

Skrivnost objektivnega znanja*

Leta 1985 je kanadski filozof Fred Eidlin napisal članek z naslovom "Ali ni Popper najboljši marksist?" (Eidlin 1985). Članek je med mnogimi filozofi izzval vihar v kozarcu vode. Ampak ali ni bil Karl Popper, eden največjih filozofov 20. stoletja, velik kritik Marxa in marksistov? Ali ni celo življenje kritiziral utopizem, totalitarizem in njegove lažne preroke? Ali se ni vse dni ostro soočil z Marxovimi nasledniki, s kritičnimi filozofi frankfurtske šole, z Adornom, Habermasom, Marcusejem in drugimi?

Če lahko v Popperjevem klasičnem delu *Open Society and its Enemies* (Popper 1986) še najdemo posamezne pohvale na račun nekaterih trditev Marxove filozofije in s tem možne podkrepitve Eidlinove teze, bo pričujoči prispevek, ki bi ga lahko naslovil tudi "Ali ni Popper najboljši heglovec", izzval pravi bes¹. Predlagana primerjava se namreč zdi primerna že na prvi pogled, kajti Popper nikoli ni štedil besed proti Heglu. Hegel je bil za Popperja intelektualni zločinec, intelektualni izdajalec, pruski reakcionar, totalitarist, njegova filozofija pa je po Popperjevem mnenju "najslabša od vseh absurdnih in neverjetnih filozofskih teorij". In kakšen smisel si ima potemtakem postaviti vprašanje, ali je Popper najboljši heglovec?

Dva aksioma Popperjevega kritičnega racionalizma bi lahko pojasnila smisel tega vprašanja. Prvič, pravi Popper, nikoli ne verjemite besedam filozofa in znanstvenika: ti imajo svoje interese in svoje gledanje na stvari. Če je to točno, zakaj bi potem ne smeli podvomiti o Popperjevi oceni o Heglu? Drugič, kritični

** Prva verzija pričujočega besedila je bila pripravljena za Tretji program Hrvatskega radija. Kasneje je bilo to predavanje objavljeno tudi kot 5. poglavje (v Polšek 1996). Pričujoča objava je nastala na podlagi teh dveh predlog in posameznih odlomkov iz drugih razprav (v Polšek 1996 – poglavja 2, 3, 4, 8). Priredba in priprava za objavo: Andrej Pinter in Darko Polšek.*

¹ Osnovna Eidlinova ideja je bila v tem, da na posreden način izpostavi jalovost marksističnih teoretikov in apologetov z vidika rasti znanstvenega znanja. Eidlin je preprosto zaključil, da je Popper najboljši marksist zato, ker je edini, ali vsaj eden redkih, ki je poskusil v temelju zapopasti Marxovo doktrino, jo kritično preveriti in oblikovati

boljšo rešitev. Po Eidlinovi oceni marksistični apologeti nikoli ne bi mogli znanstveno znanje odpeljati bliže resnici. V enem od (objavljenih) komentarjev je skušal Staniša Novaković (1985), sicer dober poznavalec Popperjeve filozofije, Eidlinovo kritiko marksizma in njegovih "prijateljev" ubraniti tako, da je Eidlinu očital, da ocenjuje marksizem s kriteriji kritičnega racionalizma. Vseeno pa ni pojasnil, kako marksizem uspe pokazati napredek v znanstvenem znanju. Predlaganega naslova zato ne moremo vzeti kot dobesedno vzporednico Eidlinove metafore (op. AP).

racionalizem priznava načelo, da nikoli ne moremo ničesar z gotovostjo vedeti, in od nas zahteva, da to načelo tudi sprejmemo. Sokratovo načelo 'vem, da nič ne vem,' lahko zelo enostavno uporabimo tudi za kritični racionalizem. Ljudje se skoraj nikoli ne zavedajo posledic določenih trditev in zaradi tega je naloga kritičnega mišljenja, da razišče njihove nenameravane posledice. Lahko se je torej zgodilo, da so Popper in kritični racionalisti spregledali nekatere ključne podobnosti med svojo filozofijo in tisto najbolj osovraženo, hegeljansko. Prav to je moja teza v pričujoči razpravi. Poleg tega pa ni treba pozabiti tudi tretjega pojasnila za omenjeno povezovanje. V svoji knjigi o Popperju in njegovih naslednikih, s podnaslovom "štirje sodobni iracionalisti", je Charles Stove (1982) trdil, da je Popperjeva strategija takšna, da uničuje besede drugih in privzema tuje rezultate, ki jih potem izraža s svojim jezikom.

Kdo bi lahko ugovarjal, da je raziskovanje podobnosti med Popperjevo in Heglovo filozofijo – četudi dejansko obstaja –, pravzaprav povsem akademska zadeva. Kdo se danes sploh še spomni, kaj je govoril Hegel, in koliko ljudi je seznanjeno s Popperjevim delom? Da ovržem takšno razmišljanje, moram že na začetku povedati, v čem je splošnejša vrednost raziskovanja teh podobnosti. Heglova in Marxova filozofija sta pomembno vplivali na družbeno dogajanje v 20. stoletju; podobna je tudi usoda Popperjeve kritike. Popperjevo kritiko danes mnogi razumejo kot ključno ideologijo postkomunističnih družb: brez dvoma je vplivala na mnoge vzhodnoevropske ideologe 'žametnih revolucij', na češke, poljske in na ruske disidente. Spomnimo se samo primera iz nedavne preteklosti. Malo pred smrtjo je Popper v visoki starosti obiskal Prago in češkega predsednika, nekdanjega disidenta Vaclava Havla. Havel pa je imel 31. junija 1995 veliko predavanje, ki ga je pričel s temile besedami: "Pred časom me je v Pragi obiskal modri starec in poslušal sem ga z občudovanjem. Kmalu zatem sem zvedel, da je umrl. Ime mu je bilo Karl Popper." Obstajajo tudi dodatni znaki, da se popperjanizem pretvarja v novo močno ideologijo. Pišejo se traktati o Popperjevi zasnovi šolstva, izobraževanja za 21. stoletje, traktati o Popperjevi estetiki, razumevanju glasbe, organizirajo se seminarji za prevajalce njegovih del in učitelje v srednjih šolah, ki obravnavajo njegovo filozofijo... Njegova dela se kanonizirajo, misli pa se poenostavljajo. Morda bodo morali učenci in študentje iz Vzhodne Evrope nekega dne poznati tri izvore kritičnega racionalizma, kakor smo se morali mi sami nekoč učiti o treh izvori znanstvenega socializma; morda bo filozofija odprte družbe in njenih sovražnikov preprosto zamenjala idejo komunizma in njegovih sovražnikov.

Toda ne smemo pretiravati s takšno paralelo. Še posebej ne na Hrvaškem, kjer so Popperjeva dela skoraj v celoti nepoznana.

Medtem ko v zahodnem svetu Popperjeva filozofija *ni več* popularna, pri nas *še ni* popularna. Kakorkoli že, povsem mogoče je, da je Popper uspel zadržati del šarma, ki je iz hegeljanizma in marksizma napravil vodilno ideologijo celotnega stoletja.

Trditev, ki jo želim danes podkrepiti, se torej glasi: šarm hegeljanizma, marksizma in popperjevskega kritičnega racionalizma je v njihovih konceptcijah objektivnega znanja, ki so v mnogočem analogne. Pozabimo torej za trenutek na zgodovinsko-ideološko perspektivo in se vrnimo k filozofskim koreninam te konceptije.

Objektivno znanje in intersubjektivnost

Ko primerjamo različne pojme, ideje in pojave v filozofiji – tako pač kot tudi v vsakdanjem življenju – se vselej soočamo s problemom: ali so pomembnejše podobnosti ali razlike. Kaj je podobno, kaj pa je različno? Kriterij odločanja, ki bi nam z gotovostjo povedal, kdaj podobnosti nekaterih fenomenov prevladajo nad njihovimi razlikami, namreč ne obstaja; kriterija, ki bi nam enoznačno določil, da moramo dva fenomena ali dve ideji razglasiti za identični ali različni, preprosto ni. Toda če bi nam uspelo pokazati, da obstaja neko skupno obeležje hegeljanske dialektike, marksizma in popperjanizma, zaradi katerih so vse tri doktrine nagnjene k prevajanju v ideologije, potem bi dokazali nekaj zelo pomembnega.

Pokazal bom, upam, da navkljub Popperjevemu besu proti dialektiki med obema obstajajo številna skupna obeležja. Njihovo jedro je v konceptiji objektivnega, oziroma kot pravi Hegel, absolutnega znanja.

Draž konceptije objektivnega oziroma absolutnega znanja je po moji oceni v spajanju, povzemanju ali sintetiziranju dveh protislovnih, vendar hkrati tudi zelo zapeljivih idej. Najprej gre za idejo, da kot posamezniki ne vemo veliko; naše znanje je zelo omejeno, zmotljivo ali subjektivno oziroma 'relativno' v heglovski terminologiji. "Vsi imamo svoje filozofije, ne pomenijo sicer prav veliko," pravi Popper (1972). Na nekem drugem mestu pa zapiše: "Resno je treba jemati tezo, da ničesar ne vemo" (Popper 1987: 63, 103). Radikalne subjektivnosti, podrejene interesom in strastem, ni mogoče odpraviti. Ne glede na to, kako močno smo prepričani o resničnosti in upravičenosti lastnih trditev, nimamo nobenega jamstva, da so naša prepričanja *objektivno* resnična. To, kar si ljudje mislijo, da vedo, je povsem nebistveno za oceno veljavnosti tega vedenja. To vedenje so v bistvu zgolj mnenja, prepričanja, ne pa epistemično znanje. Po drugi strani pa objektivno znanje vendarle obstaja tako za Popperja kot tudi za Hegla. Objektivno znanje je v konceptcijah obeh filozofov nad subjektivnimi

prepričanji. Tega znanja *nihče* ne poseduje: noben posameznik in tudi ne nobena skupnost posameznikov, kot je denimo razred ali narod. Relativnost vedenja, kar je heglovski izraz za omejenost znanja, torej velja tudi za seštevke posameznih subjektivnih prepričanj. V čem je potemtakem skrivnost objektivnega znanja? Kje je treba iskati objektivnost?

Oba misleca sta prepričana, da je ključen kriterij ali pogoj oziroma način za dosego objektivnosti – intersubjektivnost. Hegel imenuje intersubjektivnost z objektivnim duhom, Popper pa z javnostjo, kar sta pravzaprav le dve imeni za isto stvar. V svoji kritiki sociologije znanja Popper zapiše, da je “objektivnost znanstvene metode tesno vezana na družbene vidike” (1986: 217), in sicer zaradi tega, ker “znanost in znanstvena objektivnost ne moreta biti proizvod poskusov posameznega znanstvenika, da bi bil objektivni; objektivnost je lahko zgolj plod prijateljsko-sovražnega sodelovanja med znanstveniki. Zaradi tega je mogoče znanstveno objektivnost imenovati intersubjektivnost znanstvene metode.”

Iluzija je, pravi Popper, da bo znanstvenik postal s pomočjo kakšne socio-terapije bolj objektivni. To velja tako za znanstvenike kot tudi za laike. Postopek, s katerim se v objektivnem duhu oziroma v javnosti preverja veljavnost subjektivnih prepričanj (ne glede na to, ali gre za znanstvena ali moralno-politična prepričanja), je kritika, negacija oziroma ovržba teh prepričanj. Po Popperju namreč le javnost in kritika jamčita objektivnost. Šele ko posameznikova subjektivna prepričanja postanejo predmet javne razprave in kritične presoje, je mogoče ugotoviti omejenost njegovih predpostavk. Kolikor bolj je javnost kritična, toliko lažje in hitreje bo uvideti omejenost oziroma zmotnost.

Objektivni duh oziroma javnost sta svojevrsten trg subjektivnosti, forum, v katerem se soočajo različne ideje, interesi in dejanja. Kritika je način, kako zavračati zmotne ideje; je pogonski motor za napredek človeške vednosti in človeške družbe. To velja tudi za Hegla: Hegel takšno izkoriščanje subjektivnih strasti, idej in domnev, ki so v neprestanem nasprotju, izkoriščanje, s katerim se doseže objektivnost oziroma s katerim um doseže svoje cilje, imenuje “pretkanost uma”. Najvišja stopnja objektivnega duha je za Hegla meščanska družba – ime za celoto oziroma sintezo vseh subjektivnih domnev in ovržb. In to velja tudi za Popperja; s pomočjo javnosti in kritike se definira “odprta družba”.

O naravi negacije

S tem ko smo poudarili pomembnost popperjanske kritike in heglovske pretkanosti uma za to, da um oziroma razum napreduje, je treba napraviti kratko, a pomembno digresijo o naravi negacije. Oba misleca sta svoj veliki filozofski ugled

dosegla s tem, da sta v pojmovanju dejanskega in teoretskega napredka poudarjala negacije oziroma ovržbe. Lahko celo rečemo, da so pojmi negacija ter kritika in ovržba ključna mesta obeh filozofij. Ni napredka brez zoperstavljanja, "strani miru so neizpisane strani zgodovine", poudarja Hegel. Enako velja tudi za teorije. Napredek se po Popperju ne doseže z induktivnim seštevanjem podatkov niti s povečevanjem verjetnosti hipotez, ampak z radikalnimi ovržbami. Heglovo dialektiko, spopad teze in antiteze je mogoče opisati kot Popperjev niz domnev in ovržb.

To analogijo je Popper izvrstno orisal v svojem članku Kaj je dialektika (Popper 1991). Čeprav ni izbiral besed v napadu na Heglovo delo, je Popper vendarle trdil, da je njegova metoda domnev in zavržb v bistvu dialektična. "(R)azvoj misli se premika na dialektičen način" (Popper 1991: 313). Toda tu se analogija med dialektiko in napredovanjem znanja po Popperju konča. Za razliko od Heglove sinteze Popperjeva dialektika, ali kakor to sam raje imenuje – evolucija znanja –, nima sintetičnega člena. Nasprotovanje med hipotezami oziroma teorijami se konča tako, da zavržemo zmotne teorije. Intelektualni zločin Heglove dialektike je treba po Popperju iskati prav v njenem ostanku: v pojmu sinteze. Ker je pojem sinteze za Hegla ključen del objektivnosti in ker sem prepričan, da objektivnega znanja ni mogoče doseči brez nekakšne ideje, ki bi bila podobna Heglovi sintezi, se bomo k temu vprašanju vrnili nekoliko kasneje.

Trije svetovi

Vrnimo se za trenutek še k ontologiji teh dveh filozofij. Čeprav "meščanska" oziroma "odprta" družba dajeta nekatere kriterije objektivnosti, vendarle ni mogoče, da bi bili edini kriterij objektivnega znanja. Obe vrsti družbe lahko ponudita nek *prostor* za svobodo intersubjektivnosti oziroma rečeno z bolj sodobnim jezikom, za svobodno izmenjavo idej in informacij; to zadnje je temeljni predpogoj oziroma potreben pogoj za objektivnost, toda ni še zadosten pogoj zanjo.

Pretkanost uma se ne zaustavlja zgolj v meščanski družbi. Doseganje objektivnosti je za Hegla absolutni duh; za Popperja je to svet idej, tako imenovani svet 3. V tem svetu oziroma duhu postavljajo kriterij notranje lastnosti samih idejnih konstrukcij, teorij, hipotez, metodoloških sistemov. V obeh primerih gre za platonski svet idej; vendar pa želita za razliko od Platona Popper in Hegel obdržati zvezo med platoničnim svetom, človeškim svetom in pojavnim svetom. Za razliko od Platonovega sveta se svet idej pri Popperju in Heglu ni pojavil zaradi intelektualnega zrenja večnih tvorb božanske intuicije, temveč je tako kot družbeni svet poln spopadov, domnev in zavržb. Popper in Hegel

bi kljub spopadanju idej v absolutnem duhu oziroma v svetu 3 rada zadržala določeno obliko večnosti oziroma brezčasnosti intelektualnih konstrukcij.

Kljub tej pojasnitvi pa še vedno nismo dobili odgovora na vprašanje: v čem je skrivnost objektivnega znanja? Preden ponovimo to izhodiščno vprašanje, naj povzamem dosedanje analogije in podobnosti. Tako Popperjeva kot tudi Heglova teorija vključujeta po tri svete oziroma duhove. Pri obeh mislecih je kljub medsebojnim metafizičnim razlikam – Popper je realist, Hegel je idealist – očitno zelo poudarjena ontologija. Drugi svet, svet intersubjektivnosti in javnosti, ter tretji svet, svet idej, se izpostavljata glede na ontološke vsebine obeh teorij. Prvi svet je tudi močno poudarjen: v obeh primerih gre za svet narave, pri čemer je ta svet za Popperja svet naravnih stvari ali snovi, za Hegla pa je to svet naravnih vtisov, svet zajemanja narave. Ontološki niz torej prehaja od preprostega prvega sveta narave preko drugega sveta intersubjektivnosti in se zaključuje s kompleksnim svetom nasprotujočih si idej. Med temi svetovi oziroma duhovi obstajajo neprestane interakcije; gre torej za en svet z različnimi ontičnimi oziroma kategorialnimi značilnostmi.

Le še trenutek se zaustavimo ob tretjem svetu. Popperjev tretji svet je še celo bolj podoben Heglovemu absolutnemu duhu, kot to kažejo analogije ontološke narave. Tako za Popperja kot tudi za Hegla je jasno, da so ideje in ljudje v, kot se temu danes reče, interakciji: da ljudje ustvarjajo ideje in da ideje delujejo na ljudi. Toda dejstvo, da ljudje ustvarjajo ideje, ne pomeni, da imajo ideje status, ki bi bil neodvisen od ljudi. Hočem reči, tako Hegel kot tudi Popper ideje razumeta, kot da ne bi imele zveze z ljudmi. Ljudje lahko popolnoma pozabijo, kdo je prispeval neko idejo, pa o njej resno razmišljajo mnogo let po njenem nastanku. Lahko bi celo rekli, da je ideja že prej obstajala, le da jo je v določenem trenutku eksplicitno formuliral neki posameznik; in lahko celo dodamo, da je za svet 3, to je za svet idej, popolnoma nepomembno, kdo in kdaj jo je razvil. Analogija pa gre še dlje: Popper nekoliko nepazljivo trdi, da so tudi zmotne in lažne ideje stanovalci sveta 3. To pa se v popolnosti sklada s Heglovim absolutnim duhom. Svet 3 in absolutni duh sta nabita z zmotnimi in resničnimi idejami, njihovo število pa se lahko le povečuje.

Potemtakem obstajata dve nenameravani posledici Popperjevega sveta 3. Prvič, večanje števila idej je v svetu 3 sorazmerno gibanju zgodovine oziroma zgodovinskemu času. Kolikor več zgodovinskega časa je preteklo, tem več idej je v svetu 3 in že sama kvantiteta bi kazala na kvaliteto: ideje ne nastajajo, samo množijo se. Drugič, če v svetu 3 bivajo tudi lažne ideje, potem ni nobenega razloga, da ne smemo reči, da je svet 3 svojevrstna sinteza vsakršnega znanja in neznanja civilizacije. Drugače rečeno, Popperjev svet 3 vsebuje natančno tisto

sintetično dimenzijo dialektike, ki jo je Popper pri Heglu proglasil za zločinsko.

Zgodovinska znanost in racionalne rekonstrukcije

Pa vendar, če bi bila sinteza v absolutnem duhu ali v svetu 3 razumljena kot seštevek idej, bi bila le goli nered, če v idejah ne bi bilo nekega sistema. Popper in Hegel sta izjemna filozofa prav zaradi svojega navora, da uredita ta nered. Kako je kdo prišel do neke ideje, je obema mislecema povsem nepomembno. Lahko mu je na glavo padlo jabolko, lahko je vstal iz banje, lahko je videl svojo idejo v sanjah... vse to ni pomembno. Kar znanost razlikuje od nereda svarnosti, je možnost urejevanja, primerjanja in razvrščanja takih idej oziroma trditev in teorij ter postavljanje vseh psiholoških pogojev za nastanek ideje v oklepaj. Vendar je to urejanje mogoče samo, če so nam ideje in teorije že v naprej dane kot dejstva. Prvi proces in njegov opis se danes imenuje *kontekst nastanka*, postopek urejevanja teorij pa *kontekst upravičevanja*. Ta razčlenitev se v mnogočem sklada s Kantovo razčlenitvijo na *questio facti* in *questio iuris*. Rečeno na kratko, na eni strani imamo dejstva, ideje in teorije, na drugi strani pa njihovo osmišljanje oziroma upravičevanje; gre za poskuse dokazovanja, da je določena ideja, dejstvo ali teorija resnična in racionalna.

Hegel je svojo znanost zgodovine oziroma fenomenologijo duha razumel kot racionalen proces upravičevanja, to je kot strukturiranje nereda v racionalno ureditev, ali kakor temu sam pravi, kot pretvarjanje vsebine v smiselno, miselno obliko. Isti namen izraža Popper z drugimi besedami: v neredu zgodovinske in znanstvene stvarnosti išče razlog oziroma kriterij, ki teorijo napravi racionalno. Pri tem odgovarja na vprašanje: zakaj je bilo v nekem trenutku racionalno sprejeti določeno idejo oziroma trditev. Popper imenuje, skupaj s pozitivisti, takšen postopek racionaliziranja zgodovine idej *racionalna* oziroma *logična rekonstrukcija* zgodovine. Racionalna zato, ker iz nereda idej izpostavlja samo racionalne ideje, rekonstrukcija pa zato, ker postopek urejevanja ne bo enak zgodovinskemu toku. Težava v izboru ključev za urejevanje je v tem, da je njihova natančnost obratno sorazmerna s količino zgodovinskih epizod, ki bi jih rekonstruirana zgodovina morala pojasniti. Naivni falsifikacionizem, ki ga je Popper najprej predstavil, bi moral iz rekonstruirane zgodovine znanosti izključiti tako pomembne teorije, kot so teorija evolucije in vsi metafizični sistemi. Hegel v svojo precej bolj grobo, trodelno shemo zgodovine prav tako ni znal vključiti filozofije, denimo, Cicera ali Montaigna; niti se ni pretirano trudil, da bi pojasnil številne zgodovinske epizode, ki bi ne bile v skladu z omenjeno trodelno shemo progresivne

zgodovine. Hegel, ki je želel pokazati analognost zgodovine in rekonstruirane zgodovine, je uporabljal grob oziroma nejasen ključ. Popper, ki je uporabljal natančen ključ, je moral mnoge epizode izpustiti.

Popolnoma hegeljansko analogijo pa je ponudil eden Popperjevih učencev, Imre Lakatos (1986). Ukvarjal se je namreč z vprašanji: Kaj sestavlja zgodovino? Kako je mogoče iz raznovrstnih in pogosto iracionalnih znanstvenih postopkov oblikovati smiseln proces, ki bi ga lahko imenovali logična rekonstrukcija zgodovine znanosti? S kakšno pravico bi določene postopke izpustili iz takšne rekonstrukcije in jim odrekli pravico, da so znanstveni? Lakatosov odgovor na ta vprašanja je – ne sme nas čuditi – povsem hegeljanski: najboljša rekonstrukcija zgodovine znanosti (to je najboljša zgodovina, napisana na podlagi historiografskih podatkov) je tista, ki upraviči največ dejstev. Tako bi množica iracionalnih elementov znanstvene dejavnosti v kontekstu neke obsežne rekonstrukcije dobila smisel.

Kakorkoli že, kljub različnosti njunih ključev za rekonstrukcijo zgodovine znanosti najdemo pri obeh filozofih, tako pri Heglu kot pri Popperju, idejo o smiselnosti teleološke racionalne rekonstrukcije, s katero bi nered sveta 3 in absolutnega duha preoblikovali v smiselno racionalno in teleološko obliko.

Različnosti zgodovinskih idej se tako rekoč pripne tudi neka matrica oziroma konstrukcija; neko sito, ki naj bi ločevalo racionalne od neracionalnih tvorb. Hegel si je postopek oblikovanja fenomenologije duha zamislil kot krog: najprej se opiše pojavna oblika ljudskih prepričanj, analogna dejanskemu zgodovinskemu dogajanju; zatem se v novem krogu to dogajanje pojmovno strukturira in osmisli. Zaradi tega ni beseda sinteza za Hegla nič drugega kot neka možnost, da se z določene zgodovinske točke dojamajo predhodne točke kot smiselni deli celote, ki so jo ustvarile. Takšno stališče se danes imenuje *prezentizem*. Gre za postopek osmišljanja preteklosti po sedanjih kriterijih veljavnosti in pomembnosti; in sicer ob predpostavki, da so sedanji, najnovejši kriteriji dosedaj najbolj dovršeni. Vendar pa tako kot poslednja Adama postavljata vprašaj za svojimi lastnimi kriteriji: niti Popper niti Hegel ne rečeta, da je njun kriterij ocenjevanja preteklosti trenuten in odvisen od zgodovinskih kontingenc. Oba želita, da bi bil njun kriterij strukturiranja zgodovinskosti oziroma njun kriterij rekonstrukcije zgodovine absoluten, oziroma natančneje, brezčasen. Racionalna rekonstrukcija je torej zamaskirani hegeljanizem. Tako kot hegeljanska zgodovina postulira oziroma fenomenološko ugotavlja, da je dosedanja zgodovina zgodovina napredka, in zato s svoje skrajne točke opazuje, zakaj je bilo neizbežno izbrati prav določene postopke, ki so jo pripeljali do tega napredka. To lahko rečemo tudi drugače: gre za postopek aposteriornega

osmišljanja zgodovinskih epizod s pomočjo apriornega kriterija. Gre za zgodovinski prikaz, kot da je ta nekaj apriornega. Racionalna rekonstrukcija je torej zamaskirana teleologija; torej postopek naknadnega upravičevanja ugotovljenega izpopolnjevanja. In ker niti Popper niti Hegel ne vesta, kaj bi lahko predstavljalo skrajno, najbolj dovršeno točko tega premikanja (ki bi jo bilo mogoče imenovati absolutna resnica oziroma objektivno znanje), lahko največ, kar je, poskušata ponuditi ključne za pojasnjevanje *dosedanjega* napredka, in sicer tako, da rekonstruirata zgodovino, da zavrnete oziroma izključita epizode, ki se ne skladajo s predlaganimi ključi. Skratka, zgodovina se pri obeh filozofih *de facto* premika s pomočjo borbe nasprotij, *de iure* pa se pretvarja v smiselni sistem, ki kaže, da je v tej borbi ljudi in mišljenja zmagalo tisto, kar je *moralo* zmagati.

Sedaj smo prišli do zelo pomembne točke za razumevanje draži v koncepcijah objektivnega znanja pri obeh filozofih. Popper je bil v besedah velik borec proti teleologiji, proti ugotavljanju smisla in cilja kateregakoli dela zgodovine, še posebej pa proti uporabi teh idej v družbi. Toda če želimo pokazati, da obstaja nekaj racionalnega, neki postopek ali metoda v zgodovini oziroma v zgodovini znanosti, ki ga ljudje občasno uporabljajo in s katerim pomagajo k napredku človeštva, potem bomo morali uporabljati določen pojem nujnosti. V nasprotnem bi lahko rekli: če tega ljudje ne bi uporabljali, ne bi bilo napredka. Tudi če izločamo epizode, v katerih so ljudje z domnevno racionalnim kriterijem in s predpostavko, da je zgodovina – hočemo ali ne – zgodovina napredka, uporabljali omenjene metode, rekonstruiramo neke vrste teleologijo zgodovine.

Resničnoliktost in objektivno znanje

Četudi se strinjamo s prikazanimi podobnostmi glede teleologije, vendarle ostaja odprto, k čemu se nagiba ta domnevno teleološka oziroma racionalno rekonstruirana zgodovina. Po Popperju ni nobenega jamstva za napredek, zgodovina nima cilja in namena (še več, sama ideja o cilju in namenu zgodovine je zelo nevarna, ker o njej ni mogoče racionalno razpravljati). Zgodovina napreduje z naključnostmi, tj. z naključnimi poskusi, ki se še niso pokazali kot napake. Toda če zgodovina nima cilja, kakšno je potem stanje z zgodovino znanosti? Za razliko od 'običajne' zgodovine Popper trdi, da obstaja cilj znanosti: vendar pa to ni doseganje resnice, temveč doseganje *resničnoliktosti*. Ko bi namreč dosegli resnico, o njej ne bi več mogli razpravljati in bi jo morali dogmatsko sprejeti. Bila bi tako rekoč božji glas. Moramo se truditi, da bi karseda dobro oblikovali svoje teorije, ne moremo pa upati, da jih bomo

oblikovali do popolnosti in da bomo z njimi dosegli absolutno resnico. Zato je treba teorije kritizirati in izpodbijati, da bi izboljšali nejasne in nenatančne formulacije oziroma da bi postale bolj podobne resnici. Vendar kljub temu, da je ideja resničnolikosti intuitivno razumljiva, predpostavlja pojem resnice, vsaj kot limito tega gibanja, kot neko nedosegljivo točko našega dojemanja in razumevanja sveta.

In to je po mojem mnenju osrednja točka privlačnosti koncepcije objektivnega znanja. Sestavlja jo ideja nedosegljivosti resnice. Ne glede na to, kako močno si želimo oblikovati resnične teorije, te nikoli ne bodo popolne. Vedno bodo le navidezno resnične oziroma samo podobne resnici. V tej skoraj religiozni ideji o nedosegljivosti je čar poperjanske filozofske koncepcije, draž, ki je skupna nemškemu idealizmu in drugim velikim filozofijam: resnica se kaže na različne načine; naše teorije in razumevanja opisujejo stvarnost na različne, vse bolj natančne načine, toda nikoli ne bodo postale popolne.

Klasična epistemologija in epistemologija brez spoznavnega subjekta

Vrnimo se torej k osnovnemu vprašanju: v čem je skrivnost objektivnega znanja? Sedaj približno vemo, kje jo je treba iskati – namreč v svetu soočenih idej. Prav tako bi lahko rekli, da sedaj razumemo mehanizme, s katerimi se doseže objektivnost, namreč s pomočjo negacije in kritike. Prav tako vemo, kako obravnavana filozofa konstruirata in rekonstruirata objektivno znanje. Toda še vedno ne razumemo narave objektivnega znanja.

Da bi razumeli njegovo naravo, je priporočljivo primerjati Popperjevo in Heglovo razumevanje objektivnosti z razumevanjem njunih tradicionalno številnih nasprotnikov. Platonska tradicija objektivnega znanja, ki ima danes precej močne zagovornike, pravi, da je objektivno znanje resnično in upravičeno prepričanje. V skladu s tradicionalnim stališčem do objektivnosti mora neka vsebina zadovoljiti tri pogoje, da bi dosegla status objektivnega znanja. Najprej mora o tem nekaj nekdo biti prepričan; to ne more biti poperjansko znanje brez spoznavnega subjekta niti *transcendentalni* subjekt, ki je bil v klasičnem nemškem idealizmu samo drugo ime za tisto umno, torej za objektivno v človeku (karkoli že to pomeni). Druga stvar je ta, da je treba za ta naša oziroma sploh vsaka prepričanja oziroma verovanja navesti upravičitve; čim večje in prepričljivo in zanesljivo število razlogov, zaradi katerih imamo naše prepričanje za resnično. In tretjič, to, o čemer smo prepričani, mora biti resnično, pri čemer se resničnost v glavnem razume kot skladnost prepričanj in stvarnosti.

Popper in Hegel ne sprejemata niti ene od navedenih zahtev za doseganje objektivnosti. To ju dejansko napravi podobna; hkrati pa ju napravi tudi za značilni figuri v zgodovini filozofije. Kar zadeva prvo zahtevo, zahtevo o prepričanju, Popper lakonično pravi: "Nisem prepričan o prepričanju," s čimer želi poudariti, da prepričanost nekoga o nečem nikoli ni kriterij resnice in objektivnosti, kajti ljudje so zmotljivi in se skoraj vselej motijo. Falibilizem oziroma zmotljivost je temeljno obeležje človekovega mišljenja in delovanja. Epistemologija objektivnega znanja je epistemologija brez spoznavnega subjekta. Podoben dvom glede prepričanja je izrazil tudi Hegel s svojo znano trditvijo: "Vse, kar je v moji koncepciji *moje*, ni resnično, vse, kar je resnično, pa ni moje." Poleg tega pa lahko posamezniki postavljajo hipoteze, v katere tudi sami ne verjamejo, ki pa imajo vendarle nek smisel, če ne zanje, pa za druge.

Univerzalna zmotljivost je pomembno povezana tudi z drugo zahtevo, zahtevo po utemeljenosti prepričanja. Popper in Hegel negirata možnost utemeljenega prepričanja, trditev in hipotez. Medtem ko je pri Popperju trditev o nezmožnosti odkritja jasnih, nedvoumnih, gotovih temeljev človekovega znanja eksplicitna, pri Heglu sicer obstaja, a ni osrednja točka njegove filozofije. V svoji kritiki Kanta, naprimer, Hegel trdi, da je kantovski poskus osnovanja znanja kot iskanja apriornih pogojev spoznavanja enak poskusu, da se naučimo plavati, ne da bi skočili v vodo. S tem je želel reči, da temelji znanja ne morejo biti v apriornem, v nečem, kar je neodvisno od samega procesa spoznavanja; nespremenjeni, jasni in absolutni temelji znanja ne obstajajo. Popper navaja še dodatne razloge proti teoriji utemeljevanja: če bi obstajali absolutno zanesljivi temelji znanja, potem bi jih morali sprejeti dogmatsko, o njih ne bi niti mogli niti smeli dvomiti. Vendar pa brez dvoma o trditvah, kakorkoli naj bodo splošne, brez ocene njihove moči, brez poskusov, da bi jih ovrgli, brez iskanja njihovega dosega napredovanje znanja ni mogoče. Na srečo, meni Popper, takšnih temeljev ni, saj obstajajo neskončni izvori spoznavanja oziroma domnevanja, toda – dodaja preventivno – vsaka hipoteza, trditev ali teorija mora vnaprej navesti pogoje svoje ovržbe oziroma možne pojave, ki bi lahko potencialno zavrnilo dane domneve. Trditve in teorije, ki ne navajajo takšnih pogojev za lastno ovržbo, so neovrgljive oziroma dogmatsko postavljene. Popper jih prav tako kot Kant in Hegel imenuje metafizične. Takšne koncepcije so denimo filozofski realizem ali idealizem itd.; zanje je značilno, da jih ni mogoče izpodbiti; mogoče jih je kritizirati, vendar če iz njih ne izhaja vsaj nekaj preverljivih hipotez, so zelo omejene. Pred teorijo utemeljevanja oziroma pred utemeljiteljskimi trditvami zato stoji izjemno neugodna Münchhausnova trilema: takšne trditve je namreč mogoče sprejeti dogmatsko, torej neracionalno; ali se morajo dodatno utemeljiti same, s čimer se prične neskončno

regresija; ali pa jih je mogoče utemeljiti na nečem, kar tudi samo zahteva dodatno utemeljitev. Skratka, niti za Popperja niti za Hegla, ki je prav ta problem imenoval slabo neskončnost, absolutne utemeljitve, absolutne gotovosti ni. Kdo bi morda rekel, da Hegel govori o biti kot temelju. Točno pa je tudi to, da za Hegla bit na sebi ni preprosto *nič*, dokler o njem ne izrečemo kakega predikata, kake sodbe, ki pa ima tedaj v hipu le omejeno veljavnost, je torej ovrgljiva, ker jo vselej lahko soočimo s kako drugo.

Podoben skeptičen zaključek naših dveh filozofov lahko izpeljemo tudi glede tretje zahteve tradicionalne epistemologije, zahteve, da naj bo prepričanje resnično. Seveda je dobro, če poskušamo sestaviti resnične sodbe. Vendar pa kriterij skladanja oziroma ujemanja med sodbo in stvarnostjo, ki se običajno postavlja kot kriterij resničnosti in ki ga načelno priznavata tako Popper kot tudi Hegel, na žalost nič ne pomaga v doseganju resničnosti. Če je stvarni stol bel, je trditev "stol je bel" lahko koristna za formalne jezike, kjer je, kot pravi Tarski, tako imenovani objektivi jezik dan in neizpodbiten. Če pa naše sodbe dojemajo stvarnost na različne načine, potem je ta zahteva točnega preslikavanja neuporabna, ker nikoli ne moremo imeti neodvisnega kriterija, ki bi lahko presodil, ali je preslikava točna. Vse, kar lahko storimo, je to, da svoja domnevna "preslikavanja" postavljamo na preizkušnjo. Res je, da je Popper z veseljem sprejel Tarskijev kriterij resničnosti za formalne jezike, vendar pa samemu ni nikjer uspelo pokazati, kako naj se ta kriterij uporablja in kako se strinja z njegovimi zahtevami po ovrgljivosti in pa po zmotljivosti aposteriornega oziroma empiričnega spoznavanja. Če bi namreč zares sprejeli kriterij ujemanja kot subjektivno določujoči dejavnik spoznavanja, kot motiv za oblikovanje hipotez, ki je hkrati tudi kriterij njihovega preverjanja, bi morali opustiti falsifikacionizem in falibilizem. V tem primeru bi bilo dovolj, če bi rekli, da je neka sodba resnična preprosto zato, ker se ujema s stvarnostjo. Popper ne dopušča takšnega upravičevanja resničnosti in racionalnosti. Zanj je neodvisnost preverjanja hipotez izjemno pomemben dejavnik v doseganju objektivnega znanja, zaradi tega je lahko ujemanje zgolj regulativna, ne pa tudi konstitutivna ideja v tvorbi objektivnega znanja. Enako pa velja tudi za Hegla. Ljudje so prepričani, da je stvarnost skladna z njihovimi sodbami, toda edini način, da se to preveri, je postavljanje na preizkus.

Kako je potem mogoče, da sta prav naša zagovornika zmotljivosti in relativnosti posameznikovega znanja tako velika zagovornika objektivnega znanja oziroma absolutnega duha? Obstajajo mnogi teoretiki, ki trdijo, da je treba to objektivno preprosto izenačiti z družbenim in nadindividualnim. Toda niti Popper niti Hegel se, kot smo videli, ne zadovoljujeta s takšno redukcijo.

Odkril vam bom torej njuno skrivnost. Njuna skrivnost je tale: Ni objektivnega znanja. Ni absolutnega duha. Resnica je, kot smo videli, nedosegljivo, sekularizirano božanstvo. Toda, kako bi bilo videti, če bi kdo napisal tisoče in tisoče strani in na koncu zaključil s preprosto resnico: objektivno znanje, za katerega nihče ne ve, preprosto ne obstaja?

Precej preprosteje je zato reči: obstaja, toda mi ga niti posamično niti kolektivno ne moremo doseči. Ta trditev je očitno podobna teološki trditvi, da bog obstaja, le da ga nihče ne more doseči. V tej ideji nedosegljivega, ki pa si ga je vendar mogoče zamisliti, je skrivnost objektivnega znanja. V tej ideji, v spajanju nedosegljivega z zmotljivim sta čar in nevarnost vseh velikih filozofij. Mi jih imamo tako kot Tertulijan radi in vanje verjamemo, ker so absurdne.

LITERATURA

- EIDLIN, FRED (1985): "Nije li Popper najbolji marksista?" *Sociologija*, XXVII (3).
- LAKATOS, IMRE (1986): "The Methodology of Research Programmes", v: *Philosophical Papers*, I. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOVAKOVIĆ, STANIŠA (1985): "Komentar na prilog F. Eidlina", *Sociologija*, XXVII (3).
- POLŠEK, DARKO (1992): *Peta Kantova antinomija*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- POLŠEK, DARKO (1996): *Pokušaji i pogreške. Filozofija Karla Poppera*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- POPPER, KARL RAIMUND (1972): *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- POPPER, KARL RAIMUND (1986): *The Open Society and its Enemies*. London: Kegan Paul and Routledge.
- POPPER, KARL RAIMUND (1987): *Auf der Suche nach einer besseren Welt*. München: Piper.
- POPPER, KARL RAIMUND (1991): *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- STOVE, CHARLES (1982): *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Oxford: Pergamon Press.