standardni account Popperove koncepcije metodološkog individualizma, smatra da metodološki individualizam zakazuje u samo dvije vrste slu-ajeva: 1. "u probabilističkim situacijama u kojima slu-ajne i nepredvidljive nepravilnosti u ponašanju imaju pravilne i predvidljive posljedice" i u slu-ajevima kada "ljudski živani sustav uzrokuje automatske tjelesne odgovore". Primjer za prvu vrstu jest po-ar u nekoj prostoriji u kojoj postoje dvoje vrata. Vjerojatnost da je kroz svaka vrata pro-ji 50% ljudi u prostoriji ne mo'e se objasniti metodološkim individualizmom, tvrdi Watkins, premda situacija definira određenu logi-nost. Druga vrsta odnosi se na automatizme, ali se mo'e pro-iriti i na sve vrste reakcija mentalno poremejenih ljudi.

nalni odgovor na neki problem. Nije točno da svaka osoba u problemskoj situaciji djeluje racionalno prema njoj. Načelo racionalnosti je očito pogrešno.

Popper je toga svjestan. Zbog faktične pogrešnosti toga načela, (koja bi prema Popperovim falsifikacionističkim zahtjevima već bila dovoljan razlog za njegovo odbacivanje) Popper je pokušao s *ad hoc* strategijama (koje po njegovoj znanstvenoj metodologiji također nisu legitimne). S jedne je strane, on faktičnu pogrešnost toga načela pretvara u normu. Popper kaže: "Unatoč tomu (tj. faktičnoj pogrešnosti načela racionalnosti) socijalna objašnjenja treba graditi na načelu racionalnosti". Načelo racionalnosti potrebno je za socijalna objašnjenja čak i ako je *de facto* pogrešno. Drugo, Popper pokušava i s ublaženim varijantama *načela racionalnosti*: "Osobe u problemskim situacijama većinom djeluju racionalno" ili "Većina osoba u većini problemskih situacija uglavnom djeluje racionalno" ili sl. Ali pretvoreno u oslabljenu tvrdnju ili pak slabiju normu, načelo racionalnosti postaje neopovrgljivo. Ne postoji ni jedna instanca koja će načelo racionalnosti moći opovrgnuti. Popper je svjestan i toga, ali unatoč tomu misli da načelo racionalnosti treba zadržati. Kao jedno od opravdanja za tu nadasve sumnjivu strategiju, Popper navodi da u suprotnome, kada ne bismo raspolagali nekom vrstom načela racionalnosti, ne bismo imali "motor" za pokretanje sheme, ne bismo znali kako to da ljudi uopće djeluju, ili, zadržimo li se na Popperovoj formulaciji, tada ne bi postojali "zakoni animacije" na taj način skrojenog modela društvenoga objašnjenja.

Otvoreno priznajem da ne mogu rastumačiti čemu treba poslužiti takvo *de facto* pogrešno i neopovrgljivo načelo. ^ini mi se štoviše da smo od objašnjenja u društvenim znanostima došli tako daleko koliko se uopće može doći. Prvo smo pokušali apstrahirati cijeli niz navodno kontingentnih faktora i okolnosti kako bismo dobili shemu logike opravdanja u društvenim znanostima, zatim smo ustanovili da je općenita premisa toga modela zaključivanja pogrešna, odnosno u oslabljenoj varijanti neopovrgljiva, da bismo naposljetku završiti tvrdnjom kako bez toga pogrešnog ili neopovrgljivog načela ne bismo mogli "pokrenuti" iskonstruirani model. Mogli bismo dodati i ulje na vatru, navođenjem Popperove tvrdnje prema kojoj ni ciljevi aktera (subjekata) u pojedinoj situaciji nisu relevantni za njezinu procjenu.

Što se ovdje objašnjava? Logika situacije ili kako to da je netko djelovao na određeni način? Ako bismo željeli dobiti jednostavan odgovor koji bi objasnio eksplanandum ("osoba O je učinila D"), trebalo bi reći da je ta osoba mogla učiniti svoje djelo rukovodeći se bezbrojnim razlozima i na milijun najrazličitijih načina, i da ništa ne objašnjavamo imputiramo li joj neko problematično univerzalno načelo djelovanja, tj. racionalnosti ili pak supsumiramo li njegov čin pod opće načelo (zakon?) racionalnosti ljudskog djelovanja. ^ak i kada ono ne bi bilo problematično kao što jest, pitanje je da li bi se neka postavka racionalnosti mogla univerzalno primijeniti na *sve* društvene situacije i akcije, odnosno postoji li uopće neki "covering law" za djelovanje s obzirom na različite okolnosti i ciljeve koje subjekti žele postići svojim djelovanjem. Gorenavedeni John

Randolph izrazio je to malo grublje: "Okolnosti su beskrajne, one se kombiniraju na beskonačno mnogo načina, one se mijenjaju i prolaze: čovjek koji ih ne uzima u obzir nije u krivu - on je lud... metafizički lud."

Dojam bespomoćnosti nad sudbinom logike situacije pojačava se kada razmotrimo primjere kojima Popper ilustrira njezino funkcioniranje, a pogotovo kada se sjetimo da ona nije stvorena sebe radi već zato da se primijeni na stvarnu povijest, odnosno za upotrebu u historiografiji i sociologiji. U već spomenutom spisu "Models, instruments and truth" Popper navodi primjer osobe (g. Johnsa) koji žuri na avion, i prelazi cestu preko zebre. Stoji na semaforu. Načelo racionalnosti kaže da će se ljudi uglavnom ili uvijek ponašati primjereno situaciji. Opis situacije uključuje raskrižje, zebdu, semafor (crveno svjetlo) i poneki automobil. Dakle: Johns stoji ili (predviđanje) Johns će stati. U tom opisu situacije, kaže Popper, ne samo da nisu važni kontingentni psihološki opisi (i poznavanje metafizike), već nisu važni niti njegovi ciljevi i želje (stići na avion).

Popper ne koristi neku povijesnu činjenicu kao ilustraciju. Da je uzeo bilo koji primjer iz povijesti, vidio bi da je slijed objašnjenja u društvenim znanostima bitno različit. Znanstvenik (sociolog, povjesničar...) ne nudi opću hipotezu objašnjenja svih akcija iz koje bi mogao izvesti pojedinačno poznato djelo. Naprotiv, polazeći od poznate činjenice (djela neke osobe), znanstvenik (povjesničar) rekonstruira pravilo ponašanja, tj. "racionalnosti" u danim uvjetima.

Postoje mišljenja da je Popperova logika situacije nalik na idealne tipove Maxa Webera. Logika situacije doista može opisati tipične situacije, i tipični oblik racionalnosti koji vrijedi u nekim uvjetima. Ali intencija i konstrukcija idealnoga tipa bitno je drukčija. Idealni tip je konstruirani (operacionalistički) pojam a ne silogizam. On ne želi objasniti kako ljudi stvarno djeluju, već naprotiv, on predstavlja samo mjeru otklona faktične radnje od zamišljenog, konvencionalnog standarda. Puno je bitnije međutim što se u tom mjerenju "otklona", ili pak u konstrukciji idealnoga tipa, prema Weberu, trebaju uzeti u obzir različiti oblici subjektivih racionalnosti: ciljevi, vrijednosti, namjere itd.; sva ona "psihologistička" objašnjenja koja Popper na svaki način želi staviti u zagrade.

Možda bi se neko rješenje moglo postići kada bi se reklo da logika situacije opisuje što bi pojedinac u nekoj situaciji trebao učiniti. Tada bi međutim trebalo dodatno specificirati aplikaciju "racionalnosti", tj. objasniti osim same činjenice da se nešto dogodilo i to zašto je racionalno u pojedinim okolnostima učiniti X. Popper izriječkom poriče da je logika situacije čisto normativna. Ali, postoji i dodatni razlog: tada bi bilo onoliko "normativnih" rekonstrukcija koliko ima situacija i pojedinaca, pa bi "logika" situacija postala izlišna.

Prije negoli potpišem predaju pokušat ću rekonstruirati još dva argumenta Popperovih tumača i kritičara, i zatim vidjeti postoje li analogije između Popperove logike situacije i suvremenih sličnih koncepcija poput "teorije igara" i teorije društvenog izbora koje bi logici situacije mogle pružiti uvjerljivost.

Svi se kritičari i sljedbenici Poppera slažu da je stanje "objašnjenja" koje se temelji na pogrešnom ili neopovrgljivom načelu nezadovoljavajuće. Noretta Koertge⁴⁴ smatra da se Popperova objašnjavačka shema u društvenim znanostima može popraviti "pojačanjem" tj. uvođenjem nove premise u zaključak. Shema bi onda izgledala ovako:

1. premisa: opis situacije: Subjekt A bio je u situaciji vrste C
2. premisa: analiza situacije: U situaciji vrste C, primjereno bi bilo učiniti X
3. premisa: načelo racionalnosti: Subjekti uvijek djeluju primjereno njihovim situacijama
4. konkluzija: explanandum: Zbog toga je A učinio X

Kako smo u početnom opisu logike situacije u prvu premisu uključili i opis i analizu situacije, "pojačanjem" koje nudi Koertge ništa se bitno ne mijenja. Logika dedukcije ostaje prozirna, ali status načela racionalnosti i dalje ostaje problematičan.

Strategiju "oslabljivanja" logike situacije predlagali su Frank Chalmers (1985) i David Miller (1994). Miller je primjerice tvrdio da treba zadržati neki "zakon animacije". Po njegovom mišljenju umjesto načela racionalnosti, ili točnije kao jednu njegovu varijantu, trebalo bi jednostavno zadržati premisu "ljudi djeluju". Treba možda pohvaliti upornost kojom neki teoretičari žele održati načelo racionalnosti. Za sada je međutim prilično jasno da je ono logički neodrživo i potpuno neupotrebljivo.

Michael Schmid stoga misli da treba odbaciti logiku situacije. U svjetlu dosad rečenog, ona je neprimjerena za zadatke koje nam postavljaju društvene znanosti.

Potencijalne analogije između logike situacije i "teorije igara" i ekonomske teorije o "maksimizaciji koristi" (teorije "društvenoga izbora"). Istina je međutim da bi poricanje mogućnosti fiksnih generalizacija oslabilo položaj društvenih znanosti. Radikalni metodološki individualizam, koji bi sve generalizacije društvenih znanosti dovodio u sumnju, dopustio bi isključivo historiografsko istraživanje.

Matematičari i ekonomisti s pravom drže da postoje modeli nalik na Popperov metodološki individualizam koji dobro objašnjavaju zašto je u nekoj situaciji racionalno dje-

44 Noretta Koertge u svojem članku "Popperov metafizički istraživački program za društvene znanosti" postavlja tri problema vezana za metodološki individualizam i logiku situacije: 1. Jesu li situacionisti-ka objašnjenja adekvatna socijalna objašnjenja. Zadovoljavaju li sve zahtjeve "covering-law" modela? 2. Jesu li sve ljudske aktivnosti u načelu pogodne za objašnjenje pomoću načela racionalnosti? 3. Koliko je koristan Popperov pristup za djelatnog društvenog znanstvenika? Unatož navedenim problemima, na sva postavljena pitanja i probleme, Koertge odgovara pozitivno.

lovati na jedan način a ne na drugi, odnosno zašto je neka strategija racionalnija od drugih, nezavisno od kontingentnih faktora kojima opisujemo igrače.

Teorija igara jest matematička teorija kojom se definira maksimum dobiti u prethodno navedenim zadanim uvjetima, u tipičnim "igramama" i situacijama, poput "zatvorenikove dileme", "igra kukavice" ("chicken"), "borbe među spolovima", "brvno", da navedemo samo najjednostavnije "strateške" igre za dva igrača⁴⁵. U opisu igre stoje i nagrade za svaki izbor. Najbolji se izbor može definirati na dva načina: kao izbor maksimiranja vlastite koristi za pojedinog igrača, ili kao izbor strategije koji maksimira opću korist. Katkada se ta dva cilja sukobljavaju, a u nekim su igrama sukladni.

Između situacija koje definiraju teoretičari igara i Popperovske logike situacije postoje izvjesne analogije, ali i brojne razlike. Prva analogija jest u definiranju "logike situacije": u oba modela postoje zadani uvjeti; okviri kojima definiramo situaciju odnosno igru. Nadalje, u oba modela kontingencije igrača nisu bitne; nije bitno tko je faktični igrač u igri i kakve su de facto njegove aspiracije. Najbitnija je analogija međutim u tomu, da i teoretičari igara, baš kao i Popper moraju postulirati (nešto što oni podrazumijevaju, a to je) da svaki pojedinac (igrač) *želi* maksimirati vlastitu ili opću korist, tj. da će uglavnom izabirati racionalne strategije, ako poznaje suigračeve poteze. Međutim status te "želje", ili kako to Popper kaže "načela animacije" igrača, motiva za akciju, u ta je dva modela različit. Dok je za Poppera načelo racionalnosti nužno za funkcioniranje silogizma, u teoriji igara ono je samo *regulativni mehanizam* za izračunavanje najbolje strategije. Za teoriju igara maksimiranje koristi je hipotetično načelo. Za razliku od Poppera takav mehanizam nema namjeru objasniti neku faktičnu igru ili faktični događaj od kojih se sastoji empirijski sadržaj društvenih znanosti. Zbog toga su i "silogizmi" drukčiji. Dok Popper u logici situacije želi objasniti racionalnost pojedinačne akcije, teoretičari igara pokušavaju pronaći maksimalni rezultat pomoću serije hipotetičnih (ako - onda) kombinacija ili jednadžbi. Drugim riječima oni traže racionalnu generalizaciju iz danih uvjeta i izabranih strategija, a ne izvlače zaključak kojim bi se tvrdilo da je djelatnik (igrač) de facto učinio neki potez. Kao što smo rekli on faktično može izabrati strategije prema raznim ciljevima. Bitno je međutim sljedeće: Popper po svaku cijenu želi izbjeći psihologističke motivacije u svom modelu; stoga on poriče ulogu "ciljeva" pojedinaca u opisu situacije. Matematička teorija igara međutim pretpostavlja da je "maksimiranje koristi" onaj presudni psihološki cilj, motor kojim se model stavlja u pogon.

Nadalje, u teoriji igara igra se bitno mijenja, promijenimo li iznos nagrada. U brojnim situacijama (gotovo svim realnim, povijesnim situacijama) igrači uopće ne znaju kakav je iznos nagrada. Sve navedene tvrdnje upućuju na nekoliko bitnih razlika između Popperova metodološkog individualizma i "teorije igara". Prvo, "teorija igara" sposobna je modelirati bilo kakvu situaciju ("igru"): s dva ili s nekim drugim konačnim bro-

⁴⁵ Najbolji kratki prikaz značaja teorije igara za društvene znanosti vidi u: Hollis (1994), a tehnički aparat u Moulin, H. (1986).

jem igrača. Za nju je "maksimiranje koristi" u krajnjoj liniji psihološka činjenica, "cilj", koji je u svakoj pojedinoj igri kontingentan, jer se često mogu izabrati strategije s različitim "ciljevima". Stoga model koji ocrtava teorija igara ne može objasniti ishod neke konkretne (povijesne) situacije, već može samo postulirati kako bi realna situacija izgledala da su igrači prihvatili idealne uvjete opisane modelom.

Ali, što je možda najvažnije, Axelrod (1987) je pokazao da teorija igara, za razliku od metodološkog individualizma, može objasniti kako to da igrači uglavnom igraju racionalno i kakve globalne strategije podrazumijeva takva racionalnost. "Racionalnost" dakle u teoriji igara ima svoj globalni, i normativni i deskriptivni sadržaj.⁴⁶

Isto vrijedi i za teoriju društvenoga izbora, koja se također oslanja na "maksimiranje koristi". "Maksimiranje koristi" u teoriji društvenoga izbora nije univerzalno, neopovrgljivo načelo, već regulativni mehanizam za izračunavanje pogodne strategije. Kao što smo rekli, "korist" se može mijenjati u skladu s različitim strategijama, pri čemu u jednoj situaciji maksimiranje koristi znači jedan izbor strategije, a u drugoj drugi; osim toga "nagrade" su subjektima vrlo često nepoznate. U teoriji igara i teoriji "društvenoga izbora", predikat racionalnosti djelovanja samo derivat nekog opipljivo-empirijskog predikata kao što je "nagrada", "korist" ili "dobit". Predikat racionalnosti time je "lokaliziran" i konkretiziran, odnosno ne predstavlja "metafizičko" načelo kojega se ne možemo riješiti. Popper, za razliku od teorije igara i teorije društvenoga izbora opisuje tek rudimentarne (tzv. parametrijske) situacije te istodobno smatra da se one mogu svesti na jednostavni silogizam; i u tome je bitna razlika između navedenih modela i metodološkog individualizma.

Kao zaključak možemo reći sljedeće: društveni znanstvenici, baš kao ni prirodni (vidi poglavlje o falsifikacionizmu), ne raspolažu fiksnim premisama u oblikovanju objašnjavaćih modela. Pomoćne hipoteze (u našem slučaju analiza situacije) mogu se mijenjati u skladu s poznatim eksplanandumom, baš kao i univerzalna tvrdnja ili zakon. Ako znamo što je neka osoba učinila, bit ćemo skloni prilagoditi naš opis i analizu situacije (naše srednje premise), baš kao i univerzalnu hipotezu, u skladu s poznatom činjenicom. Naš explanandum u velikom broju slučajeva iz društvenih znanosti uopće nije pojedinačna akcija: vrlo često je to srednja premisa, tj. opis i analiza situacije, a generalizacija je to gotovo uvijek. Popperov je objašnjavaćki model logike situacije isuviše "siromašan" za razumijevanje realnih povijesnih zbivanja i odluka, nedorađen i isuviše imanentno proturječan da bismo ga bez bitnijih popravaka i revizija mogli koristiti kao objašnjavaćku metodu u društvenim znanostima. Revizije su moguće, ali se tada postavlja pitanje koliko se takvi popravljeni modeli smiju zvati Popperovim

⁴⁶ Deskriptivni, jer vrlo dobro opisuje velik broj stvarnih situacija; normativni, zato (to se na temelju tih modela mogu izvesti neka pravila. Axelrod je na temelju eksperimenta sa "ponovljenom zatvorenikovom dilemom" do (ao do sljede)ih pravila: prvo, u igrama kojima je cilj maksimiranje obostrane koristi ne budi zavidan. Zavist vodi u nekooperativnost, a nekooperativnost u progresivno smanjenje zajedni-ke i pojedina-ne koristi. Drugo, ne budi prvi koji vara. To je suparnika navesti na kooperaciju. Ali (3) kada suparnik po-ne mirirati suradnju, valja odmah po-eti prakticirati recipro-nost. Recipro-nost treba koristiti i u slu-aju suigra-eve suradnje i u slu-aju njegove prevare. I napokon, -etvrta pouka, ne pravi se previ(e pametan. To zna-i, nemoj se poku(avati osve)ivati nasumce. Potrebno je da suparnik shvati da se prevara ne isplati i da si spreman na daljnju suradnju, ako sljede(ji potezi suigra-a budu suradni-ki. To je mogu(e jedino pomo)u pravila neposrednog reciprociteta.

modelom i koliko se uopće temelje na izvornoj Popperovoj ideji. To međutim ne opovrgava mogućnost i razumnost prihvatanja individualizma kao objašnjavačkog modela, a niti Popperove ideološke motive za njegovo uvođenje.

VII poglavlje

Aktualnost Popperove koncepcije otvorenog društva

“Razlika između demokracije i despocije jest u tome što se čovjek u demokraciji može riješiti svoje vlade bez prolijevanja krvi, a u despociji ne može”

Karl R. Popper

Popperova djela iz političke filozofije, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* i *Bijeda historizma* nesumnjivo su odigrala veliku ulogu u oblikovanju političke filozofije poslijeratnih zapadnjačkih društava, a isto tako i mnogih novonastalih demokratskih društava Istočne Europe. Za taj je doprinos, Sir Karl primio i plemićku titulu. Mnogi političari, poput bivšeg njemačkog kancelara Helmutha Schmitta, ali isto tako i desničarskog Franz Josepha Straussa, hvalili su Popperova politološka djela. Kancelar Helmut Kohl napisao je predgovor novom izdanju Popperove autobiografije (1992). Istaknuti liberalni državnik Vaclav Havel, nedavno je napisao sjajan *In memoriam* Popperu u časopisu *New York Review of Books*.

Navedena Popperova djela bila su doista revolucionarna u odgoju mnogih filozofa, politologa i političara. Postojali su, naravno i veliki otpori, i oštre kritike njegovih interpretacija Platona, Hegela i Marxa, ali unatoč njihovoj djelomičnoj opravdanosti, čini mi se da te kritike nisu opovrgnule snagu Popperovih argumenata.

U prvome dijelu želim u kratkim crtama istaknuti obilježja Popperove političke filozofije koja po mome sudu i dalje vrijede. Ali ta pozitivna obilježja, čini mi se, s vremenom ustupaju mjesto sve opravdanijim kritikama bitno drukčije vrste od negdašnjih napisa, koji su se uglavnom zasnivali na tvrdnjama o netočnim ili pojednostavljenim Popperovim interpretacijama velikih filozofa. U drugome dijelu ovoga teksta želim razmotriti osnovnu slabost Popperove političke filozofije, a to je pomanjkanje pragmatičnih uputa za ostvarenje otvorenog društva.⁴⁷ Napokon, želim reći nekoliko riječi o Popperovoj etici. ^inilo mi se primjereno na ovome mjestu problematizirati neke Popperove etičke nedosljednosti.

Neki su kritičari isticali da su Popperove knjige *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, kao i ranija *Bijeda historizma*, “hladnoratovske knjige”. Tom se tvrdnjom željelo reći, da su argumenti izneseni u njima bitno vezani za zbivanja neposredno prije i poslije Drugog svjetskog rata i da je njihova vrijednost u biti istekla. Ne slažem se s tim tvrdnjama. Evo zašto:

47 Ne upu)uje li –injenica da su tako raznoliki političari (i lijevi-ari i desni-ari) hvalili Otvoreno društvo na relativnu nepragmatičnost toga djela, pita se F. Stadler u svome –lanku “Denkmuster und Lebenslinien. Karl Poppers intellektuelle Autobiografie”.

Opasnost od totalitarizma nije prošla, i ona ne može biti nadvladana jednom zasvagda. Popperova kritika totalitarizma nije vezana za povijesne okolnosti prije Drugog svjetskog rata; ona se ne ograničava na kritiku ondašnjih fašizama i komunizama već vrijedi za bilo koji oblik totalitarne vlasti. Ako ne postoje *checks and balances*, sustav demokratske kontrole, svaka, čak i demokratska vlast može retardirati u nedemokratski sustav. Stoga argumenti izneseni protiv filozofija na kojima se temelji totalitarna vlast vrijede univerzalno.

Razmotrimo zato barem neke Popperove argumente protiv koncepcija koje stvaraju totalitarnu vlast. Možda najčešći oblik pretvaranja društvene moći u totalitarnu vlast jest utopizam. Utopizmom Popper ne imenuje, kako se to obično čini, neki neostvarivi ideal, već koncepciju vrhovnog dobra, naime primarnog i neprikosnovenog društvenog cilja o kojem ne treba posebno raspravljati i o kojemu društvo u načelu ne raspravlja. Utopizam je vrhovna premisa društvenog djelovanja, koja se najčešće ne dovodi u pitanje. Tu može biti riječ o ostvarenju ravnopravnosti, razotuđenju rada, ostvarenju rane superiornosti, nacionalne supremacije ili o nekom drugom društvenom cilju. Vrhovni status tog cilja postiže se onda, kada društvo više ne smatra potrebnim o tome cilju raspravljati. Kada dođe do konsenzusnog ili prisilnog prihvaćanja toga cilja, taj cilj postaje vrijednost koja opravdava sva druga sredstva, uključujući i odstranjenje onih pojedinaca koji se s tim ciljem ne slažu. Drugim riječima, ako ne postoji mogućnost za raspravu o vrijednosti izabranoga cilja (koji se u totalitarnim sustavima najčešće smatra bogom danim, objavljenim ili jednostavno neproblematičnim), u drugome koraku doći će do realizacije koja će uključivati i logički pravdati uklanjanje prepreka za njihovo ostvarenje svim sredstvima, što zapravo znači uklanjanje ljudi koji postavljaju te "prepreke". Tada će se vrlo lako opravdati tvrdnja da pojedinci nisu bitni.

Ako izbacimo mogućnost problematiziranja tih vrhovnih vrijednosti, nesumnjivo će doći do nasilja. Kao i u sukobu pojedinaca koji ne mogu raspravljati "jer su tako različiti", pa svoje neslaganje rješavaju nasiljem, tako i u društvu do nasilja dolazi kada ne postoji nikakvo sredstvo za racionalnu prosudbu izabranih ciljeva. To pogotovo vrijedi u situacijama kada dva različita društva izaberu različite utopijske ciljeve, naime kada izaberu različite ciljeve, ne ostavivši nikakvu mogućnost racionalne rasprave o njima. Tada dolazi do ratova. A to pogotovo vrijedi za ona društva koja se pozivaju na neku povijesnu nužnost, na bjelodanost neke navodne povijesne svrhe, kao što je primjerice bilo u komunizmu, kada se smatralo da je ostvarenje komunizma jednostavno imanentni povijesni cilj koji će se ostvariti htjeli mi to ili ne. Ukratko, ovako definirani utopizam uvijek vodi u nasilje.

Popper naravno ne smatra da su svi ciljevi istovrijedni. Isto tako on ne misli da je moguća situacija u kojoj ne bismo morali izabrati neki društveni cilj. Ali bitna je razlika, tvrdimo li da smo izabrali neki cilj koji, pokaže li se potrebnim ili svrsishodnim, mo-

žemo promijeniti, ili pak ako tvrdimo da ne možemo bez toga cilja, jer je on gotova, zadana, povijesna istina. Drugim riječima, mi moramo biti svjesni kontingencije izbora naših ciljeva, da bismo bili sposobni promijeniti naše djelovanje ili naš izabrani cilj, da bismo bili sposobni revidirati naša sredstva u skladu s argumentima ili vrijednostima pojedinaca koji tvore neko društvo.

Etički stav koji opravdava takav zadani cilj, čije ostvarenje leži u bližoj ili daljoj, ali neminovnoj budućnosti, Popper naziva pogrešnom doktrinom moralnog futurizma, doktrinom koja opravdava postojeće nasilje ili nepravdu u ime nekog budućeg zamišljenog dobra.

Ali, s obzirom da je dosad navedeno još uvijek isuviše apstraktno, valja dodati sljedeće. Svaki izbor društvenoga cilja, a pogotovo utopizam, pretpostavlja ostvarenje takvog vrhovnog cilja. Ostvarenje takvoga vrhovnog cilja Popper naziva utopijskim inženjeringom. Utopizam je pogrešna socijalna doktrina ne samo zato što će se naposljetku, nuždom vlastite logike morati poslužiti nasiljem u rješavanju sukoba, već i zato što je on načelno neprovediv. Utopizam je neprovediv, opet, ne samo zbog toga što cilj leži u nekoj neodređenoj budućnosti, već i zbog sljedećeg obilježja društvenog života. Kao i u fizici, i u društvu vrijedi načelo akcije i reakcije. Što je radikalnija mjera za provođenje određenoga cilja, to će radikalniji biti i otpor prema njegovom provođenju. Totalitarni sustavi i ideologije zamišljaju da je ostvarenje cilja moguće postići istovremenom koordinacijom društvene akcije, ili ukratko, planiranjem. Popper, kao i mnogi drugi liberali, tvrdi da društveno planiranje takvih razmjera nije moguće. Ono nije moguće jer bilo koja mjera rađa neizmjeran broj nenamjeranih i neplaniranih posljedica, drugim riječima, posljedica koje nisu predviđene u planu, posljedica koje itekako djeluju na društveni sustav. Klasični primjer je tržišno planiranje i njegova neučinkovitost. Tržišno planiranje uvodi se kako bi se riješili neki socijalni problemi, ali ono naposljetku dovodi do katastrofalnijih posljedica, negoli da se taj dio socijalnog života prepustio samostalnoj regulaciji. Isto vrijedi i za bilo koji drugi oblik društvenog planiranja.

Ali, čak i ako zanemarimo ovaj argument, ili ako ga pokušamo opovrgnuti, recimo tvrdnjom da uvijek mora postojati neki društveni cilj koji opravdava sredstva, Popper nam pruža još jedan jači argument. Umjesto utopijskog inženjeringa koji smatra da može globalni cilj postići koordinacijom, planom, i to po mogućnosti odjednom, nekom revolucionarnom akcijom, Popper predlaže tzv. socijalni ili *piecemeal*, postupni, inženjering, odnosno koncepciju izbora lokalnih, parcijalnih ili kratkoročnih ciljeva, koji se mogu promijeniti i revidirati u skladu s novonastalom situacijom, tj. uzimanjem u obzir nenamjeranih posljedica nastalih pokušajem ostvarivanja tih izabranih ciljeva. Za demokratsko, otvoreno društvo karakterističan je dakle inženjering koji ne pretpostavlja neki društveni nepromijenljivi telos, svrhu, već onaj koji će se u kratkim vremenskim razdobljima moći mijenjati.

U skladu s tim, Popper predlaže i revidiranje filozofskih koncepcija koje pojedincima oduzimaju pravo i moć njihove osobne odgovornosti. Društva koja izabiru neki teleološki, globalni, tobože znanstveno ustanovljeni i zadani cilj, vrlo će često, ako ne i uvijek, izabirati vođe kojima će se delegirati takav zadatak. Tim vođama dat će se pravo da u ime naroda ostvare taj cilj, bez obzira na troškove, tj. broj žrtvovanih pojedinačnih života. Vođa će tako postati simbol toga cilja, i s obzirom da je taj cilj primarna društvena svrha, vođa će imati pravo birati sva sredstva (uključujući pogotovo žrtvovanje pojedinaca) za njegovo postizanje. Stoga ne treba čuditi da čak i u demokratskim zemljama, ako taj izabrani cilj nije postignut, vođe vrlo lako legitimiraju svoj ostanak na vlasti zauvijek, tj. do svoje smrti.

Filozofska koncepcija koja opravdava takvo društveno zatvaranje, naziva se, prema Popperu, holizmom. Riječ je o koncepciji prema kojoj je društvena (ili neka druga) cjelina više od zbroja svojih dijelova. Drugim riječima, ako je izabrani društveni cilj nešto povrh ili više od zbroja pojedinačnih svrha i ciljeva, onda je lako ustanoviti kako su pojedinci koji se s tim ciljem ne slažu zapravo samo smetnja za njegovo ostvarenje, ili kako se to u marksizmu često tvrdilo, to su oni neprosvjeceni ili bolesni, čije žrtvovanje i nije tako strašno. S druge strane, ovakvo delegiranje ostvarenja globalnog društvenog cilja na vođu, komitet ili neko slično tijelo, omogućuje pojedincu pasivnost, odnosno skrivanje iza autoriteta onih kojima je takvo društveno djelovanje stavljeno u nadležnost. "Nisam ja kriv, ja sam samo izvršavao naredbe", rečenica koju poznajemo sa suđenja fašističkim zločincima, postaje tipičan oblik opravdanja za pojedinačno djelovanje u totalitarnim režimima. Isto vrijedi i za tvrdnju "ja sam samo izvršavao naredbe Partije (ili klase, ili nacije)". Zbog toga se Popper zalaže za tzv. metodološki individualizam, za koncepciju koja će pojedincima davati pravo i dužnost da budu osobno odgovorni za svoja djela. Tu uputu trebaju slijediti i društveni znanstvenici u objašnjenju društvene akcije; oni naime trebaju protumačiti društveni sustav kao rezultat pojedinačnih odgovornosti i djela.

Popperova je zasluga što je u velikim filozofijama pronašao korijene nastanka ili opravdanja zatvorenog društva. Ali, kako nije bio ni politolog, niti sociolog, Poppera ustvari nisu zanimale stvarne emanacije tih filozofskih sustava, odnosno realna ostvarenja totalitarnih ideologija. Postoje naime brojne sociologije koje opreku otvorenog i zatvorenog društva pronalaze u stvarnim a ne filozofskim ili ideološkim mehanizmima, i koje su temeljitije analizirale ta dva doista različita tipa društva. Mislím prvenstveno na Simmelovu i Tönniesovu opreku zajednice i društva, Durkheimovu analizu organske i mehaničke solidarnosti, Mainovu opreku statusa i ugovora i druge sociološke koncepcije koje se u mnogo čemu podudaraju s osnovnom razlikom otvorenog i zatvorenog društva. Danas, kada većina zemalja u svijetu sebe smatra demokratskima, Popperove upute protiv utopizma i holizma čine se isuviše zdravorazumskima, pa se postavlja pitanje, postoji li nakon sloma fašizma i komunizma, i pod pretpostavkom da prihvaćamo gorenavedene tvrdnje još neka *differentia specifica* otvorenog i zatvorenog

društva. Ili jednostavnije, prihvaćajući vrijednost navedenih Popperovih argumenata protiv totalitarnih društava i ideologija, i shvaćajući da opasnost od njihovog uvođenja vrijedi univerzalno, postoji li još neka dodatna razlika otvorenog i zatvorenog društva koja vrijedi za demokratska društva?

Tim pitanjem krećemo u drugi, kritički dio naše rasprave. U Popperovim djelima teško ćemo pronaći neke pragmatične upute o tome kako treba ostvariti otvoreno društvo i što sve ono podrazumijeva. To po sebi ne mora biti loše, ali kada se danas, pedeset godina nakon objavljivanja *Otvorenog društva i njegovih neprijatelja* pokuša razmotriti aktualnost analiza razlika otvorenog i zatvorenog društva, to pitanje izbija u prvi plan. Podudara li se razdvajanje otvorenog i zatvorenog društva s razlikom demokratskih i totalitarnih društava? Popperovi sljedbenici, u pokušaju opravdanja aktualnosti te distinkcije, često ističu kako otvoreno društvo nije istovjetno demokratskom društvu. Ova tvrdnja pretpostavlja da i demokratsko društvo može biti zatvoreno, a možda čak i to da neka nedemokratska društva mogu biti otvorena. Osobno mislim da su sve navedene tvrdnje pogrešne. Pa zašto je onda Popper koristio termine otvorenog i zatvorenog društva, umjesto jednostavnijih termina demokratsko i nedemokratsko društvo?

Pokušat ću nagađati: u vrijeme pisanja *Bijede historicizma i Otvorenog društva* čak i u demokratskim društvima postojala je opasnost od prihvaćanja doktrina, prvenstveno marksističke, koje po Popperu nužno vode u totalitarizam. Još do dana današnjeg, postoje stranke u parlamentarnim demokracijama koje svoje djelovanje temelje na fašističkim i komunističkim ideologijama. Popper je želio ukazati na opasnost od tih, tada jakih ideologija. Svojim primjerom želio je pokazati kako se otvoreno društvo razlikuje od zatvorenoga svojom sposobnošću kritičke rasprave bez upotrebe metoda totalitarnih vlasti. Popper je smatrao da otvoreno, demokratsko društvo ima dovoljno racionalnosti i snage da pokaže slabosti i opasnost koja prijeti od totalitarnih ideologija. Razumom, a ne toljagom, otvoreno društvo može nadvladati te opasnosti. Naravno, ako su argumenti protiv tih ideologija dovoljno dobri. Drugim riječima, u demokraciji je moguće postojanje zatvorenih društava (ili zajednica), ali njihovo postojanje neće se morati suzbijati batinom, već razumom.

Ali, priznajem, ova je moja *ad hoc* obrana prilično slabašna. Svima je naime jasno da demokratskom društvu suočenom s totalitarnim društvima ili zajednicama (bilo na unutrašnjem ili pak na međunarodnom planu) nije dovoljan samo razum. I demokratskim je društvima u uvjetima takvih sukoba potrebna debela batina. To je uostalom priznao i Popper u jednom intervjuu, kada je pred kraj svog života (u kontekstu srpskog imperijalizma) izjavio "Potrebno je voditi ratove za mir" tražeći od međunarodne zajednice veći angažman.⁴⁸

⁴⁸ Popper, K. 1992. "Kriege führen für den Frieden", Spiegel 13/1992:202-211.

Drugi odgovor na pitanje zašto Popper nije jednostavno koristio termin demokratsko i nedemokratsko društvo, za razliku otvorenog i zatvorenog društva, jest možda činjenica da demokratska društva mogu bolovati od nekih drugih bolesti inače tipičnih za totalitarnih društava, poput primjerice teorije zavjere. Teorija zavjere je prema Popperu koncepcija prema kojoj je za zlo u svijetu kriv određen broj ili krug pojedinaca koji su se urotili da spriječe pojavu dobra na zemlji. Međutim, Popper tvrdi, da su oni koji razlog društvenog zla traže u pojavi nekih urotnika, i sami urotnici, odnosno da će po metodi proročanstva koje samo sebe ispunjava, pridonijeti pojavi urotništva i zatvorenog društva u kojemu neće biti nikakvog društvenog povjerenja, kao uostalom niti odgovornosti za svoje misli i djela.

Premda je to točno, bojim se da niti taj poznati Popperov argument nije dovoljan razlog za razdvajanje gorenavedenih distinkcija.

Premda je poznat Popperov stav da postojeća demokratska društva nisu savršena i imuna na nove bolesti, i da ih je moguće poboljšavati, to nije dovoljan razlog za tvrdnju o nepoklapanju otvorenog društva i demokracije.

Filozofi koji danas, za volju Popperove aktualnosti, tvrde kako otvoreno društvo nije identično demokratskome, zapravo sebi i Popperu čine medvjedu uslugu, i rade "u korist vlastite štete". Time što nedostatke demokratskoga društva pripisuju njegovoj "zatvorenosti", a sve dobro njegovoj "otvorenosti", oni otvoreno društvo, prvo, postupno pretvaraju u ideal, u istu onu utopiju protiv koje se borio Popper. I drugo, time oslabljuju onu oštricu Popperove kritike totalitarnih društava. Jer ako se tvrdi da su i demokratska društva često "zatvorena", onda će totalitaristi imati moralni argument da od demokratskih društava traže "pometanje pred vlastitom kućom". A takvo spašavanje totalitarizma je nikako nije bila Poppera intencije. Da ne bismo bespotrebno zamagljivali te razlike, potrebno je jasno reći: *demokratska su društva otvorena društva, a nedemokratska, totalitarna društva su zatvorena*. "Razlika između demokracije i despocije jest u tome što se čovjek u demokraciji može riješiti svoje vlade bez prolijevanja krvi, a u despociji ne može"⁴⁹, kaže na jednom mjestu Popper, i čini mi se da je to prilično dobra definicija razlike otvorenih i zatvorenih društava.

Budući da je lako pokazati da i demokratska društva imaju svoje slabosti, navedena, prilično skolastička rasprava, zapravo nas uvodi u mnoge proturječnosti i slabosti Popperove filozofije. Pri pokušaju aktualiziranja razlike otvorenog i zatvorenog društva, danas tek vidimo kakva je šteta što Popper nikada nije pružio jasnije razgraničenje otvorenog i zatvorenog društva, niti konkretnu uputu kako bi se trebalo boriti za ostvarenje "otvorenog društva" i "boljeg svijeta".

49 Popper, K. 1984. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, München, vidi: hrvatski prijevod: "Liberalizam - nekoliko teza", str. 12, u: *Mala -itanka o liberalizmu*, Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, 1993.

Kako bih prikazao razmjere te slabosti, pokušat ću obrazložiti osnovne crte popperijanske etike. Pretpostavimo da se nalazite u totalitarnom društvu, u kojem izražavanje vaše slobodne misli može biti pogubno za vaše zdravlje i rezultirati vašim hapšenjem ili nekom još gorom posljedicom: kako u toj situaciji po Popperu treba postupati? Kako se u toj situaciji boriti za bolji svijet? Kratak i jasan odgovor bio bi: ne znamo. Veliki ideolog otvorenog društva to nam nije rekao.

Dugačak i razmjerno složen odgovor glasio bi ovako. Popper je, kao što smo vidjeli, s pravom isticao ulogu pojedinačne odgovornosti u stvaranju otvorenog društva. Isto tako, bio je, kako sam kaže, umjereni optimist, jer je vjerovao da pesimizam rađa pasivnost i drugi oblik proročanstva koje sebe ispunjava: ako ne vjerujete u bolji svijet, vjerojatnije je da do njega neće ni doći. On je vjerovao da je borba za bolji svijet dužnost. Ukratko, Popper je bio prosvjetiteljski etički rigorist.

Ali postoje i ograničenja njegova etičkog rigorizma. Popper nije vjerovao u neku jasnu koncepciju ljudske prirode, niti u to da su naši sudovi ikada potpuno utemeljeni (tj. legitimirani). To znači da nikada ne možemo biti sigurni u ono što tvrdimo, ili u to da dobro djelujemo, ili u to da smo potpuno u pravu. Ako je tako, nije opravdano žrtvovati nečiji život, pa tako ni svoj, čak i ako mislimo da znamo što bi trebalo činiti. Nema posebnog opravdanja za hegelijansku borbu za neku utopiju, neki krajnji cilj, pa čak ni za onaj svoj. Postoji i drugo ograničenje Popperova rigorizma. U sukobu naših dužnosti, da se borimo za bolji svijet ili da održimo svoj život, potonji je cilj vredniji. Napokon, treće je ograničenje Popperovo vjerovanje da se sukob među vrijednostima ne može okončati čisto racionalnim sredstvima. O vrijednostima možemo raspravljati, možemo ih kritizirati, ali ne postoji čisto racionalni kriterij za krajnje razrješenje njihova spora. Stoga uvijek moramo ostaviti otvoreni prostor za neku razložnu sumnju.

Druga vrsta ograničenja Popperova rigorizma jest biografske prirode. Popper je često isticao kako je odbacio marksizam nakon jednog radničkog štrajka u kojem je nekoliko ljudi poginulo. Mislio je naime, da su marksisti, organizatori štrajka, barem djelomično odgovorni za njihovu smrt. Prevedemo li to na etički jezik, Popper je očito mislio da postoji i odgovornost žrtve. To se uvjerenje u još kontroverznijem obliku često ponavlja u njegovoj autobiografiji. Primjerice, Popper, i sam @idov, optužio je austrijske @idove što su bili dovoljno nesmotreni da masovno uđu u socijalističku partiju, čime su samo potencirali antisemitizam i time pridonijeli razvoju fašizma.⁵⁰ Napokon, tu je i problem Popperove emigracije iz Austrije u Novi Zeland. Nema sumnje da je njegov bijeg na Novi Zeland bio razumljiv, pogotovo zbog njegova polu-židovskog podrijetla.

⁵⁰ Popper, K. (1974)(1992) Unended Quest. Intellectual Autobiography, Routledge and Kegan Paul, str.106-107. Paragraf kojim se optužuju @idovi još je kontroverzniji od same konstatacije židovske krivnje. Odjeljak glasi:

"... mnogi @idovi sada su smatrali da je sloboda i puna jednakost konačno postala stvarnost, pasu razumljivo, ali ne i mudro u (li u politiku i novinarstvo. Ve)ina je htjela dobro; ali bujica @idova u stranke ljevice dovela je do njihove propasti. Zbog velike količine latentnog antisemitizma, činilo se potpuno očitim, da je najbolja usluga koju dobar socijalist židovskog podrijetla može učiniti za svoju stranku ne pokušati u njoj igrati neku ulogu. Prilično udu, ali samo su rijetki razmišljali o tom očitom pravilu.

Ovaj na-in razmišljanja, Popperovo shvaćanje "o-itoeg pravila" kojim dogalaje iz budunosti shvaćanja kao retrospektivno opravdanje ili razlog za kritiku ne-ijih dobrih namjera, smatram tipičnim primjerom historicizma, na-ina razmišljanja protiv kojeg se Popper sam borio cijelog života.

Ali on se ne može opravdati etičkim rigorizmom. Jer da su svi učinili isto, nacizam bi možda vladao i do danas. Ako se svi povuku, "zatvoreno će društvo" nastaviti živjeti.

Ovim djelomično nepravednim prikazom Poppera, želio sam pokazati samo to, u kakvim nedoumicama mogu biti popperijanci kada moraju odgovoriti na pitanja o tome što činiti za ostvarenje "boljeg svijeta" i "otvorenog društva". Treba li se boriti, žrtvovati, biti hrabar (kao u znanosti), ili je pak opravdano povući se, predati se, uz cijenu daljnjeg održanja "zatvorenog društva"? Filozofsko rigoristički ne možemo imati oboje: zalagati se za borbu za otvoreno društvo, ali i povući se kadgod postane opasno. Možda je to realna granica Popperove borbe za "otvoreno društvo".

VIII poglavlje

Ima li povijest smisla? "Povijesti" Karla Poppera i Friedricha Hayeka

"Povijest", u onom smislu u kojemu taj pojam koristi većina ljudi, jednostavno ne postoji.

Karl Popper

Rijetke su filozofske koncepcije povijesti u stvarnoj povijesti ostavile tako značajan trag poput hegelijanske i marksističke. U zemljama koje su osjetile taj "trag" i doživjele slom realizacije navedenih koncepcija osjeća se velika potreba da se one nadomjeste koncepcijama koje bi dokazivale zašto je taj slom bio nužan i ujedno pružale nov oslonac i smisao razmišljanja o povijesti. Kao razumljivi *Ersatz*, i opravdanje revolucije iz 1989. u Istočnoj Europi, ponovno su "otkrivene" filozofije liberalističkih filozofa koje sadrže obje tražene komponente, filozofije Karla Raimunda Poppera i Friedricha von Hayeka.

Ali, postoji li uopće neka Popperova i Hayekova filozofija povijesti koja bi po šarmu i cjelovitosti mogla konkurirati hegelijansko-marksističkim koncepcijama? Unatoč Popperovoj tvrdnji da *"povijest", u onom smislu u kojemu taj pojam koristi većina ljudi, jednostavno ne postoji* (Popper 1986,II:269), odgovor je na to pitanje po mom mišljenju potvrdan. Jedna od osnovnih teza ove knjige jest da je Popperova koncepcija "otvorene" i neizvjesne povijesti, povijesti kao više ili manje spontane evolucije i interpretacije povijesnih događaja, također jedna koncepcija povijesti. To je koncepcija koja po svome sadržaju nije tako bitno različita od nekih historicističkih filozofija.

Kako bih izbjegao moguće prigovore, s obzirom na poznatu činjenicu da su i Popper i Hayek uložili mnogo truda da unište filozofiju povijesti, ili jednostavnije, Povijest (sa velikim P), tekst sam podijelio na dva dijela. U prvome dijelu ukratko ponavljam osnovne argumente Popperove i Hayekove kritike historicizma, jer se u "negativnim" argumentima mogu naslutiti obrisi šire zamišljene koncepcije povijesti (hoće li se ona zvati "filozofijom povijesti" ili nekako drukčije, posve je svejedno). U drugome dijelu, želim naprotiv istaknuti elemente kritičko-racionalističkih koncepcija koji su nalik ili se podudaraju s historicističkima, premda korištenjem drugoga "diskurza" i pokazati da te sličnosti impliciraju bar djelomičnu nedosljednost u kritici.

Kritika historicizma. ^udno je kako se među mnogim današnjim antimarksistima, koji spremno prihvaćaju tvrdnju o opasnosti marksizma, pojavljuju tvrdnje koje na njemu izravno počivaju. Ta gotovo paradoksalna činjenica, može se objasniti ili nepoznavanjem kritika historicizma, htijenjem da se "pozitivan" sadržaj historicističkih koncepcija

zadrži a da se izbjegne nezgodna implikacija o njihovome podrijetlu i njihovoj opasnosti ili pak implicitnom pretpostavkom da između filozofije klasičnog njemačkog idealizma i marksizma postoji bitan rez, kojim se odvaja "prihvatljiva" filozofija klasičnih njemačkih idealista, od "neprihvatljive" filozofije Karla Marxa. ^ini se da su sve tri opcije u igri. Bilo kako bilo, pouke Popperove i Hayekove kritike nisu usvojene. Bitna obilježja "filozofije povijesti" nisu "prevladana". Možda ipak nije suvišno ponoviti u čemu se sastoji ta kritika.

Premda među njemačkim idealistima postoje značajne razlike, u koncepciji povijesnog razvoja oni su uglavnom istomišljenici. Ilustrirat ću njihovu koncepciju primjerom. U spisu "Ideja opće povijesti usmjerena k ostvarenju svjetskog građanskog poretka" Kant kaže: "Pojedinci pa čak i čitavi narodi rijetko misle o tome da slijedeći vlastitu svrhu, često djelujući jedan protiv drugoga... neopaženo, kao vođeni nekom crvenom niti, slijede namjeru prirode i rade na njenom unaprijeđenju, premda je ona njima samima nepoznata... Za filozofa nema drugog savjeta osim da pokuša, budući da kod ljudi i njihove igre u cjelini ne može pretpostaviti nikakvu razumnu vlastitu svrhu, neće li otkriti neku prirodnu svrhu u tom besmislenom tijeku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da ta stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju povijest po određenom planu prirode. @elimo vidjeti hoće li nam poći za rukom da pronađemo crvenu nit za jednu takvu povijest, a onda ćemo prepustiti prirodi da stvori čovjeka koji će biti u stanju napisati je prema njoj... Ljudska priroda nosi u sebi to da ne može ostati ravnodušna čak ni u pogledu najudaljenije epohe koju će naša vrsta doživjeti samo ako je sa sigurnošću može očekivati... jer izgleda da bismo mi svojim vlastitim razumnim djelovanjem mogli ubrzati dolazak tog za naše potomke tako ugodnog trenutka." (Kant, 1975:40-47) Prema Kantu zadatak je filozofa povijesti da pronađe tu crvenu nit, tu svrhu prirode i čovječanstva, koju bi, kad se pronađe, čovječanstvo trebalo slijediti. Filozof ne može ostati ravnodušan ni prema najudaljenijoj epohi, stoga mora pripomoći da se povijesna svrha što brže ostvari. Realno povijesno zbivanje ukazuje na lukavstvo uma: ono koristi ljudske strasti, interese i potrebe za ostvarenje povijesne svrhe, za uspostavljanje stanja u kojem ljudski potencijali postaju ostvarivi. Ta je objava ispočetka vezana samo za poznavaoce povijesti, za filozofe čiji se zadatak, na pr. kod Hegela, time iscrpljuje. Filozof, koji poput Minervine sove koja uzlijeće u sumrak, reflektira u doba zamiranja strasti. Ispočetka on se skromno zadovoljava svojim uzletom znanja. No, prema Kantu zadatak filozofa time se nije iscrpio. Njegov zadatak, nakon ustanovljenja povijesne svrhe emancipacije čovjeka, jest da promijeni stanje u kojem vlada neprosvjetljeni mrak, da postane glasnogovornik povijesti i prirode i da među neprosvjetljenim osobama širi odu radosti, raskrinkava laži partikularnih interesa i strasti, i potiče one procese koji dovode do emancipacije. Premda je filozof također jedan od tih strastvenih pojedinaca, njegova je uloga različita od uloge ostalih pojedinaca po tome što on zna to ključno rješenje, pa svoje strasti može staviti na pravu stranu kocke i objektivno razmišljati o proturječjima povijesti.

Prema Popperu i Hayeku takva koncepcija u sebi krije velike opasnosti. Prva je pretpostavka te koncepcije da postoji svrha povijesti i da se ona može utvrditi. Po mišljenju Hegela, koji je Kantovu ogradu da tu svrhu filozof treba tek pronaći olako pretvorio u gotovu spoznaju o toj svrsi, ta je svrha ozbiljenje ideje slobode, tj. realizacija imanentnog plana povijesti da svi budu slobodni. Povijest drugim riječima ima svoj tok, plan ili logiku koja je pojedincima možda nepoznata, ali upravo je stoga zadatak filozofije da zemljom širi svijest o toj nužnosti.

Iz pretpostavke o poznavanju odnosno postojanju cilja, svrhe ili logike povijesti slijede sljedeće tvrdnje. Prvo, tok povijesti bar je načelno predvidljiv. Drugo, ako postoji cilj povijesti, onda postoje dvije kategorije djelovanja - djelovanja koja ubrzavaju ostvarenje cilja i ona koja ga sprečavaju ili usporavaju. Povijest će svoju svrhu svakako ostvariti, radi se samo o tome da skratimo neodređeno dug vremenski hod do tog ostvarenja. Treće, postoje osobe ili klase koje znaju tu svrhu povijesti i njihovo znanje opravdava njihove postupke radi što bržeg ostvarenja krajnje svrhe.

Kritičari historicizma prvo napadaju aksiom i iz njega direktno izvedene stavove da postoji cilj povijesti, da se on može spoznati i da iz njegova navodna poznavanja, iz nužnosti njegove realizacije, slijedi neka nužnost povinovanja vlastitog djelovanja toj općeljudskoj svrsi. Popper (1986,II:286) i Hayek (1979) polaze od pretpostavke da ne postoji zacrtani cilj ili predodređena svrha povijesti. Popper navodi sljedeće argumente: prvo, kada bi cilj povijesti bio poznat onda bi znanje o tome cilju djelovalo na buduća događanja, onda bi tok povijesti tim znanjem bio promijenjen. Drugo, ako znanje o cilju povijesti djeluje na tok povijesti, onda se budućnost ne može predvidjeti. Treće, ako se budućnost ne može predvidjeti, onda postupke osoba ne možemo procjenjivati u skladu sa zamišljenim ciljem povijesti. Bez obzira na postojanje ili odsutnost zamišljenog cilja u povijesti, čovjek ima slobodu da se prema njemu odnosi kako mu drago. Drugim riječima, pojedinci, klase ili nacije koje navodno poznaju taj navodni cilj, nemaju nikakvo pravo da u ime tog zamišljenog cilja povijesti prisiljavaju druge osobe, klase ili nacije da postupaju u skladu s tim ciljem. Ne postoji neki viši i objektivni cilj, već se ciljevi razlikuju, preklapaju, sukobljavaju i potiru.

Prema Popperu opravdano je isključivo opisati tzv. "logiku situacije". Ona opisuje početne uvjete za neko djelovanje. S obzirom da se ciljevi i namjere pojedinaca i kolektiva uvijek razlikuju, moguće je opisati situaciju i predložiti kratkoročne mjere ili ciljeve za promjenu u nekom društvenom sektoru. Prednost logike situacije pred historicističkim otkrivanjem smisla povijesti leži u tomu da se od izabranog cilja može u svakom trenutku odustati ako postupci za njegovo ostvarenje dovedu do neželjenih posljedica. Ciljevi pojedinaca i kolektiva uzajamno se isprepliću i njihov ishod ne teže nikakvoj povijesnoj svrsi. Mi naravno možemo djelovati u skladu s nekom svrhom, ali ta partikularna svrha nije povijesno nužna odnosno fatalistička. Ona stoga nije općeljudska, i ne možemo je upotrebljavati kako bismo opravdali djelovanje protiv zacrtanog cilja

neke druge osobe, naroda ili klase. ^ak i kada bi takvo znanje o krajnjoj povijesnoj svrsi bilo moguće, ono ne bi moralno opravdavalo djelovanje protiv neke druge koncepcije.

Umjesto "utopijskog inženjeringa" (o kojemu vidi niže), Popper nudi *metodu postupnog socijalnog inženjeringa* sa sljedećim svojstvima. Prvo, teorijsko ustanovljavanje postojećih okolnosti u nekom području, na pr. zdravstvu jedne zemlje, preduvjet je za postavljanje različitih vrijednosno opredjeljenih ciljeva. Teorija predviđa modele mogućeg zbivanja u slučaju izbora pojedinog cilja, na temelju kojih se opredjeljujemo za izbor nekog cilja. Svaki cilj ima nepoželjne posljedice, ali je bitna prednost ovakve procjene, u usporedbi s utopijskim inženjeringom, u tome što se reakcije mogu kontrolirati ili od cilja u svakom trenutku odustati. Na taj se način naši postupci mogu vrednovati u svakom trenutku i s promijenjenim okolnostima.

Kako se znanje o postojanju svrhe povijesti temelji na dugoročnim prognozama, koje povratno mogu djelovati na povijest, o tome se zamišljenome cilju povijesti ne može racionalno raspravljati. Cilj povijesti je aksiom, pretpostavka, objava. To znači da historiciste ne možemo racionalno uvjeriti da postoji neki drugi cilj ili da toga cilja uopće nema, jer ne postoje kriteriji kojima bi se takva ili suprotstavljena tvrdnja uopće mogle dokazati. Popper stoga takve ciljeve, takve "objave" naziva "utopijama", a planove za njihovo ostvarenje "utopijskim inženjeringom". S obzirom da je taj cilj prema uvjerenjima historicista neminovan, on subjektima koji ga žele ostvariti daje moralno pravo da djeluju uz pomoć sredstava kojima će ga najbrže ostvariti. "Objavljeni" cilj povijesti prema takvoj koncepciji opravdava sredstva za njegovo što skorije ostvarenje, pa je velika vjerojatnost da će takve koncepcije, umjesto racionalnim rješavanjem sukoba uvjeravanjem, uroditi nasiljem.

Popper naziva planove za ostvarenje cilja povijesti "utopijskim inženjeringom", jer se posljedice postupaka za njegovo ostvarenje ne mogu kontrolirati. Kada smo pretpostavili da je neki cilj povijesti neminovan, onda od toga cilja koji legitimira naše postupanje ne možemo odustati "na pola puta". Zbog viših ciljeva uvedena neravnoteža rađa posljedice koje nisu predviđene početnom namjerom. Zbog toga je takav inženjering "utopijski" - on spontano rađa posljedice koje su upravo suprotne onome što se željelo postići.

Prema historicistima ostvarenje cilja povijesti ne može biti individualno postignuće; stoga se moraju pronaći subjekti tj. kolektiviteti koji će ostvariti taj cilj. Ti subjekti prisiljeni su (svjesno ili nesvjesno) raditi u "interesu povijesti" ili kolektiva koji ostvaruje cilj povijesti. Svaka pojedinačna radnja smije se prosuđivati stoga samo u kontekstu tog kolektivnog ili još bolje općeljudskog interesa koji je historicistima navodno znan. Prema historicističkoj koncepciji, promjena u jednom području utječe na drugu, a shodno tome i na cjelinu. Stoga je jedina mogućnost radikalne promjene tj. unapređenja povijesne svrhe, promjena cjeline uvjeta, društvenih okolnosti i ljudske svijesti. U suprotnom, moglo bi se dogoditi da djelovanje jednog pojedinca spriječi provođenje pla-

na. Svrha će se ostvariti samo ako sve stvari budu vremenski usklađene, ako cjelovita promjena nastane odjednom. Ovo je jedno od bitnih obilježja *utopijskoga inženjeringa*. Jedan od problema utopijskog inženjeringa jest nemogućnost da se navedu "svi uvjeti" koje bi trebalo u jednome trenutku promijeniti. Nadalje, izbor jednog pravca djelovanja stvara reakcije koje su po intenzitetu identične akciji; to dovodi do neusklađenosti globalnog cilja ili do nemogućnosti kontrole reakcije. @elimo li na primjer u skladu sa zacrtanim ciljem i zbog njega spriječiti neko socijalno gibanje, ne možemo predvidjeti posljedice tog sprečavanja, koje bi na bezbroj drugih načina moglo ugroziti naš plan. Stoga ideju o djelovanju u skladu sa zacrtanim povijesnim planom treba odbaciti. Ostvarivanje globalnog plana u skladu sa zamišljenom povijesnom svrhom ne može se kontrolirati, stoga je on nepoznatljiv i neostvarljiv.

Daljnja karakteristika utopijskog inženjeringa koja slijedi iz holizma jest njegov potencijalno totalitarni karakter. Kada bi se prema historicističkim koncepcijama dopustilo da jedan segment društva ili civilizacije ostane izvan plana realizacije cilja povijesti, dopustilo bi se da cijeli plan propadne. Kako bi se izbjegle takve "neželjene posljedice", utopijski inženjering pokušava svoj plan provesti u svim segmentima i to po mogućnosti odjednom. Iz toga slijedi da s neistomišljenicima treba postupati kao s neprijateljima koji pokušavaju osujetiti plan ostvarenja cilja povijesti. Stoga se cilj postiže skokovitom, revolucionarnom promjenom, sukobom s neistomišljenicima, tj. onima koji prihvaćaju neki drugi cilj povijesti ili pretpostavku da cilja povijesti uopće nema ili pak promjenom svih uvjeta odjednom, ma što to značilo.

Prema Popperu i Hayeku daljnja opasnost historicizma sastoji se u njegovu "amoralizmu" odnosno "moralnom futurizmu". Zastupnici historicizma koji pretpostavljaju da postoji spoznati ili spoznatljivi cilj povijesti, moraju doći do zaključka kako je moralno opravdano samo ono djelovanje koje vodi zamišljenom cilju. Takvo djelovanje nema nikakve veze s uobičajenim smislom riječi "moral" jer taj "moral" uključuje direktno nemoralne postupke, tj. postupke kojima se uništavaju protivnici, tj. oni koji misle ili djeluju suprotno od zamišljenog cilja. Historicisti su često isticali kako moralna prosudba nema nikakav utjecaj na tok povijesti. Pa ipak, ako zamišljeni cilj opravdava postupke kojima će se on što brže ostvariti, onda je i u takvoj koncepciji latentno sadržana jedna moralna koncepcija, naime koncepcija prema kojoj je dobro ono što pobjeđuje ili je pobijedilo. I ne samo ono što pobjeđuje, nego i ono što će u budućnosti imati snagu za pobjedu. "Might is right". Cilj im daje pravo da koriste ona sredstva kojima će se on što brže ostvariti.

Odsutnost morala prilikom procjene djelovanja u povijesti često se izjednačava s objektivizmom. Prema Hegelu objektivnost je moguća tek kao sinteza partikularnih interesa i strasti. Svaki partikularni oblik poimanja svijeta je lažan. Mogli bismo reći: između povijesti i objektivnosti postoji znak jednakosti, jer je jedino Povijest cjelovita. Objektivno je znanje, tj. znanost, ono koje uvažava ovu realnu činjenicu, koje sva znanja stavlja u kontekst cjeline i shvaća njihovu relativnost.

Možda ključni nedostatak ove koncepcije leži u izostanku čisto teorijskih parametara za procjenu konkurentnih teorija ili vrijednosti. Jedini je parametar ponovno povijesna svrha. Kako ne postoje nad- ili vanpovijesni kriteriji procjene, proizlazi da je bolja ona teorija koja izdrži duže vrijeme, koja je poticala ili potiče interese "uma", a najbolja ona koja ostaje zauvijek. Teorija svojim postojanjem igra određenu povijesnu ulogu, a povijesni kriterij njene procjene jest njena uloga u povijesti, drugim riječima pobjeda. Objektivnost teorije mjeri se njenom izdržljivošću. Filozof se ponovno uzdiže nad partikularizam teorije i umjesto da odlučuje o istinitosti teorije, on govori o kontekstu njene važnosti, a sebi priskrbljuje povlaštenu poziciju nedodirljivosti. Tako Hegel lažnom skromnošću izjavljuje gospođi De Stael: "Ono što je u mojim knjigama moje, nije istinito, a ono što je istinito, nije moje", jer kada bi priznao da je njegova koncepcija jedna od teorija, i njegova bi teorija bila tek relativna.

Popperova i Hayekova koncepcija povijesti. Popper i Hayek često su isticali kako je "budućnost otvorena" i u tome zasigurno nisu imali krivo. Pa ipak društvo se kreće svojevrsnom inercijom i povijest koju, premda ne možemo u potpunosti predvidjeti, ipak možemo naslutiti. Inzistiranje na ulozi pojedinca i njegova moralna suda u povijesnim zbivanjima zasigurno može također naići na burno odobravanje, ali nismo li često bili u prilici shvatiti kako malo svatko od nas može učiniti za preuredbu tog golemog povijesnog znanja ili kako se bitne stvari, povijesni tokovi koji utječu na naše živote odigravaju mimo i povrh nas?

Isto tako, lako ćemo shvatiti otpor prema Hegelovoj i Marxovoj hipostazi povijesti, prema terminologiji u kojoj je povijesti subjekt i apsolut, božanska providnost na zemlji. Ali, je li baš primjeren način da se povijest samo zamjeni novom hipostazom - evolucijom, kako se to zbiva kod Poppera i Hayeka?

Nadalje, treba se prisjetiti da su pozitivisti (poput Comta i Spencera) i liberali (poput Locka i Milla), dakle prethodnici Poppera i Hayeka, isto tako zagovarali prosvjetiteljski idealizam, "whigovsku historiografiju", prema kojoj svako buduće razdoblje zna više jer sjedi na ramenima orijaša, idealizam koji također pretpostavlja neku svrhu povijesti bez koje nikakvo djelovanje na popravku svijeta ne bi imalo smisla i bez koje se povijest možda ni ne može pisati. Nije li opravdano Popperovim i Hayekovim djelima također pripisati svojevrsni idealizam - uvjerenje da će ljudi shvatiti kako su za njih same bolje institucije privatnoga vlasništva, demokratskog odlučivanja, i kapitalističkog načina proizvodnje, kako je to napredniji stupanj povijesti koji treba poticati kako bi se stvorilo i gradilo "otvoreno društvo"? Nije li u tome također prisutna svojevrsna ideologija, nama doduše bliža, pa ipak ideologija?

I naposljetku, nije li svojevrsno proturječe misliti da ljudsko znanje raste, da povijest napreduje, a da se pri tome misli kako u tome rastu i napretku nema nikakve metode, nikakvog cilja i smisla?

U ovome dijelu zadržat ću se samo na jednom dijelu Popperove i Hayekove koncepcije za koju smatram da sadrži neke paralele sa historicizmom. Dosada sam ocrtao samo dobro poznate točke Popperove kritike historicističkih doktrina koje se često pojavljuju i kod Hayeka i od kojih ni jedan od njih ne odustaje u cijelom svome opusu. Prvi je dio bio potreban kako bi se shvatili razlozi napuštanja historicističkih doktrina.

Moja se kritika Poppera i Hayeka uglavnom temelji na dvije vrste nedosljednosti u njihovim djelima:

1. Premda se oba autora obično spominju u zajedničkom kontekstu, kao da govore iste stvari, u mnogočemu su njihove koncepcije povijesti dijametralno suprotne.
2. Premda se često tvrdi kako njihovi teorijski sudovi imaju velik utjecaj na njihove koncepcije povijesti i politike, u preslikavanju teorijskih koncepcija na politiku i povijest (i obrnuto) nastaju veliki nesporazumi.

Kao primjer prve nedosljednosti među stavovima Poppera i Hayeka, navest ću razlike u njihovim tumačenjima pogrešnosti historicizma odnosno socijalizma. Dok Popper tvrdi da historicizam i socijalizam treba odbaciti zato što on *nije* racionalan, Hayek dokazuje kako ga treba odbaciti zato što je *isuviše* racionalan (Hayek taj stav naziva racionalističkim konstruktivizmom). Prema Popperu historicizam nije racionalan a. zbog toga što počiva na predviđanjima koje ne možemo racionalno opravdati, b. zbog toga što njegovi zastupnici ne navode uvjete opovrgljivosti vlastite teorije, c. zbog toga što počiva na metafizičkoj tj. esencijalističkoj pretpostavci da je u ideji nečega (u ovom slučaju povijesti) već zacrtano ono što se mora dogoditi (ostvariti, ozbiljiti). Naprotiv, prema Hayeku, hegelijanske, pozitivističke i marksističke postavke o planu povijesti i o planiranju budućnosti samo su nastavak pretjerane i zato pogrešne racionalističke pretpostavke da se svjesnim i racionalnim djelovanjem može ostvariti bilo što, tj. sve ono što ljudski um zamisli. Povijest je po Hayeku rezultat ljudskog djelovanja ali ne i njegova plana. Ona je samo puka rezultanta djelovanja koja ima svojevrсну inerciju, inerciju koja poput bumeranga povratno djeluje na svaki povijesni plan. Povijest se kreće zbog ljudskog djelovanja, ali ne zbog njegova svjesnog plana.

Drugu nedosljednost, koja nastaje prilikom preslikavanja teorijskih postavki na povijesne i obrnuto, tema je brojnih članaka u ovoj knjizi. Ponovit ću neke argumente: a) Premda u svojoj filozofiji povijesti Popper kritizira teleološku koncepciju historicizma, u svojoj teoriji znanosti on je čisti Whigovac. Povijest znanosti spontano napreduje i približava se istini. Racionalna rekonstrukcija znanosti je moguća jer je moguće navesti zbog čega je racionalno koristiti određene metode. U biti takva je koncepcija znanosti također teleološka. Kada bismo takvu koncepciju preslikali na opću povijest, dobili bismo historicističku koncepciju. b) Premda se oštro suprotstavlja historicističkoj pretpostavci o društvenoj uvjetovanosti znanja, Popper (1986,II:212-223) u obliku navodne kritike historicizma piše svoju "sociološku teoriju objektivnosti" koja u stvari potvrđuje tezu koju bi trebala kritizirati. Osnovni je stav te "kritike" da nema objektivnosti bez

prijateljsko-neprijateljske zajednice istraživača. c) I za Poppera i za Hayeka povijest je gotovo identična prirodnoj evoluciji. Povijest (posebno povijest znanosti) napreduje jer koristi bolja rješenja i nagađanja i zbog toga što odbacuje ona opovrgnuta. Ali premda bismo prema Popperovoj teoriji racionalnosti očekivali da se pogrešna rješenja više ne koriste, u povijesti, u znanosti, a posebice u evoluciji upravo je to slučaj. Premda evolucija u nekim okolnostima favorizira neka rješenja, ona ne zaboravlja odbačena rješenja. Pogreške u jednom kontekstu mogu biti prednosti u drugom. Stoga teorija evolucije i evolucione spoznajne teorije proturječi metodološkim zahtjevima kritičkog racionalizma, jer evolucija proturječi tvrdnji da se odbačene ideje više ne ponavljaju i ne smiju ponoviti. Ovu nedosljednost raspraviti ćemo detaljnije.

Postoji i stanovita nedosljednost u kritici hegelijanizma. Kao primjer takve nedosljednosti navest ću Popperov stav iz njegova spisa: "Što je dijalektika?". Nakon veoma poučne rasprave o analogijama kritičkog racionalizma s dijalektičkom metodom, Popper zaključuje kako se bitna razlika među tim metodama sastoji u tome što dijalektika za razliku od kritičkog racionalizma (tj. od metode pokušaj-pogreška) ne nalaže da se proturječja trebaju izbjegavati, već da su ona plodna po sebi. On pri tome međutim ne vidi da se proturječje u hegelijanskim koncepcijama treba shvatiti kao stanje sukobljenosti, dakle analogno kritičko-racionalističkom stanju u kojem se nagađanje podvrgava oštroj kritici. Kada hegelijanska proturječja tumačimo na ovaj način, nestaje proturječje između dijalektike i metode kritičkog racionalizma.

Ključ za razumijevanje Popperove i Hayekove teorije povijesti (nazovimo je tako uvjetno) jesu dvije slike, ili ako hoćete teorije. To su teorija evolucije i teorija slobodnog tržišta. Za Hegela je poligon napretka čovječanstva sukob strasti nacija ili socijalnih kolektiva isto tako i dijalektika gospodara i sluga, za Marxa je to klasna borba, a za Poppera i Hayeka to su evolucija i tržište. Za sve njih rad je onaj kalvinistički kriterij prema kojemu se može barem naslutiti tko će zaslužiti carstvo nebesko, povijesni ili biološki opstanak.

Između metafizičkog sukoba (gospodara i sluga), i klasne borbe, s jedne strane, i tržišta i evolucije postoje bitne razlike, pa ipak svi ti pojmovi ukazuju na napredovanje povijesti ili čovječanstva kroz sukob, na nužnost sukobljavanja i sučeljavanja. Sociolozi bi rekli da su sve navedene koncepcije konfliktne, odnosno da podrazumijevaju sukob kao izvor socijalnog poretka i napretka.

Treba primijetiti da se hegelijanizam i marksizam mogu interpretirati tako da im ideje evolucije i napretka pomoću tržišta i "nevidljive ruke" ne budu strane (sjetimo se samo poznate Marxove posvete Darwinu i apoteoze općeg napretka pomoću "nevidljive ruke"). Ta je činjenica neobično važna u prosudbi vrijednosti Hayekove i Popperove koncepcije. Kada bi se pokazalo da je takva interpretacija marksizma i hegelijanizma "legi-

timna", a ona to po mome mišljenju jest, onda bi se u mnogočemu otupila oštrica Hayekove i Popperove filozofske kritike.

Za Hayeka tržište ima ulogu nadsubjektivnog subjekta kojeg vodi "nevidljiva ruka", ali za razliku od Marxa, Hayek ne misli da "nevidljiva ruka" vodi k određenom cilju, niti da se iz poznavanja tog cilja deriviraju osobni i moralni zadaci. Prema Hayeku, zadatak je ekonomije (tj. društvenih znanosti), da obrazloži zašto intervencija u taj društveni spontanitet donosi veće štete negoli ako mu osiguramo slobodni put. Područje ljudske aktivnosti odnosno plana (design) treba stoga ograničiti na usavršavanje pravnog i političkog okvira u kojem se privatna inicijativa i vlasništvo mogu slobodno razvijati. Ali čak niti na tome području prava i politike ne možemo očekivati velike rezultate svjesne akcije. U knjizi *The Fatal Conceit* Hayek pokušava dokazati kako se planovi na tome području susreću s drukčijom vrstom nevidljive ruke sa svojstvenom inercijom, s "prirodnim moralom" ili tradicijom. Tradicija ukotvljena u moralu osigurava ravnotežu odn. društvenu stabilnost; ona je prema Hayeku izraz sakupljenog i postepeno izgrađivanog morala. Na taj se način zadatak ekonomije prebacuje na područje filozofije: kao što ekonomija mora pokazati da intervencija u spontanitet tržišta donosi štete, tako i filozofija mora pokazati kako radikalna intervencija u područje morala i tradicije (pri čemu se uzima u obzir primarno tradicija utemeljena na privatnome vlasništvu) donosi velike poremećaje u institucijama koje osiguravaju prirodni i spontani tok privrednog i društvenog života. Stoga planiranje povijesti u načelu uvijek ima suprotne posljedice od namjeravanih.

Popperu i Hayeku (koji evoluciju spominju tek u svojim kasnijim radovima) evolucija i tržište kao metafore i činjenice na temelju kojih su izgrađene teorije, potrebni su kako bi istaknuli i potkrijepili nekoliko važnih oslonaca vlastitih spoznajnih koncepcija: 1. spontanost tj. neusmjerenost, neteleološki razvoj povijesti i znanja; 2. nemogućnost predviđanja u povijesti, ili točnije "otvorenost svih opcija u budućnosti"; 3. legitimnost i ispravnost metode pokušaj - pogreška; 4. falibilizam (pogrešivost); 5. prirodnost opstanka najsposobnijih koncepcija, vrsta, sistema, teorija pomoću metode prilagodbe i selekcije; 6. neopravdanost teorije utemeljenja;

Premda se možemo složiti s gotovo svim obilježjima teorije evolucije i liberalne koncepcije političke ekonomije, vrijedi primijetiti kako njihovim zastupnicima, ne stoje na raspolaganju neka sredstva koja su Popper i Hayek koristili u kritici historicizma. 1. Popper i Hayek su tvrdili da je jedinica procjene racionalnosti i djelotvornosti individuum a ne kolektiv, određena individualna povijesna perspektiva a ne povijesna epoha ili društveno-ekonomska formacija. U teoriji evolucije međutim ne opisuju se pojedinačni postupci neke jedinice (oni su za teoriju evolucije gotovo posve irelevantni), već sposobnosti, sposobnosti prilagodbe i selekcije unutar određene populacije ili prirodne vrste. Takav metodološki model, prenesen na društvo bio bi nesumnjivo holistički ili kolektivistički. 2. Popper je zamjerao historicizmu nesposobnost da primijeni

njegove tj. Popperove racionalne kriterije (tj. kriterij opovrgljivosti) na vlastitu teoriju, kao i to da historicisti ne navode njene potencijalne falsifikatore. Konkretno, kritika se okomila na marksiste koji su ad hoc mijenjali teorijske postavke kada je izostala predviđena proleterska revolucija. Ali, teorija evolucije, jedna od najznačajnijih znanstvenih teorija uopće, također ne čini ono što Popper zahtijeva od historicizma. Za nju Darwin i darvinisti nisu navodili potencijalne falsifikatore, niti se može točno reći u kojem bi se slučaju od nje moralo odustati. Isti je slučaj i s ekonomijom. Ekonomija može davati recepte i predviđati razvoj trendova, ali se određena ekonomska koncepcija ne može smatrati neracionalnom samo zbog toga što unaprijed nije navela u kojim situacijama od nje treba odustati. 3. Kada bi Popperova metoda pokušaja i pogreške bila identična mehanizmu evolucije, tada bi ona morala opravdati ponovno pojavljivanje (ili vječno vraćanje) pogrešnih rješenja. No, prema Popperu znanje raste po ili zbog njegove metode nagađanja i opovrgavanja, pri čemu su opovrgavanja izvjesne spoznaje, dok se u evoluciji pogrešna ili odbačena rješenja često ponovno pojavljuju. Drugim riječima, kritički racionalist mora odbaciti ideju napretka (ako se u potpunosti slaže s teorijom evolucije) ili tvrdnju da je kritičko-racionalistička metodologija identična evolucijskom mehanizmu. 4. Prihvatimo li da je opstanak ili uspjeh kriterij evolucije i tržišta, i da su navedeni mehanizmi analogni racionalnom postupanju, moramo prihvatiti i činjenicu da se racionalnost također mora procjenjivati nekim kolektivnim, holističkim ili socijalnim kriterijima. Ne postoje po sebi dobra rješenja. Ona su dobra samo u određenom kontekstu, u određenoj zajednici, za određenu prirodnu vrstu, na određenom tržištu. Taj kontekstualizam rješenja jedna je od najboljih točaka kritičkog racionalizma a isto tako i jedna od paralela s historicizmom.

Evolucija i tržišni mehanizam su metafore ili činjenice koje upućuju na zaključak o odsutnosti općih ili zajedničkih ciljeva. Iz te se činjenice rađa daljnja poteškoća s primjenom evolucije i tržišnog mehanizma na društvene znanosti (posebice na teoriju spoznaje). Ako ne postoji cilj evolucije i tržišta, onda se ne vidi što bi pojedinac koji se s time slaže trebao prihvatiti kao moralno ispravno, tj. kao moralni zadatak. Shvaćajući da evolucija može opravdati činjenicu da njegove dobre namjere mogu voditi u pakao, kao i obrnuto, da njegovo koristoljublje i egoizam mogu biti objektivno poželjni, on se jedino može odreći svakog moraliziranja. A to je upravo skeptični i amoralni zaključak protiv kojega je Popper izricao najoštrije sudove. Isto tako: kada tvrdimo da evolucija i tržište imaju nepredvidljive tokove i kada iz te tvrdnje izvučemo skeptični i amoralistički zaključak o nemogućnosti pojedinačnog bitnog utjecaja na evolutivni tok, onda je logična moralna posljedica fatalizam. Kritički racionalist tada stoji pred dilemom: ili odbaciti evoluciju i tržište kao primjerenu analogiju kako bi osmislio ulogu pojedinca u povijesti, ili pak prihvatiti evoluciju i tržište sa svim njihovim amoralističkim konotacijama.

Premda Popper i Hayek evolutivni i tržišni mehanizam shvaćaju krajnje ozbiljno i doslovno, tj. kao najadekvatniju analogiju uvećanju ljudskog znanja i racionalnosti postupanja, kritičkog će racionalist naposljetku morati prihvatiti da su ti mehanizmi tek me-

tafore kojima se potkrijepljuju samo neke analogije s rastom znanja i s realnim zbivanjima u povijesti.

Upravo s obzirom na te "metafore", u sljedećim ćemo poglavljima pomoću koncepcija objektivnoga znanja, trećega svijeta, racionalne rekonstrukcije znanstvene povijesti i sl. dodatno potkrijepiti tvrdnju da razlike Popperove koncepcije povijesti spram "opasnih" historicističkih doktrina klasičnih njemačkih idealista i nisu tako velike kako nam se na prvi pogled činilo, te da nije sasvim slučajno da se šarm historicizma danas tako lako i često mijenja za šarm njegovih kritičara.

IX poglavlje

Popperov tradicionalizam

“Osim urođenog znanja, apsolutno najvažniji izvor naše spoznaje je tradicija”

Karl Popper

U svojim knjigama *Platon i ostale filozofske gluposti*, i *Popper i nakon njega: četiri suvremena iracionalista*,⁵¹ australski filozof David Stove tvrdi kako je Popper u strahu pred svime što je tradicionalno prevrednovao sve filozofske i druge vrijednosti i tako započeo eru filozofskog *jazza*, eru u kojoj su sve prijašnje vrline odjednom postale poroci. Stove se čudi kako je ovo prevrednovanje svih vrijednosti moglo postati tako popularno.

Stove je sasvim pogriješio. U ovoj knjizi pokušali smo dokazati upravo suprotnu tezu: *hit-maker* Popper preuzeo je poznate tradicionalne motive koji su zbog nove orkestracije postali opet popularni. Upravo su ti tradicionalni motivi oslonac njegove popularnosti.

Popper je tradiciju priznavao kao jedan od glavnih izvora spoznavanja. No, ona je za njega ponajprije izvor zabluda, zgrada koju treba temeljito pročistiti kako bi u njoj mogli primjereno duhovno živjeti. Iz tradicije učimo samo o metodama kritike i opovrgavanja.

Doduše, kada je riječ o sadržaju tradicije, moramo biti krajnje skeptični. Na jednom mjestu Popper kaže: "Kvantitativno i kvalitativno daleko najvažniji izvor naše spoznaje, pored urođenog znanja je tradicija. Mnoge stvari koje znamo, naučili smo pomoću primjera, iz usmenih izvora, čitajući knjige, učenjem kako se kritizira, kako se prihvaća kritika i kako se poštuje istina. Ako su glavni izvori našeg spoznavanja tradicionalni, antitradicionalizam smijemo optužiti za neplodnost. Ali ne smijemo smatrati da takvo spoznavanje potpomaže tradicionalistički stav, jer je svaki dio naše tradicionalne spoznaje podložan kritičkom ispitivanju i može biti odbačen. No, bez tradicije, spoznaja bi bila nemoguća. Spoznaja ne započinje ni od čega, od *tabulae rasa*, niti od opažanja. Napredovanje spoznaje sastoji se od modifikacije prethodnog znanja".⁵²

Na temelju Popperove tvrdnje prema kojoj spoznaja napreduje samo modifikacijom prethodnog znanja, mogli bismo zaključiti da u povijesti, što se sadržaja tiče, nema gotovo ničeg novog. Riječ je o poznatoj uzrečici o "ničem novom pod suncem". No, kako je uzrečica očito pogrešna jer napredak u spoznavanju postoji, mnogi su je filozofi, od kojih osim Poppera možemo navesti i Hegela, preoblikovali tako da zvuči prihvatljivo:

51 Stove, C. D. 1991. "Cole Porter and Karl Popper" u: *Plato and Other Philosophical Follies*, Blackwell, Oxford; originalno tiskano kao "Karl Popper and the Jazz Age" u: *Encounter*, lipnja 1985. i *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Pergamon Press, Oxford 1982.

52 "On the sources of knowledge and ignorance", *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1991 (1960).

"Napredak spozajе sastoji se u primjerenom (novom) oblikovanju onoga što oduvijek po sadržaju postoji", ili "zadatak spoznajе jest da se ono što oduvijek postoji dovede do apsolutne i istinite forme znanja". Premda je uzrečica i u ovom obliku sporna, jer postoje mnogi sadržaji koji nisu poznati oduvijek, koji nisu samo *modifikacija* prethodnog znanja, smatramo je uglavnom prihvatljivom. Ona je na prvi pogled prihvatljiva jer je teško navesti i jednu misao čije tragove ne bismo mogli pronaći u nekoj tradiciji. I kada razložimo jednu filozofiju na njene sastavne dijelove, kao što upravo namjeravamo učiniti s Popperovom, bit će teško reći što je u njoj u stvari novo. Naposljetku ćemo morati zaključiti da filozofija koju smo smatrali revolucionarnom ni po čemu nije nova. No, kada bismo smjeli govoriti samo o nečemu novom, tada bi Wittgensteinov sud "O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti" vrijedio univerzalno; rijetki bi se filozofi usudili govoriti.

Stoga je razumljivo da je Popper svoja ranija djela, *Logiku znanstvenog otkrića* i *Bijedu historicizma* smatrao revolucionarnim. Ona su to u izvjesnom smislu i bila, jer kolektivno pamćenje nije stvoreno za neposredno prepoznavanje tradicionalnih i zaboravljenih izvora.

Prvi tradicionalni ideološki i retorički element u Popperovoj filozofiji jest njegova metoda kritike, njegov recept za popularnost. Taj su recept koristili gotovo svi veliki filozofi. Evo kako glasi: 1. Kritizirajte što je moguće temeljitije, obuhvatnije i ubojitije najpoznatije i naoko najprihvatljivije misli i njihove nosioce. Ne obraćajte pažnju na neznatne pojedinosti koje bi mogle otupiti oštricu vaše kritike. Rukovodite se metodom "što oštrije, to bolje". 2. Svoj stav ili filozofiju bez okolišanja nazovite vlastitim otkrićem, eksperimentom, nagađanjem, istinom ili jednostavno receptom. 3. Svojoj kritici dodajte malo retorike, kako biste stvorili dojam da se radi o presudnoj, takoreći ideološkoj stvari i spremno prihvatite popularnost.

Popper je, dakako, preuzeo i razradio recept. Kao i za mnoge proroke, za njega je hrabrost jedna od osnovnih vrlina mišljenja. Nasuprot tome, faktička ili lingvistička preciznost nisu po sebi nikakve vrline. Za njega je najproduktivnija i najbitnija isključivo igra nagađanja i opovrgavanja.

U *Bijedi historicizma* Popper je, kako kaže Marcuse⁵³, kritizirao sve i nikoga. Historicisti su i Marx i Hegel, Mill, Platon, Aristotel. U *Otvorenom društvu* kritika je još obuhvatnija: u igri su i Heraklit, Mannheim, Jaspers, Spengler, Husserl, Kant, Locke, Hobbes, Hume, Nietzsche, Freud i još mnogi drugi. U *Logici znanstvenog otkrića* predmet kritike su pozitivisti i induktivističko-probabilistički filozofi znanosti. Tako obuhvatna kritika mora računati s brojnim polemikama, koje donose i popularnost.

⁵³ Marcuse, H. 1972. "Karl Popper and the Problem of Historical Laws", *Studies in Critical Philosophy*, NLB, New York, pp. 193-208.

No, za razliku od samoljubivih, egocentričnih filozofskih proroka, koji su ovu metodu kritike koristili za svoje dogmatično-romantičarske potrebe, Popper svoja rješenja, barem izrijekom, ne nudi kao objave koja moramo prihvatiti, već kao nagađanja koja još treba preispitati.

Popperova kritička nagađanja možemo podijeliti na teoretska i praktička. Teoretska nagađanja koncentriraju se oko pitanja opovrgljivosti, kritičnosti, pogrešivosti, opravdanosti i zasnovanosti teorija. Praktička nagađanja vezana su uz probleme etičkog razgraničenja znanosti, ontološkog i spoznajno-etičkog statusa ideja, logičke rekonstrukcije povijesti, uz pitanja njene predvidljivosti i njenog smisla. Za volju argumenta, potrudit ću se da dokažem kako se barem njegova osnovna nagađanja mogu pronaći u povijesti filozofije, te da su stoga poznata, trivijalna ili već opovrgnuta.

Krenimo s historicizmom. Popper u *Bijedi historicizma* sažima svoju kritiku teoretskog poimanja povijesti na sljedeći način: "1. Povijesna su kretanja pod velikim utjecajem rasta ljudskog znanja... 2. Racionalnim ili znanstvenim metodama ne možemo predvidjeti budući rast naučnog znanja... 3. Prema tome, ne možemo predvidjeti buduća povijesna kretanja. 4. To znači da moramo negirati mogućnost teoretske povijesti konstruirane po ugledu na teorijsku fiziku. Ne može postojati nikakva teorija povijesnog razvoja koja bi poslužila kao temelj povijesnog predviđanja. 5. Prema tome, osnovni je cilj historicističkih metoda zasnovan na pogrešnim pretpostavkama; dakle, historicizam je neodrživ".⁵⁴

Jezgru Popperovog argumenta predstavlja teza da povijest nije predvidljiva. Nemam namjeru braniti Marxa i ostale historiciste, jer je u mnogočemu Popperova kritika opravdana. Ali pažljiviji će se čitatelj *Bijede historicizma* svakako začuditi što Popper samo nekoliko stranica iza polemičkog uvoda kritizira argumente tzv. antinaturalističke koncepcije historicizma, koja dokazuje upravo Popperovu tezu, naime, da povijest nije predvidljiva. S druge strane, pronaturalistička koncepcija historicizma "nije u suprotnosti s idejom da metode prirodnih i društvenih znanosti sadrže jedan zajednički čini-lac... Izvjesne metode, predviđanje uz pomoć zakona i potvrda tih zakona uz pomoć promatranja, moraju biti zajedničke fizici i sociologiji... Sa ovim gledištem" kaže Popper, "potpuno se slažem". Grubo rečeno, Popper se slaže s naturalističkom historicističkom doktrinom koja pretpostavlja predvidljivost povijesti zbog okvirne metodologije, a ne slaže se s antinaturalističkom doktrinom historicizma koja negira mogućnost predviđanja zbog pogrešne metodologije. Popperova je varijanta dakle kombinacija dvaju historicističkih doktrina: od antinaturalističke preuzima tezu o nepredvidljivosti povijesti, a od naturalističke njene metode. Poanta Popperove kritike nije obaranje obaju koncepcija historicizma ili historicizma uopće, već opovrgavanje pojedinih elemenata historicizma pomoću ciljeva i metoda koje historicizam u pojedinim varijantama već pruža. Pregrupiranjem pojedinih elemenata historicizma, Popper dobiva željeni rezul-

⁵⁴ usp. hrvatski prijevod: *Bijeda historicizma*, Kruzak, 1995. str. 9-10.

tat: negiranje povijesne predvidljivosti i naturalističku metodologiju. @eljeni rezultat nije dakle novum, već samo kombinacija tj. modifikacija elemenata tzv. historicističke tradicije.

Osim rasprave o povijesti i njenoj predvidljivosti, možemo istaći brojne druge elemente kritičkog racionalizma koji se također mogu naći u tradiciji historicističkih doktrina. Njima je posvećena ova knjiga. Riječ je prvenstveno o sociologizmu, objektivizmu, ontološkoj koncepciji "triju svjetova", logičkoj rekonstrukciji znanstvene povijesti, pogrešivosti, situacionističkoj logici i drugima.

U jednom od sljedećih eseja pokazat ćemo kako Popper upada u sociološko-skeptičku zamku tvrdnjom da znanstvena objektivnost ovisi o procjeni znanstvene zajednice. Ovdje ćemo samo najaviti argumente. Teza da objektivnost ovisi o znanstvenoj zajednici procjenjivača već nas na prvi pogled podsjeća na poznatu historicističku tezu o društveno-egzistencijalnoj uvjetovanosti znanja. Iz ove teze možemo izvući logičan zaključak da je "istina relativna s obzirom na društvene okolnosti". Jedina je razlika u tome što pojam društva u historicističkim doktrinama, Popper zamijenjuje pojmom "znanstvene zajednice". No, u oba slučaja, procjena zajednice određuje što u određenom razdoblju smijemo smatrati istinitim.

Nadalje, kao i (antinaturalistički) historicisti, Popper tvrdi da ne postoji apsolutna izvjesnost, apsolutni kriterij istinitosti. Sva su naša znanja pogrešiva, stoga su podložna kritici i reviziji. To znači da se ono što nazivamo znanjem mijenja i da je podložno promjeni. Iz toga slijedi da ne postoji neka instanca utvrđivanja vanvremenske istinitosti, već samo ona relativna, tj. povijesna ili čak kontekstualna. Nema apsolutne izvjesnosti i istinitosti. Ne treba ići daleko da pronađemo tradicionalne motive. Naše traganje ne bi bilo uzaludno: kao i kod Hegela, tu instancu procjene objektivnosti, ili kako kaže Popper, približavanja istini, pruža povijest, povijest mnijenja, izmjene teorija i zablude koje Popper naziva poviješću znanosti.

Tvrdnja da znanje raste nikad nije bila posebno sporna. Premda je ideja napretka u povijesti Popperu mrska, ideja znanstvenog napretka čini mu se samorazumljivom. Poput historicista Popper je problem rasta znanja ponovno stavio u prvi plan. Kako je moguće da uz našu neospornu pogrešivost, znanje ipak raste? Kako je moguće da naša *puka subjektivnost* preraste u novu, objektivnu kvalitetu? Pozitivisti su smatrali da naše znanje raste razmjerno broju novospoznatih činjenica. Ali, Popper je toj koncepciji suprotstavio staro, hegelijansko rješenje: u procesu spoznavanja, uvijek započinjemo s problemom koji smatramo relevantnim. Za taj problem predlažemo rješenje. No, to je rješenje samo uvjetno, ono naime postavlja nove probleme. Ono je često gotovo neobrazloženo nagađanje, koje zahtijeva daljnja i nova rješenja, opovrgavanja i nagađanja. Ta nova rješenja postavljaju nove probleme i tako metodom nagađanja i opovrgavanja

naše znanje raste. Popper je barem jednom⁵⁵ bio dovoljno obziran da tu koncepciju rasta znanja nazove dijalektičkom.

Da dijalektička slika bude potpunija, Popper nudi još jednu hegelijansku analogiju: tzv. treći svijet. Premda je ideja o vanvremenitosti ideja koju sadrži pojam *trećeg svijeta*, kako Popper sam priznaje, platoničkog podrijetla, ona se također uklapa u navedenu hegelijansku koncepciju rasta znanja. *Treći svijet*, ili tzv. "duhovni bitak", naime ne propada. Ideje i teorije, ma koliko lažne bile, ne mogu propasti, jer uvijek postoji mogućnost da iz pogrešnih ideja i koncepcija preuzmemo nešto korisno što smo odbacivanjem previdjeli. Ideje su uvijek i na različite načine podložne reviziji. Stoga i lažne ideje mogu posredno odrediti rast znanja. I one su "objektivne", kao i Hegelove antiteze.

No, potpunu hegelijansku analogiju na temelju navedenih tvrdnji ponudio je Popperov učenik Lakatos. On se naime suočio s pitanjem *Što čini povijest znanosti? Kako iz raznovrsnih i često iracionalnih znanstvenih postupaka možemo formirati neki smisleni proces koji bismo mogli nazvati logičkom rekonstrukcijom znanstvene povijesti? Kojim ćemo pravom neke postupke ispustiti iz takve rekonstrukcije, odričući im pravo da budu znanstveni?*⁵⁶ Lakatosev odgovor na ta pitanja, ne mora nas čuditi, potpuno je hegelijanski: *najbolja rekonstrukcija znanstvene povijesti* (tj. najbolja povijest pisana na temelju historiografskih podataka) *jest ona koja opravdava najviše činjenica*. Tako će i mnoštvo iracionalnih elemenata znanstvene aktivnosti u kontekstu jedne obuhvatne *rekonstrukcije* zadobiti smisao.

I kad se u raspravi o rekonstrukciji povijesti već pozivamo na Popperove učenike, nije na odmet spomenuti koncepciju Thomasa Kuhna i njegovo shvaćanje prema kojem je znanstvena povijest, poput povijesti općenito, sukcesija društvenih tj. znanstvenih formacija između kojih postoje procjepi koje zovemo revolucijama. Revolucijama pretihode krize koje su istovremeno i znanstvene i socijalne. Razdoblja "normalne" znanosti, razdoblja mira, po hegelijanskom su uvjerenju neispisane i stoga nevažne stranice povijesti. Popper stoga u polemici s Kuhnom tvrdi da normalnu znanost, tj. ispunjavanje zacrtane paradigme, ne bismo smjeli smatrati znanošću. Svaka znanstvena epoha ili formacija raspolaže specifičnim oruđima za proizvodnju i formira specifične, nesumjerljive, neusporedive vlasničke ili proizvodne odnose koje Kuhn naziva paradigama. Znanstvenici se, po marksističkoj analogiji, dijele na revolucionare i obične smrtnike. Promjenu paradigmi moramo zahvaliti takvim revolucionarnim umovima koji su anticipirali budući razvoj i pripomogli da se predviđena budućnost što prije ostvari.

I premda se Popper javno odrekao svojih učenika *jazzera* možemo se zajedno s Feyerbandom i Stoveom s pravom zapitati nije li im Popper ipak bio duhovni otac.

⁵⁵ "What is Dialectic?", u: *Conjectures and Refutations 1991* (1940).

⁵⁶ Lakatos, I. 1986. *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Philosophical Papers I, Cambridge UP.

Popper je od historicista preuzeo još nekoliko bitnih obilježja. On je poput Marxa, Hegela i svetog Pavla smatrao da ljudi ne znaju što čine, pa je shodno tome zadatak znalaca da im se objasni što su *u stvari* učinili. Iz takvog shvaćanja proizlazi da ono što ljudi misle ili namjeravaju učiniti uopće nije važno. Takvo se shvaćanje naziva lijepim imenom - antipsihologizam. Kad bismo tražeći skrivene motive djelovanja, usprkos tome kopali po truleži ljudske psihe, upleli bismo se, kaže Popper, u začarani krug teorije društvene zavjere. Teorija zavjere opravdava isuviše rasprostranjeno mnijenje prema kojem je za sve nepoželjno i zlo u svijetu netko odgovoran. Netko je kriv za to, on je to učinio namjerno. No, začarani krug zatvara se spoznajom da oni koji prihvaćaju tu teoriju, sami potiču zavjere. Jedini nam je dakle izlaz da zlo u svijetu promatramo tako, kao da nitko za nj nije odgovoran.

Da po truleži svijesti nije potrebno prekapati, dokazuju nam i Popperova uvjerenja po kojima je znanost proces nalik na evoluciju i tržište. Hegel i Marx su smatrali da je prava znanost ona koja prolazi i opravdava sve prethodne faze duha. Prvi je stoga znanost izjednačio s evolutivnim, a drugi ekonomskim mehanizmom. U oba slučaja, subjektivna su uvjerenja sporedna. Sociologija mora biti autonomna znanost. Subjektivna se uvjerenja objašnjavaju tek u sklopu neke objektivnije sinteze, kao što su povijest, evolucija ili tržište, tek ako postoji kontekst u kojem je predloženo rješenje nekog problema dovoljno "adekvatno". Jer, ne određuje svijest život, već život određuje svijest. Premda ovakvom usporedbom Popperu imputiramo nešto što mu nije bilo ni na kraj pameti, moramo se zapitati nije li njegova "epistemologija bez spoznajnog subjekta", njegov objektivizam prema kojem nije potrebno vjerovati u vjerovanja, prikriveni historicizam, u kojemu subjekti zapravo uopće nisu važni.

Popperovo uvjerenje da ne znamo što činimo i da je zadatak znanosti sticanje što bolje i objektivnije slike našega neznanja, implicira da je to moguće. Raskrinkavanjem zablude naše znanje raste. To važi i za prirodne i za društvene znanosti. No, to raskrinkavanje zablude ili ideologija, uz uvjerenje da je naše nagađanje istinito, identično je metodi socioanalize kojoj se Popper toliko ruga. Da odgajatelj mora biti odgajan ili da analitičar treba biti analiziran, samo je tradicionalni izraz za Popperov stav da je za objektivnost znanja potrebna "prijateljsko-neprijateljska zajednica istraživača". Proces opovrgavanja i nagađanja beskonačan je kao i proces analize i demistifikacije naših ideoloških predrasuda. No, podloga obaju metoda jest uvjerenje da ćemo time čovječanstvu pribaviti nova znanja.

Popper kaže da je pokušaj analize nenamjeravanih posljedica ljudskih radnji osnovni zadatak društvenih znanosti. No, ako je sociologijom moguće steći neko objektivnije znanje, ako sociolog, može i mora objektivnije objasniti ljudske zablude, tada Popper još jednom nenamjeravano (mogli bismo reći nesvjesno) daje za pravo historicizmu. Uvjerenje da je moguće sociološki objasniti naše psihološke zablude počiva na tvrdnji da postoje općenite pravilnosti formiranja lažne svijesti koje sociolog poznaje. On tada

mora imati ključ razumijevanja nenamjeravanih posljedica radnji. Taj ključ može biti pogrešan i pogrešiv, ali onaj pravi, istiniti ključ kojem smjeramo, bit će ključ razumijevanja logike povijesti. On bi nam omogućio da shvatimo kako se povijest odvija, a predviđanje nenamjeravanih posljedica ljudskih radnji, koje je Popper postavio kao cilj društvenih znanosti bit će identično historicističkom predviđanju povijesti. Jer, ako se posljedice naših radnji mogu predvidjeti, nema nikakvog razloga da poričemo mogućnost predviđanja budućeg razvoja društva. A takva mogućnost preplašit će svakog popperovca.

Kretanje povijesti za historiciste i povijesti znanosti za popperovce je teleološko. Cilj ili svrha tog kretanja je dostizanje istine koja je nezavisna od proizvoljnosti naših mnijenja. Kao što se prema historicistima u povijesti sve više približavamo njezinome cilju, tako se u povijesti znanosti sve više približavamo istini, premda se istodobno može reći: "ako je nešto istinito, ono je istinito apsolutno. Ono je i prije naših proučavanja bilo istinito." U tom slučaju riječ je samo o tome, kako bi rekli hegelovci, da ono što je bilo *po sebi*, potencijalno poznavanje istine, postane *za sebe*, tj. aktualno realiziranje spoznaje. Istina treba postati spoznata istina. Popper taj proces spoznavanja naziva procesom približavanja istini. Naše teorije ili nagađanja imaju karakter istinolikosti tj. sličnosti istini. Analogno tome, kod historicista su povijesne epohe samo stepenice u *ostvarenju* istine. U oba slučaja, istina je postulirani cilj povijesnog kretanja. Na tom putu iscrpljivanja moguće su stranputice i pogreške, ali one, poput pravilnih teorija, mogu biti dijalektički pokretač povijesti, jer nikad ne možemo znati koliko će neka zabluda biti produktivna.

No, Popperov nenamjeravani historicizam ovime nije iscrpljen. Sigurno se sjećate Marxovog uvjerenja da nas poznavanje istine o budućem razvoju čovječanstva moralno obavezuje. Kada spoznamo načela kretanja povijesti i neposredne budućnosti, samo će glupani i bolesnici odbiti da budu njezine roditelje. Popper se potrudio da dokaže kako nas čak i pretpostavljeno poznavanje tih principa ni na što moralno ne obavezuje. Jer uvijek možemo slobodno birati, želimo li takav razvoj događaja ili ne. Ali kada je riječ o napretku u znanstvenoj povijesti, Popper tvrdi da je istina temeljna etička vrijednost i da nas, shodno tome, moralno obavezuje. Razlika Marxovog i Popperovog stava sastoji se samo u tome što po Popperu relativiste i skeptike, tj. one koji poriču tu tvrdnju ili odbijaju istinu smatrati etičkom vrlinom, trebamo zvati zločincima. I Marx i Popper smatraju da su ove etičke posljedice istine samorazumljive. Popper je, naravno, smatrao da povijesni principi nikad ne mogu postati teoretske istine, odnosno da je već sam pokušaj stvaranja teoretske povijesti stranputica s opasnim moralnim posljedicama, ali on nikad nije rekao zbog čega i čime nas *teoretske* istine obavezuju, odnosno u čemu je bitna etička razlika između istine u teoriji i pretpostavljene istine u povijesti. Zašto je skepticizam zločin našeg stoljeća? Ne mora nas stoga nimalo čuditi da je Popperov učenik Feyerabend mogao ustvrditi kako Popperova etička demarkacija u znanosti dovodi do elitizma i totalitarizma u znanosti, kao što i Marxova pretpostavka o

etičkom obavezivanju dovodi do totalitarizma i elitizma u povijesti. Zbog toga Feyerabend ironično zahtijeva da budemo konzekventni, te da u znanosti isto kao i u povijesti, odlučujemo potpuno demokratski tj. konsenzusom.

Za kraj smo ostavili dvije Popperove najpopularnije teme. Radi se hitovima koji se najčešće spominju isključivo uz njegovo ime: Sva su naša znanja samo pretpostavke, naša su nagađanja uvijek opovrgljiva i podložna kritici. To je zbog toga što ne postoji jedinstveni izvor spoznavanja, temelj i vrelo izvjesnosti. Mnogi su ozbiljni filozofi poput Descartesa, Kanta, Husserla i Carnapa bili uvjereni da pravo znanje može biti jedino ono *utemeljeno*, jer se jedino po tome znanje može razlikovati od mnijenja zdravog razuma. Ovo je uvjerenje doista tvorilo čvrstu jezgru i temeljnu vrijednost znanosti i filozofije. Stove ima pravo, Popper je ovu vrijednost doista prevrednovao, ali pogrešno vjeruje da je Popper time izmislio nešto revolucionarno (u lošem smislu riječi). Dovoljno je da se sjetimo kako Hegel kritizira Kantov pokušaj zasnivanja spoznaje. Kako je moguća spoznaja, i koji su njeni čvrsti temelji, pita se Kant. Hegel Kantov pokušaj naziva htijenjem da se nauči plivati a da se ne skoči u vodu. On, poput Poppera, očito smatra kako možemo spoznavati samo ako se već krećemo u moru problema, ako su naše spoznajne moći već na sadržajnoj kušnji. Drugim riječima, mi možemo spoznavati i bez obzira znamo li za uvjete i mogućnosti spoznaje, bez obzira postoje li neki apsolutni temelji ili ne. Osim toga, naše poznavanje temelja spoznaje neće onemogućiti zablude. Tako i Hegel i Popper smatraju da će temelji spoznavanja biti uvijek izabrani, ili ako se izrazimo hegelijanski, samo relativni.

Što se tiče Popperove postavke o pogrešivosti mišljenja, mislim da nijedan, ma koliko dogmatičan filozof nije živio u uvjerenju da se njegova mišljenja ne mogu revidirati. Da se ljudi varaju i da su mišljenja pogrešiva, stara je i poznata teza. O tome govori stari popperovac Ksenofan slijedećim riječima:

*Niti je bio niti će ikada biti čovjek koji bi
istinski znao o bogovima i o svemu što kažem.
A ako bi i uspio netko savršeno izreći stvarnost,
on je ipak ne zna iskustvom. Svima je samo nagađanje dano.*

Stoga nije istina da je Popper prevrednovao sve tradicionalne vrijednosti. Potrebno je samo potruditi se da u novoj orkestraciji pronađemo stare melodije. Ova je knjiga najvećim dijelom bila posvećena upravo takvome traganju.

Pogovor

Nakon dugogodišnjeg bavljenja Popperovim djelom, koje opisuje krivulju od fanatičnog zalaganja do sve veće skepse, pomalo me iznenađuje što je broj Popperovih štovatelja sve veći; on raste, čini se, razmjerno veličini problema s kojim su suočene njegove koncepcije. Nitko danas ne vjeruje da se indukcijom ne bi trebalo služiti i da je stupanj koroboracije bitno drukčiji od stupnja konfirmacije. Nitko ne vjeruje da je *svo* znanje problematično i tentativno; da je baš *sve* opovrgljivo; i da bismo zbog Popperovih metodoloških uputa trebali odbacivati teorije i generalizacije kad god se suočimo s empirijskim teškoćama. Koncepcija "otvorenog društva" sukladna je i najkonzervativnijim i najljevim političkim doktrinama, i sve je upitnije što bi nam ona danas u demokraciji još trebala značiti. Većina njegovih poklonika danas priznaje da je oštrina kojom *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* napadaju sve najpoznatije filozofe u povijesti pretjerana. Popperova bitka protiv kvantne mehanike zvuči donkihotski. Utjecaj "društva" ili "znanstvene zajednice" na znanstvenu procjenu i sve veći skepticizam, nikome se više ne čini "najvećim zločinom našega stoljeća". Pa ipak broj poklonika raste. Već niz godina postoji časopis (Newsletter, University of Ontario) koji se bavi isključivo Popperom. Odnedavno postoji i elektronski časopis (Critical Cafe) posvećen Popperu. Postoji vrlo burna USENET popperijanska skupina, koja (danas, nakon više desetljeća od objavljivanja njegovih najznačajnijih radova) u naš elektronski sandučić svakodnevno ubacuje pet do deset pisama. Postoje brojni seminari, konferencije i godišnje sjednice posvećene samo Popperu. Slavni političari još su donedavno imali potrebu izjašnjavati se o Popperu. Utjecaj na svjetske financijske magnate također nije zanemariv. Kako bismo to mogli objasniti? Postoje li i drugi primjeri da slava jedne filozofije raste dugo nakon njezine početne popularnosti, i zapravo, nakon njezina polaganog filozofskog propadanja?

Jedan mogući odgovor jest da slava Popperove filozofije raste posebno u zemljama Istočne Europe koje se dosad nisu imale prilike temeljito upoznati s njom. Ali koliko je filozofija s kojima se zemlje iza željezne zavjese nisu upoznavale? Zašto baš Popperova?

Moj je odgovor sljedeći: filozofima i znanstvenicima u zemljama Istočne i Zapadne Europe, kao i u ostalim zemljama svijeta, Popperova filozofija, možda protiv volje Sir Karla, nudi jednu novu paradigmu, jednu novu, cjelovitu sliku svijeta. Njegova je filozofija postala simbol kritike totalitarizma, svega omraženog u životu mnogih naroda; to Bečki pozitivizam i njegov "znanstveni marksizam" primjerice nije mogao pružiti. Ona je postala simbolom demokratskog, parlamentarnog, razložnog raspravljanja i odlučivanja. Ali, možda još važnije, ona je, opet unatoč Popperovoj želji, postala simbol umjerenjaštva ili točnije simbol skepse, i to prvenstveno prema scijentizmu, novoj religiji današnjice. Sve je opovrgljivo, sve je upitno, sve je hipotetično, tentativno, nagađajuće, pa tako i velike znanstvene spoznaje. Popperova filozofija nije bila umjerenja;

Popper nije bio umjeren čovjek, a ponajmanje skeptik (dapače, mnogi njegovi suradnici i štovatelji znaju kakav je bio mitoman), ali je svojim falibilizmom protiv svoje volje pružio građu i opravdanje za skepticizam. Nije baš tako slučajno da sjećanje na Feyerabenda vrlo često asocira na Poppera. Ako je sve problematično, hipotetično, tentativno, zašto ne bismo rekli *anything goes*?

Možda je još važnija jedna druga činjenica. U današnje vrijeme sve veće entropije informacija ljudima je potrebna *jedna* točka, oslonac za snalaženje, čvor jedne razgranate mreže, za koji bismo mogli reći da u sebi tematizira sve ili barem većinu bitnih problema svijeta. Ma o kojoj temi da je riječ, u znanosti, politici, svakodnevicu, uvijek ćemo se moći na neki način pozvati na Poppera. On je o svemu dao svoju riječ. I ta je riječ bila jasna i razgovjetna. Popperova filozofija nije zazivala mučne Heideggerijanske egzaltacije i metafore o pastirima, baruštine u koje svi filozofi rado skaču; on se nije poput Wittgensteina bavio "jezičnim igrama" iza kojih nema pravih problema i zagonetki, niti se koristio tehničkim formulama i sintaktički "nedvosmislenim" varijablama za krug usko specijaliziranih stručnjaka. Vjerovao je da svi imamo svoje filozofije i (s lažnom skromnošću) tvrdio da one vrijede vrlo malo, zbog čega je potrebno raspravljati, smjelo nagađati i još žešće opovrgavati sugovornike.

Kada zanemarimo rigoristički falibilizam, od kojega je *de facto* i sam odustao (a da to nikada otvoreno nije priznao), Popper je pružio argumente za brojne zdravorazumske intuicije: za indeterminizam i slobodu, za dualizam duše i tijela, za konvencionalizam pojmova, za postojanje nezavisnog svijeta ideja, za kreativnu i spontanu sposobnost mišljenja (searchlight theory of mind), za smislenost metafizičkih ideja itd. Ukratko, vrlo je vjerojatno istinita izjava Thomasa Kuhna prema kojoj nam je "Sir Karl, umjesto logike, pružio ideologiju". Ideologiju, koja ima svoje prethodnike (izvore), svoj revolucionarni doprinos, i svoje (katkad vrlo bogate i utjecajne) nastavljače. I ako jednoga dana nastane stranka ili sekta popperijanaca, bit će to zbog onoga u što Sir Karl nije (fanatično) vjerovao: zbog njegova skepticizma, prividnog umjerenjaštva, te svih gorenavedanih ideja i pučko-psiholoških intuicija koje znanstveni racionalizam i empirizam ne mogu izbrisati.

I opet unatoč njegovoj volji, Popper je pružio najrazličitije sadržaje za raspravu. On je skrenuo pozornost čitateljske publike s neplodnih rasprava o značenjima riječi na probleme same, s neplodnih rasprava o "kraju subjekta" na "kraju Zapada", na goruće socijalne i političke probleme. Subjekt nije prazna ljuštura u koju društvo ubacuje sve što mu se prohtje. U svjetlu najbolje prosvjetiteljske tradicije, čovjek prema Popperu ima zadatke (i moralne sposobnosti) koji nadilaze njega samoga; on ima zadatak da javnosti pruži razloge za poricanje pogrešnih rješenja. Ni njegova *logika otkrića*, kao što već znamo, uopće nije logika, već metodološka uputa za poticanje hrabrih tvrdnji. I u tumačenju zapadnjačke kulture Popper je pružio zanimljive (premda problematične) odgovore. Za njega je cijela povijest samo opovrgavanje nezadovoljavajućih rješenja...

Ali dosta s ideologiziranjem! Ako je ova knjiga nekoga potaknula na čitanje izvornika, na stvaranje ili odbacivanje pojedinih tvrdnji i hipoteza, onda je postigla svoj cilj. Bez obzira slažemo li se s Popperom, njegove će ideje zauvijek lebdeti u trećem svijetu, uvijek spremne da ih netko iz ovoga našeg drugog svijeta zahvati i preradi. To im je bio i cilj.

Popperova djela:

Prva navedena godina je godina originalnog ili standardnog izdanja. Godine u zagradi označavaju reference prema kojima sam navodio. Reference na njemačka izdanja ubačene su zbog toga što ona predstavljaju standardna izdanja (recimo *Die beiden Grundprobleme...* ili *Auf der Suche...*) ili pak zato jer sam se u nekim tekstovima oslanjao na njih (*Ausgangspunkte* i *Ich und sein Gehirn*). Iz istog razloga kao posebne reference naveo sam članke iz knjiga.

Popper, K. 1940 (1972b) "What is Dialectic?", u: *Conjectures and Refutations*.

Popper, K. 1947 (1986). *The Open Society and Its Enemies I-II*, Routledge and Kegan Paul, London.

Popper, K. 1956 (1988). *The Open Universe. An Argument for Indeterminism (Postscript to the Logic of Scientific Discovery II)*, Hutchinson, London.

Popper, K. 1957 (1986). *The Poverty of Historicism*, Ark Paperbacks, London.

Popper, K. 1959 (1992) *Logic of Scientific Discovery*, Routledge and Kegan Paul, prijevod originalnog izdanja *Logik der Forschung* iz 1934.

Popper, K. 1960 (1991). "On the sources of knowledge and ignorance", *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London.

Popper, K. 1967 (1985). "The rationality principle" u: 1985. *Popper Selections*, Princeton UP, Princeton, uredio: D. Miller.

Popper, K. 1972. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford.

Popper, K. 1974 (1993) *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Routledge and Kegan Paul, London, pretisak iz Schilpp, P. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper I*.

Popper, K. 1974. "Replies to My Critics", u: Schilpp, P. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper II*.

Popper, K. 1979. *Ausgangspunkte*, Hoffmann und Campe Verl. Hamburg.

Popper, K. 1979. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Popper, K. 1982 (1992) *Quantum Theory and the Schism in Physics (Postscript to Logic of Scientific Discovery III)*, Routledge, London.

Popper, K. 1983. *Realism and the Aim of Science, (Postscript to the Logic of Scientific Discovery I)*, Routledge and Kegan Paul, London.

Popper, K. 1985. *Popper Selections*, Princeton UP, Princeton, uredio: D. Miller.

Popper, K. 1987. *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, München.

Popper, K. 1988. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Hutchinson, London.

Popper, K. 1992. "Kriege führen für den Frieden" (interview), *Der Spiegel*, 13/1992:202-211

- Popper, K. 1994. "Models, Instruments and Truth. The status of the rationality principle in the social sciences", u: M. Notturmo (ed.) *The Myth of the Framework*, Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. 1994. *Knowledge and the Body-Mind Problem*, Routledge, London, priredio Mark Notturmo.
- Popper, K. 1994. *The Myth of the Framework*, Routledge, London, uredio: M. Notturmo
- Popper, K., F. Krauzer, 1986. *Offene Gesellschaft - offenes Universum*, Piper, München.
- Popper, K., J. Eccles, 1977 (1993) *The Self and Its Brain*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Popper, K., J. Eccles: 1982. *Das Ich und sein Gehirn*, Piper Verl. München.
- Popper, K., K. Lorenz, 1985 (1988) *Die Zukunft ist offen*, Piper, München.

Prijevodi na hrvatski jezik:

- Popper, K. 1983. "Cilj znanosti", u: N. Sesardić (ur.) *Filozofija nauke*, Nolit, Beograd, preveo Neven Sesardić.
- Popper, K. 1989. "Problem neopovrgljivosti filozofskih teorija", *Treći program Hrvatskoga radija* 25-26, preveo Dražen Karaman.
- Popper, K. 1990. "Moralna teorija historicizma", *Treći program Hrvatskoga radija* 30, preveo Marijan Palmović
- Popper, K. 1990. "Utopija i nasilje", *Treći program Hrvatskoga radija* 30., preveo Dražen Karaman.
- Popper, K. 1992. "Spoznajnoteorijski položaj evolucione spoznajne teorije", *Treći program Hrvatskoga radija* 30, preveo Darko Polšek.
- Popper, K. 1993. "Liberalizam - nekoliko teza", *Mala čitanka o liberalizmu*, Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, preveo Dražen Karaman.
- Popper, K. 1995. "Sociologija znanja", u: D. Polšek (ur.): *Sociologija znanstvene spoznaje*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, preveo Dražen Karaman.
- Popper, K. 1995. *Bijeda historicizma*, Kruzak, Zagreb, preveo Darko Ivanec.
- Popper, K. (neobjavljeno) *U potrazi za boljim svijetom*, preveo Dražen Karaman.

IZABRANA LITERATURA:

- Ackermann, R. 1985. "Popper and German Social Philosophy", u: Currie, G., A. Musgrave (eds.), *Popper and the human sciences*, M. Nijhoff, Dordrecht.
- Agassi, J. 1975. *Science in Flux*, Boston studies in the philosophy of science, vol. 28, D. Reidel, Dordrecht.
- Albert, H. 1984. *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Reclam, Stuttgart.
- Albert, H. 1987. (ed.) *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaft*, Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. 1989. "Hans Albert on Rational Choice Theory" (interview), *Newsletter* 1-2/1989
- Anderson, G. (ed.) 1984. *Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht.
- Anderson, G. 1982. "Naive and Critical Falsificationism", u: Levinson P. 1982.
- Anderson, G. 1984. "How to Accept Fallible Test Statements? Popper's Criticist Solution", u: Anderson, G. (ed.) 1984. *Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht.
- Axelrod, R. 1984. *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, NY.
- Ayer, A. J. 1990. *Filozofija u XX vijeku*, Svjetlost, Sarajevo.
- Bartley, W. 1987. "Alienation Alienated: The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge", u Radnitzky, W. Bartley (eds.) *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Open Court.
- Bartley, W.W. 1968. "Theories of Demarcation Between Science and Metaphysics", u: Lakatos, Musgrave, 1968.
- Bloor, D. 1974. "Popper's Mystification of Objective Knowledge", *Science Studies* 4:65-76.
- Bloor, D. 1983. "A Sociological Theory of Objectivity", u: *Objectivity and cultural divergence*, Dodatak uz *Philosophy* 1983-84: 229-245.
- Bloor. 1976, *Knowledge and the Social Imagery*. Routledge, London
- Bouillon, H. 1988. "Politische Philosophie im Rahmen einer Offenen Gesellschaft: Anmerkungen zu Popper und Hayek", rukopis.
- Campbell, D. 1987. "Evolutionary Epistemology", u: Radnitzky i Bartley (eds.).
- Carr, P. 1990. *Linguistic Realities. The Autonomist Meta-theory for Generative Enterprise*, Cambridge UP, Cambridge.
- Chalmers, A.F. 1985. "Methodological Individualism: An Incongruity in Popper's Philosophy", in: Currie, G. and Musgrave, A. (eds.) *Popper and the Human Sciences*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.
- Church, R. 1984. "Reservations About Popper's World 3 Epistemology", *Newsletter* 1-2.

- Collins, H. 1981. "Son of Seven Sexes: The Social Destruction of a Physical Phenomenon", *Soc. Stud. Science* 11:33-62.
- Cornforth, M. 1977. *The Open Philosophy and the Open Society*, Lawrence and Wishart, London.
- Cunningham, F. 1972. "Bemerkungen über das Verstehen in den Sozialwissenschaften", u: H. Albert (ed.) *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaft*, Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Currie, G., Musgrave, A. (eds.) 1985. *Popper and the Human Sciences*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.
- Dawkins, R. 1976. *The Selfish Gene*, Penguin, London.
- Dobrosielski, M. 1990. "Is Popper Really an anti-Marxist", rukopis.
- Dobzhansky, T. 1982. *Evolucija čovečanstva*, Nolit, Beograd.
- Eccles, J. C. 1974. "The World of Objective Knowledge", u: Schilpp, P. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper* 1:349-370.
- Eidlin, F. 1985. "The Radical, Revolutionary Strain in Popper's Social and Political Philosophy", *Et Cetera* 3:283-298
- Elster, J. 1980. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge UP.
- Elster, J. 1983. *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge UP.
- Feyerabend, P. 1986. *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers I*, Cambridge UP.
- Flew, A., (et. al.) "Isn't Popper the Best Marxist. Comments on Eidlin", *Newsletter* 2:1-2:27-36.
- Galison, P. 1987. *How Experiments End*, University of Chicago Press
- Garfinkel, A. 1981. *Forms of Explanation*, Yale UP, New Haven.
- Glück, P., Schmid, M. 1975. "The Rationality Principle and Action Explanations: Kortege's Reconstruction of Popper's Logic of Action Explanations", *Inquiry* 19:72-81
- Hacking, I. (ed.) 1981., *Scientific Revolutions*, Oxford UP.
- Hacking, I. 1987. *Representing and Intervening*, Cambridge UP.
- Hagiwara, Y. "Liberalismus bei Popper und Hayek", rukopis.
- Hanson, N. R. 1965. *Patterns of Discovery*, Cambridge UP.
- Hartmann, N. 1973. *Novi putevi ontologije*, BIGZ, Beograd.
- Hartmann, N. 1982. *Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Felix Meiner, Hamburg.
- Hayek, F. A. 1960. *Constitution of Liberty*, Routledge, London.
- Hayek, F. A. 1967. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. 1979. *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, Indianapolis.
- Hayek, F. A. 1979a. *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F. A. 1982. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F. A. 1982a. *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, London.
- Hayek, F. A. 1988. *Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London.

- Hempel, C. G., P. Oppenheim, 1970. "Studies in the logic of confirmation" u: Hempel, C. G. *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, NY.
- Hollis, M. 1994. *The Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- James, R. 1985-6. "More on Church on World 3", *Newsletter* 3-4.
- Jarvie, I. C. 1982. "Popper on the Difference between the Natural and the Social Sciences," u: P. Levinson (ed.) *In pursuit of truth*, Harvester Press.
- Kant, I. 1777. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", u: Was ist *Aufklärung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.
- Kempski, J. 1972. "Handlung, Maxime und Situation" u: H. Albert (ed.) *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaft*, Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Koertge, N. 1975. "Popper's Metaphysical Research Program for the Social Sciences", *Inquiry* 18:437-462
- Kuhn, T. 1970. "Logic of Discovery or Psychology of Research", u: Lakatos, Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge UP.
- Laguex, M. 1993. "Popper and the Rationality Principle", *Philosophy of the Social Sciences*, 4:468-480
- Lakatos, I. 1978. "The Methodology of Scientific Research Programmes", *Philosophical Papers I*, Cambridge UP. usp. Sesardić, N. (ur.): *Filozofija nauke*, Nolit, str. 273.
- Lakatos, I., A. Musgrave (eds.) 1968. *Philosophy of Science*, North Holland, Amsterdam.
- Lakatos, I., A. Musgrave (eds.) 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge UP.
- Levinson P. DeSalvo L., Creed W.: 1984. "Replies to Church on World 3", *Newsletter* 1-2.
- Levinson, P. (ed): 1982. *In Pursuit of Truth*, Humanities Press Inc. Atlantic Highlands.
- Lorenz, K., 1977. *Die Rückseite des Spiegels*, dtv, München
- Magee, B. 1986. *Karl Popper*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Marcuse, H. 1972. "Karl Popper and the Problem of Historical Laws", *Studies in Critical Philosophy*, NLB, New York, pp. 193-208.
- Maxwell, G. 1974. "Corroboration without demarcation" u: Schilpp, P. (1974)
- Mill, J. S. 1950. *Philosophy of Scientific Method*, Hafner, NY (ur. E. Nagel)
- Miller, D. (ed.) 1985. *Popper Selections*, Princeton UP, NJ.
- Miller, D. 1994. *Critical Rationalism. A Restatement and Defense*, Open Court, Chicago
- Moldofsky, N. 1988. "The Open Society: Hayek VS. Popper", *Newsletter* 3:3-4:25-35.
- Moulin, H. 1986. *Game Theory for the Social Sciences*, New York UP.
- Müller, K., Stadler, F. & Wallner, F. (Hrsg.), 1986. *Versuche und Widerlegungen. Offene Probleme im Werk Karl Poppers*, Geyer Edition, Wien.
- Musgrave, A. 1993. *Common Sense, Science and Scepticism*, Cambridge UP.
- Nadeau, R. 1985-6. "Popper, Hayek and the Problem of Scientism", *Newsletter* 2:3-4: 51-52.

- Nadeau, R. 1993. "Confuting Popper on the Rationality Principle", *Philosophy of the Social Sciences*, 4:446-467
- Neurath, O. 1935. "Pseudorationalität der Falsifikation", *Erkenntnis* 5:346-362
- Post, J. 1987. "The Possible Liar" u: Radnitzky i Bartley (eds.): *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, III. Open Court 1987.
- Post, J. 1987a. "Paradox in Critical Rationalism and Related Theories", u: Radnitzky i Bartley (eds.): *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, III. Open Court 1987.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth and History*, Cambridge UP.
- Putnam, H. 1992. "The 'Corroboration' of Theories", u: R. Boyd, P. Gasper, J. D. Trout (eds.) *The Philosophy of Science*, MIT Press.
- Quine, W. v.O. 1961. "On What There Is" u: *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York.
- Radnitzky, G. 1987. "In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism" u: Radnitzky i Bartley (eds.): *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, La Salle, III. Open Court.
- Radnitzky, G. 1989. "Der Kritische Rationalismus in der Erkenntnistheorie und politischen Philosophie", u: K. Salamun (Hrsg.) *Karl R. Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus*, Rodopi, Amsterdam.
- Radnitzky, G., Andersson, G. (eds.) 1984. *Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht.
- Reichenbach, H. 1935. "über Induktion und Wahrscheinlichkeit. Bemerkungen zu Karl Poppers Logik der Forschung", *Erkenntnis* 5:267-284.
- Riedl, R. Wuketits, F. (Hrsg.), 1987. *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Paul Parey, Berlin.
- Salamun, K. (Hrsg.) 1989. *Karl R. Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus*, Rodopi, Amsterdam.
- Salmon, W. 1981: "Rational Prediction", *British Journal for Philosophy of Science*, 32:122
- Salmon, W. 1988. "Statistical Explanation and Causality" u: Pitt, J. (ed.), *Theories of Explanation*, Oxford UP.
- Schäffer, Lothar: 1988. *Karl R. Popper*, Beck, München.
- Schilpp, P. A. (ed.) 1974. *The Philosophy of Karl Popper I-II*, Open Court, La Salle, Illinois
- Schmid, M. 1988. "The Idea of Rationality and its Relationship to Social Science: Comments on Popper's Philosophy of the Social Sciences", *Inquiry*, 31:451-469
- Stadler, F. 1986. "Denkmuster und Lebenslinien. Karl R. Poppers intellektuelle Autobiografie", u: Müller, Stadler, Wallner (Hrsg.)
- Stadler, F. 1986. "Karl Popper und der Wiener Kreis. Kritische Anmerkungen zur 'Popper Legende'", u: Müller, Stadler, Wallner (Hrsg.)
- Stark, F. (Hrsg.), 1971. *Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper Konfrontationen*, Kösel Verlag, München.
- Stove, C. D. 1982. *Popper and After. Four Modern Irrationalists*, Pergamon Press, Oxford.

- Stove, C. D. 1991. "Cole Porter and Karl Popper" u: *Plato and Other Philosophical Follies*, Blackwell, Oxford
- Watkins, J. 1957. "Methodological Individualism and Social Tendencies", *British Journal for the Philosophy of Science*, 8.
- Weber, N. 1986. "Die kritisch-rationale Attitüde - eine praktikable und vernünftige Strategie in soziotechnischen Systemen?", in: Müller, K., Stadler, F., Wallner, F. (1986)

Summary

The book "Trials and Errors. Philosophy of Karl Popper" critically examines some dominant traits of Karl Raimund Popper's philosophy: his views on history and historicism, open society, evolution, falsification, objective knowledge, world 3, methodological individualism and the rationality principle, on social aspects of knowledge acquiring, on the market mechanism, and on his relations to philosophers of the Vienna Circle.

The basic key to the interpretation of Popper's philosophy in this book is the search for the unintended consequences of his ideas. One way to look for them is to find out whether Popper's ideas have traditional forerunners, namely whether they can be translated into the earlier philosophical systems, for some reason criticized by Popper himself. In short, his ideas are put to trial of coherence. For most of Popper's ideas, we can find a traditional philosophical forerunner. However, in many cases Popper does not recognise the enormous (unintended) implications of his (or traditional) views for the coherence of his own thought.

The book deals with some of these unintended implications. Three analogies and models of objective knowledge are perhaps the most striking in this context. First, Popper accepts Darwinism, and claims that the growth of knowledge resembles, or is analogical to (Darwinian) evolution. Since the theory of evolution is irrefutable, the unintended consequence is the irrefutability of his doctrine on growth of knowledge. As thoroughly discussed in the article "Models, metaphors and analogies of objective knowledge", this is not the only unintended consequence of such an analogy.

The second analogical model concerns sociologist (environmental) interpretation of scientific objectivity. The criticism of "sociology of knowledge", provided by Popper in chapter 23. of the *Open Society*, builds a model of acquiring objectivity through publicity and criticism. Popper's examples show that an objective appraisal of scientific theories cannot be conceived as independent from external influences. In stressing the influence of publicity and criticism, Popper unintentionally builds a model of sociological appraisal, identical with the one which he usually strongly criticize. In this model there is no room for independent, internal, scientific appraisal. By accepting this model, Popper becomes suspect to all criticisms that concern externalism in scientific appraisal.

The third model of objectivity is built upon the analogy with the market system. The unintended consequence of such a model, along with other two, is that there is no possibility to get to the intrinsic merit of the theory.

Analysis of these three models get us to the following result: In spite of his manifest claims, Popper can be treated as a skeptic in a twofold sense. First, he is a skeptic in the sense commonly used by scholars who interpret fallibilism as skepticism. But the claim in this book is stronger. He is a skeptic, not only because he is a fallibilist, but rather because he uses notions (models) of objective knowledge which as a matter of fact provide no objective knowledge, and precisely in this respect, his views are more traditional than we usually think.

A special interpretation is given for Popper's claims about the "seriousness of the thesis that we do not know anything", and about "truth that is beyond any human authority". These two claims form the sc. "ignorance claim" discussed in the chapters "Mystery of objective knowledge" and "Models, metaphors and analogies of objective knowledge".

A chapter called "Falsification of falsification" is concerned with the self-reference in falsificationism. An emphasis is given to the "naive falsificationism" interpretation of Popper. It is argued that in spite of Popper's utterances, scholars accepted "naive falsificationism" as a proper description of Popper's methodological views in order to avoid other unpleasant consequences of the otherwise accurate view on basic statements' falsifiability: relativism, drawn from self-referential falsificationism and uncertainty of all premises in HD model, and to avoid "inductive traits" in falsificationist method.

In the chapter "The meaning of history", Popper's views on history are compared with the views of Friedrich Hayek. Whereas Popper think historicism should be abandoned because it is not rational (according to Popperian requirements), Hayek abandons historicism because of its overzealous rationalism, and pleads for "spontaneous order". It is claimed that Hayek's views on spontaneous order better match the overall Popperian picture of knowledge acquiring.

The goal of the chapter "How many worlds are there? Popper and the three worlds", is to provide arguments for the social interpretation of the world 3. Arguments, interpretations and criticisms provided by David Bloor are accepted.

Chapters "Sir Karl - the killer of the logical positivism", and "Actual importance of the open society" several, mostly biographical facts are discussed. They follow chronological and philosophical discussions provided by Stadler, Müller, Wallner and other contemporary Viennese philosophers, who claim that the difference between Popper and the other members of the Vienna school were not as great as Popper misleadingly describe in his autobiography. A particular point from his autobiography is philosophically elaborated. Popper's claim that he knew a Jewish engagement in the Social-democratic parties would help building anti-semitism and would in the end result in a breakdown of those parties, is interpreted as an instance of his own historicism.

In the chapter on methodological individualism and the rationality principle, it is claimed that Popper's logic of situation, being infected with falsehood of the rationality principle, and the like problems, does not provide a very useful tool for understanding in the social sciences. But its basic idea can be elaborated, and, as a matter of fact, has been elaborated within contemporary approaches in the social choice and game theory.

All these critical points notwithstanding, it is claimed that Popper's merit in the history of philosophy was great: since his theories are still influential, and since I do not believe in complete, "killing-off" refutation, and since, like Popper, I do believe that even false ideas are useful, my primary goal was information, not refutation. And just like Popper, I do believe that tradition is the primary source of our knowledge. This contention explains my motive for interpreting Popper in "a traditional key".