

Dragan Jakovljević

DOGMATIZAM, KRITIKA I DINAMIKA SAZNAVANJA. TUMAČENJE KRITIČKOG RACIONALIZMA I NEKE NJEGOVE NEDOVOLJNOSTI

Posvećeno uspomeni na kolegu
Miroslava Prokopijevića
(1953–2019)

SAŽETAK

U ovoj raspravi se razmatra pitanje odnosa dogmatizma i kriticizma polazeći od interpretacije koju je pružio kritički racionalizam (Popper, Albert). Pritom se najpre izlaže sam pojam dogmatskih pretpostavki, dogme, kako je on uobičen u okvirima teologije u smislu crkvenih dogmata na kojima počiva vera, i upućuje na strukturalne sličnosti sa dogmama u drugim domenima. Iza toga se predstavlja tumačenje dogmatizma kakvo je uz oslanjanje na H. Dinglera pružio H. Albert. Ujedno se otvara pitanje saznanoteorijske motivacije za pribegavanje dogmatizmu, te odnosa utemeljujućeg mišljenja i kritike, uz izvesno osporavanje rešenja koje nudi kritički racionalizam. Na kraju se problematizuje samoprimeana „principa kritike“ kod samih klasika kritičkog racionalizma.

KLJUČNE REČI

dogma, kritika, utemeljujuće mišljenje, saznajni relativizam, kritički racionalizam kao način življenja

Šta su to dogme?

Naš veliki teolog, Justin Popović, u svojim razmatranjima o (crkvenoj) dogmatici, uz izvesno oslanjanje na Klimenta Aleksandrijskog, određujući pojam dogmata utvrdio je:

Sama reč dogmat (dogma) je grčkog porekla, i dolazi od glagola doksein (misliti, držati, smatrati, verovati) u njegovom obliku *didogmai* (u 3. licu *dedogmatai* = rešeno, određeno, opredeljeno), te etimološki označava misao određenu, utvrđenu kao neospornu logičku istinu u ma kojoj oblasti ljudske delatnosti: filozofskoj, religijskoj, zakonodavnoj (Popović 1980:15).

Poslednjom napomenom, Justin implicitno upućuje na onu zanimljivu okolnost, koja se u novijim diskusijama označava kao „strukturalna sličnost sa religijskim dogmama“ određene vrste propitivanju nepodložnih pretpostavki iz drugih domena. A kada se pak radi o upravo samim religijskim dogmatima, on primećuje, da su to „bogootkrivene večne istine, koje se sadrže u svetom Otkrovenju, a čuva ih, objašnjava i saopštava Crkva kao božanska, životvorna i neizmenljiva pravila spasenja“ (n. n. m.). Tako se u sledu starozavetnih i novozavetnih shvatanja, još od apostolskih vremena, formirao „crkveni značaj reči dogma, kao božanske, neosporne, apsolutne i opšteobavezne istine vere“ (*isto:16*). Kao naročite osobine koje karakterišu dogmate kao takve i čine ih večnim istinama, on ističe: „bogootkrivenost, crkvenost, opšteobaveznost i neizmenljivost“ (*isto:18*). Poslednje dve karakteristike su, prema mom mišljenju, jednako kao i navedena definicija dogmata, odnosno dogme, od šireg, ne samo crkvenog, značaja za shvatanje ovog pojma, odnosno fenomena. Ali i za prve dve karakteristike u drugim područjima takođe se mogu naći strukturalne sličnosti, tj. analogije. Tako na mesto bogootkrivenosti može stupiti neki autoritativni izvor, upućenost na njega (poput autoriteta velikih imena iz sfere nauke). Dok se za crkvenost može naći analogija u institucionalnoj zaleđini, sa koje se određene pretpostavke plasiraju (recimo određene akademske ustanove ili zajednice naučnih istraživača). Taj širi značaj ih onda čini relevantnima i pri razumevanju dogmatizma u sferi filozofske interpretacije saznanja, epistemologije.

Zanimljivo je da prve dve navedene karakteristike Justin objašnjava na u osnovi sličan način: tako se najpre utvrđuje da je opšteobaveznost „prirodna posledica“ prevashodno njihovog božanskog porekla, ali ujedno i „neophodnosti za spasenje svakog člana Crkve“ (*isto: 21*), pa je primanje dogmata „opšteobavezni, bezuslovni uslov spasenja još i zato, što od toga zavisi sav moralni život čovekov“ (*isto:22*). Paralelno sa tim, dogmati su opšteobavezne istine vere „još i zato što su oni blagodatne norme pravilnog religioznog mišljenja“:

„Pomoću njih, svaki čovek može razvijati svoje saznanje i osećanje neslućenih božanskih savršenstava; van njih, on se stalno davi u živom pesku ljudskog relativizma...“ (*isto:23*).

Dakle dva tipa utemeljenja ovih karakteristika su sa jedne strane kognitivne prirode, kao uslov pravilnog mišljenja i razvijanja saznanja. Sa druge ujedno stoji utemeljenje pragmatske prirode, naime u smislu uslova moralnosti ljudskog života, te u tom sledu i spasenja. Kada se pak radi o neizmenljivosti dogmata, to ona takođe, pored bogootkrivenosti i crkvenosti, proishodi i iz „neophodnosti za ljudski život i spasenje“. Dakle, još jednom

– jedno snažno pragmatско utemeljenje, vezano za ljudsko življenje i sa njim povezanih potreba. Time se u razumevanje dogmatizma uvodi kao značajna pragmatška dimenzija, koju ćemo kasnije zateći u okvirima jednog modernog filozofskog tumačenja. Ona neprikosnovenost i neizmenljivost dogmata dalje se pak naglašeno nadovezuje na Božansku nepromenljivost u sledu čega se onda „i istine njegove ne menjaju“:

„Dogmati nebeske filosofije ... ne mogu se podvrgavati nikakvoj promeni, sasecanju ili izvrtanju, kao što je to slučaj sa zemaljskim uredbama, koje se mogu usavršavati jedino neprestanim popravkama i primedbama“ (*isto*:24).

Dogme su dakle nepromenljive i nezamenljive nekim drugim pretpostavkama. U zaključnoj formulaciji, Justin se opet vraća kognitivno-pragmatskom paralelizmu, konstatujući da su dogmati „božanska, neizmenljiva i obavezna za sve pravila vere, bez kojih nema spasenja, niti poznanja večnog života i smisla životnog“ (n. n. m.). U poslednjoj formulaciji se pridodaje činilac poznavanja smisla ljudskog življenja, onoga, što taj smisao konstituiše, što je dalje u teologiji XX stoleća postalo takoreći opšteprihvaćeno gledište, u kojem se vidi opravdanje i za samo prihvatanje religijske vere. Dakle, odricanje od poslednje vodi gubljenju smisla, obesmišljanju ljudskog bitisanja. U onome što sledi, pokazaće se već nagoveštena prisutnost strukturalnih sličnosti opšte interpretacije dogmatizma sa izloženim tumačenjem verskih dogmi, crkvenih dogmata kakvo je pružio Justin Popović. Time se ujedno očituje uputnost konsultovanja teologije pri interpretaciji dogmatizma, s obzirom na bogato istorijsko iskustvo, koje ta disciplina ima u oblikovanju dogmi i operisanju njima.

Objašnjenje dogmatizma i njegovih funkcija u kritičkom racionalizmu

Među modernim epistemološkim koncepcijama, pitanje dogmatizma, njegovog objašnjavanja i primerenog odnošenja prema njemu zauzelo je posebno mesto unutar škole kritičkog racionalizma, koju je osnovao austrijski filozof jevrejskog porekla, Karl R. Poper. Među njegovim sledbenicima, tim pitanjem detaljnije se bavio nemački teoretičar nauke, Hans Albert. On je pokušao da šire nego Poper specifikuje i objasni delovanje dogmatskih metoda. Tako za samu njihovu primenu on konstatuje da se ona, kako se čini, „nekada koreni u veoma jakim motivima“:

Ti motivi se brinu za to, da sistem teorijskih ubeđenja, čijom pomoću se dotične persone orijentišu u svetu, zadobija u snažnoj meri karakter jedne

'mreže odbrane' protiv ugrožavajućih informacija, tako da funkcija izolovanja, funkcija osiguravanja dominira nad funkcijom orijentisanja. Sistem deluje dakle selektivno ne u pravcu u odnosu na sistem relevantnih, nego u pravcu u odnosu na sistem komfornih informacija (Albert 1971).

O kakvim se sve motivima, odnosno korisnim učincima dogmatizma koji onda poprimaju motivacionu snagu usmeravajući saznavnu praksu u pravcu akceptiranja dogmatizma, može raditi? Kako to ističe i sam Albert, snažna ubeđenja, premda mogu biti potpuno iluzorna, mogu istodobno da budu životno važna za održavanje neke grupe. Tako ideološki fanatizam može da doprinese pobedi nekog pokreta i pomogne da se dobiju ratovi, a takođe se i poriv za samoodržanjem pojedinaca može hvatati za iluzije, koje mogu da pomognu u borbi za život! Time je dat zapravo čitav jedan spektar sasvim prirodnih barijera za napredak saznanja, koje počivaju na svagdašnjim konstelacijama interesa i na njih nadovezujući osobeni način normiranja saznavnog procesa – primećuje ovaj kritičar dogmatizma. Ujedno se potvrđuje važnost pragmatškog aspekta odnosno podloge dogmatizma, na koji nas je već uputilo Justinovo tumačenje.

Sa svoje strane, istakao bih, da među onim višestrukim motivima možemo posebno izdvojiti potrebu za sigurnošću u njenim raznolikim oblicima, te nošenu od različitih subjekata, koja u sferi kognicije onda generiše snažno izraženu volju za izvesnošću. A težnje ka održanju grupa i promicanju određenih interesa itekako su prisutne i u akademskoj sferi. Tako motivisano i otelovljeno dogmatizovanje koje iziskuje određeno žrtvovanje interesa za istinom, predstavlja jedan odavno prisutan aspekt svojstven intelektualnom životu kroz vekove. Pa tako u značajnoj meri i na ovim našim, balkanskim prostorima. No na nju kod nas tradicionalno nije bila obraćana izraženija pažnja, sve do doba vladavine komunizma u kojem je ona postala transparentno prisutna, te utoliko i lako uočljiva – pri čemu je onda došlo do određenog izoštravanja vida za tu pojavu. Međutim, partijsko-ideološki dogmatizam komunističkog tipa ipak je samo jedna od formi ostvarivanja one univerzalne mogućnosti ljudskog mišljenja i postupanja kakvu predstavlja dogmatizovanje.

Saznavno-teorijska motivacija za dogmatizam i status dogmatskih pretpostavki

Da sada pogledamo ono što se smatra za klasičnu saznavno-teorijsku odnosno, preciznije rečeno, zasnivajuće-logičku motivaciju za dogmatizam. Prema Aristotelu, nešto se zna kada se uviđa uzrok na osnovu kojeg ono jeste tako kako jeste, i time poseduje izvesnost da to ne može biti drukčije.

Način da se nešto zna u tom smislu jeste dokaz, pa znanje znači isto što i „dokazano znanje“. Pravo naučno znanje operiše apodiktičkim premisama i odlikuje se apsolutnom izvesnošću. Ono se odnosi na načelno nepromenljiva, večna ustrojstva bivstva i neposredno intuitivno shvatljive aksiome u kojima se temelji istinitost i izvesnost svih ostalih, iz njih izvedenih naučnih iskaza. Te polazne premise moraju pritom biti istinite, prve, neposredovane i uvidnije, intuitivno izvesnije nego ono što se iz njih zaključuje, te poslednje zasnivajuće. (Drugi način da se nešto zna jeste onda intuitivni uvid u same onakve aksiomatske pretpostavke, njihov sadržaj.)

Polazna tačka koja je ovog mislioca odvela ka takvim tezama glasila je da verujemo da je r istinito, jer verujemo izvesne druge i dalje propozicije $r^1, r^2, \dots r^n$, iz kojih r može da bude valjano izvedeno, odnosno zaključeno. Prosleđujući takvo razumevanje zasnovanosti saznanja, dolazimo pak do klasičnog problema tzv. „regresa zasnivanja“, koji iziskuje zatvaranje u cilju osiguranja važenja saznanja. (Jer bi, u protivnom, zbog neokončavanja započete procedure zasnivanja, pitanje važenja datih pretpostavki ostajalo uvek iznova nerešeno.) Traženo zatvaranje se onda ostvaruje preko izvesnih pretpostavki aksiomatskog karaktera, koje, dakle, ne podležu nikakvim daljim zasnivanjima. Ta forma epistemološkog rezonovanja i sa njom povezani epistemički ideali, imali su dalekosežan uticaj na potonju teoriju saznanja kroz njene različite škole koje su delovale u duhu klasičnog racionalizma. Ali, želeo bih naglasiti, takođe i na aksiologiju i teoriju normi. Sve do snažnog osporavanja, koje je (uz nadovezivanje na izvesne nalaze teoretičara poput J. F. Friza, H. Dinglera...) doneo kritički racionalizam sredinom XX stoleća.

U okviru poslednjeg, navedenom razrešenju problema regresa bilo je zamereno da vodi problematičnoj posledici saznajnog dogmatizma, praktično izuzimajući krajnje pretpostavke od potencijalne kritike (H. Albert). Pozivanje na izvestan sigurni fundament, na saznanje koje se ne može zasnovati, ali ujedno zasnivanje niti ne potrebuje, bila je od vremena Aristotela uvek iznova korišćena strategija, konstatuje ovaj klasik kritičkog racionalizma. I to bi bilo tako, da se govorilo o samoutemeljenju, samoevidenciji, transcendentalnom „konačnom zasnivanju“ (*Letztbegründung*), ili o jednom utemeljenju u neposrednom saznanju. Međutim, sva ta preformulisanja su, ističe Albert, „jedino pogodna za to da prikriju činjenicu, da su spremna prekinuti regres zasnivanja na jednoj tački, koja bi u načelu sasvim mogla da bude dovedena u sumnju, i da se toj tački pridaje status arhimedovske tačke“ (Albert 1971). U sklopu svoje pronicljive kritike epistemičkog dogmatizma, on je ukazao, da se u načelu svaka tačka unutar iskaznog prostora, svaka komponenta sistema ubeđenja, može primenom podesnih načina postupanja dogmatizovati. I tim putem izmaći bilo kakvoj

kritici, ukoliko se samo pritom ne povređuju logička načela! Već iz same te okolnosti proizlazi problematičnost takvog dogmatizovanja izvesnih *krajnjih pretpostavki*, koje onda poprimaju status teza nepodložnih kritičkom propitivanju i ispravljanju. Takav status ne predstavlja pak nikakvo njihovo nužno svojstvo, već se dâ zgotoviti primenom određenih podesnih postupaka, što predstavlja jednu opštu *načelnu mogućnost dogmatizovanja* unutar ne samo kognicije, već ukupne ljudske prakse! Dogmatizovanje je „doduše *uvek moguće, ali nikada neophodno*“, ako smo spremni odreći se stremljenja ka punoj izvesnosti, zaključuje Albert.

Dogmatizam kao mogućnost ljudske prakse, njegove negativne i pozitivne konsekvence

Voljom za doseganje izvesnosti nošena ideja datosti izvesnih krajnjih saznanja za koja se vezuje predstava njihove nepodložnosti sumnji, ima, međutim, višestruke negativne konsekvence. Tako ona može služiti tome da ne budu uočene slabosti takvih pretpostavki, da se ne diskutuju, i da se na taj način spreče, inače moguća, njihova *poboljšanja* i doseganja rešenja problema koja bi ostala otvorena za kritičko razmatranje. Sigurnost, koja treba da bude dosegnuta kroz dogmatizovanje ideja, sistema i koncepcija je, dakle, problematična, smatra Albert. I to ne jedino zbog toga što ona činjenički običava imati samo privremeni i relativni karakter. Povrh toga, ta sigurnost pretpostavlja naime jednu intelektualnu žrtvu: mora se do izvesne mere žrtvovati interes za istinu, saznanje i napredak, kako bi ona bila postignuta. On se stoga zalaže, naprotiv, za *otvorenost sistema ubedenja*, koji treba da budu tretirani kao u principu podložni revizijama, te dakle mogućnosti da se provere ali i da propadnu.

Izvesna manjkavost pomenute kritike onakvog rešenja problema regresa zasnivanja, može biti sagledana u Albertovom (očigledno pod uticajem Huga Dinglera formiranom) insistiranju na jednom decizionističko-voluntarističkom viđenju date epistemološke strategije. Dakle, na njenom sagledavanju kao proizvoda delovanja određene volje, te u tom sledu na kvalifikovanju svakog mogućeg prekida regresa kao proizvoljnog, tj. kao posledice jedne konvencionalne odluke oblikovane u funkciji sleđenja onoj volji (za ispunjenje potrebe za izvesnošću). Na to sam ukazao još 1988, u predgovoru za izdanje moje disertacije (up.: Jakowljewitsch 1988).

U sklopu svoje razvijene, danas već u klasiku evropske filozofije dvadesetog stoleća spadajuće, teorije racionalnosti, Hans Albert je pak utvrdio da je dogmatizovanje u stvari izvorno „jedna mogućnost ljudske i društvene prakse uopšte“. Naime, takva mogućnost

„... u kojoj dolazi do izražaja činjenica da volja da se dostigne izvesnost trijumfuje nad voljom da se dosegnu rešenja problema koja ostaju otvorena za moguću kritiku, stoga su izložena otporu realnosti i otporu drugih članova društva i pritom se mogu proveriti ili propasti“ (up.: Albert 1971).

U sledu realizovanja takve univerzalne mogućnosti dogmatizovanja poduzeto zatvaranje sistema ubeđenja prema tome nije „imperativ logike ili ma koje druge objektivne instance, nego *jedan diktat volje i interesa te potreba*, koji stoje iza nje“. Nasuprot tome, njihova otvorenost je „sama jedno pitanje morala“ (*isto*). Pri ovakvom sagledavanju motivacije za zauzimanje stanovišta dogmatizma, na delu je pak, kako bih želeo primetiti, svojevrsna redukcija na praktično-pragmatske činioce, uz zanemarivanje onih drugih, kognitivno-teorijskih. A to se može smatrati izvesnom interpretativnom jednostranošću, koja nije neophodna i sužava pogled na dati fenomen.

Prethodno navedenom objašnjenju povrh toga moglo bi se uzvratiti, da u svim njegovim promišljenim varijantama ona strategija tzv. 'epistemičkog fundamentalizma' ipak uključuje eksplicitno oslanjanje na određene legitimne *epistemičke standarde*, kao i na odgovarajuće epistemičke kvalitete ove ili one vrste krajnjih pretpostavki, na koje se poziva kao na podesne utemeljujuće instance. Utoliko bi se varijante te strategije teško mogle u potpunosti redukovati na sprovođenje puko konvencionalnih odluka, i odreći im se epistemička relevantnost. To pak naravno ne znači, da se ne mogu kritikovati sa drugih aspekata. Ostale izložene komponente Albertove podsticajne (i uticajne) kritike dogmatizma (kao varijante ili kulminacije epistemičkog fundamentalizma), čuvaju pak svoje načelno važenje. One su bile predmet moje burne diskusije vođene sa frankfurtskim zastupnicima stanovišta transcendentno-pragmatskih „*konačnih zasnivanja*“ (K. O. Apel, V. Kulman...), uz naglasak na pitanju mogućnosti utemeljenja moralnih normi.

Odbijanje zahteva za imunošću na kritiku krajnjih pretpostavki, i insistiranje na otvorenosti za kritiku, snažno je prisutno i kod rodonačelnika epistemologije kritičkog racionalizma, Karla Popera. On je ujedno isticao važnost „*uzajamne racionalne kontrole* kroz kritičku diskusiju“ za objektivnost saznanja. Objektivnost štaviše generalno počiva upravo na kritici i kritičkom ispitivanju poduzetih testova, odnosno eksperimenata. Prema tome, svekolike pretpostavke se moraju podvrgavati intersubjektivnoj proveri! Sama kritika, slično kao i dogmatizam, može pritom, kako bih želeo istaći, poprimiti razne likove: počev od konstatovanja da je neka pretpostavka logički protivrečna, odnosno vodi ka protivrečnostima, preko utvrđivanja njene empirijske lažnosti, odnosno uzdrmanosti empirijskim testovima, te ukazivanja da neka alternativna pretpostavka ima veću objašnjavaćku snagu, sve do nalaza da se bolje slaže sa drugim, proverenim i

prihvaćenim pretpostavkama, odnosno teorijama... Najzad, kritika se može ticati i izvesnih, na prvi pogled takoreći više stilsko-formalnih osobenosti, kao što su jednostavnost, preciznost ili elegantnost formulacija određenih pretpostavki odnosno teorija. Takve karakteristike su međutim ipak ujedno saznavno značajne, u šta ovom prilikom ne bih dalje ulazio. Kritičnost, kako bih želeo dodati, takođe možemo smatrati jednom mogućnošću ljudske prakse, opšte uzevši.

Kritički stav i racionalnost

Albert je u istom tonu kao i Popper odredio racionalnost preko kritičkog stava, pri čemu kritičko proveravanje treba da odmeni ideju dovoljnih utemeljenja, a falibilizam težnju ka postizanju pune sigurnosti u kognitivnoj sferi. Kroz pokušavanje i grešenje, tj. probativnu konstrukciju proverljivih teorija i njihovo kritičko diskutovanje, imamo izgleda da se približimo istini – doduše, na način da nikada ne dosegne (potpunu) izvesnost. Sama racionalnost je uvek *stvar metode* i time kognitivne *prakse*, ali ujedno i ostale, vankognitivne prakse orijentisane na rešavanje problema. Time dalje biva jasno,

„da se razlikovanje između racionalnosti i iracionalnosti kao *metodsko* razlikovanje mora odnositi na *praksu*, i da ono stoga ima svoje mesto *unutar* sfere vrednovanja i odlučivanja“ (Albert 1979).

Štaviše, saznanje je i samo prožeto vrednovanjima i odlukama svake vrste. Njegova racionalnost dolazi „baš u tom načinu do izraza, u kojem ta vrednovanja bivaju ispunjena i te odluke bivaju donete“ (n. n. m.). U tom sledu Albert onda i ukupni model racionalnosti kriticizma (tj. kritičkog racionalizma) vidi u krajnjoj liniji kao „projekt jednog *modusa življenja*, jedne socijalne prakse“, koji stoga ima „etički i povrh toga politički značaj“!

On je pritom posebno naglasio da se urednost, poredak saznavnih procesa, može pojaviti i kao politički problem. Naime, s obzirom na mogućnost, da i nauka kao jedno društveno područje bude analizovana pod tačkama gledišta političkog poretka. Tako da važi: Ako je usmeravanje saznavnog procesa (*Erkenntnisgeschehen*) jedan sociološki, i pod pretpostavkom određenih postavki ciljeva takođe jedan *socijalno-tehnološki* problem, onda je primere ni poredak tog dešavanja pitanje politike – i to pre svega problem uređenja (*Verfassungsproblem*). Kao sržno pitanje tog problema javlja se onda pitanje: u kojoj meri se u nauci, kao najsavršenijoj formi ljudskog saznavanja, može probiti jedno *konkurentsko nadmetanje* koje vodi ka saznavnom napretku.

Ujedno, pitanje afirmisanja *duha kritike* i sa njim povezane falibilističke predstave o načelnoj pogrešivosti ljudskog uma u svim područjima njegove

upotrebe. Pri čemu traganje za greškama i *alternativnim rešenjima* kojima one bivaju izbegnute jeste, kako naglašavaju Poper i Albert, „deziderat naučnog metoda“ u svim domenima ljudske prakse. On nam omogućava stalna poboljšavanja naših rešenja problema i *aproksimizovanje* najbolje mogućih, odnosno najbolje raspoloživih rešenja. Stoga onda kritički racionalisti i najuspešnije sisteme ubedenja, pretpostavki, teorija, običavaju obazrivo tretirati samo kao svagda *najbolja raspoloživa približavanja istini* – ne i kao već zaposednutu konačnu, celu i apsolutnu istinu! Sam racionalan stav, prema Poperu, počiva na spremnosti dopuštanja, da bi i mi sami mogli biti u zabludi, pri čemu nam shvatanje poslednjeg uz povlačenje odgovarajućih konsekvenci pruža vrlo vredne uvide za dalje napredovanje i poboljšavanja putem revizija ranije prihvaćenih rešenja. Nastojanje pak, da se greške i zablude zataškaju, predstavlja težak greh! Ujedno je otvorenost za kritiku, kako on ističe, u bitnome jedan društveni fenomen, jer naime ona vrsta racionalnosti i objektivnosti, koja je povezana sa umećem argumentisanja i pretpostavlja jezičku komunikaciju prožetu uzajamnom razmenom argumentata, zapravo jeste dosežna tek unutar uređenih *socijalnih interakcija* u društvenim grupama. Ne (ili kako bih dodao, u bitno redukovanoj meri) i u izolovanosti individua, ma koliko neki pojedinci mogli lično biti nastrojeni samokritički. Stoga je Poper formulisao popularni slogan: „Ja mogu ne biti u pravu, vi možete ne biti u pravu, ali se zajedničkim naporom, sledeći pravila kritičkog mišljenja, (možda) možemo približiti istini!“

Utemeljujuće mišljenje i kritika

Za razliku od Poperove i Albertove skepse u odnosu na utemeljujuće mišljenje (*Begründungsdenken*), smatram neizostavnom i težnju ka svagda najbolje raspoloživom *racionalnom zasnivanju* zastupanih rešenja. Doduše, ne više u smislu postizanja konačnih i apsolutno sigurnih utemeljenja i opravdanja, čiju mogućnost su oni s pravom uporno osporavali. Smatram, međutim, u distanci prema kod kritičkih racionalista generalno očitijoj tendenciji, da u stvari nije sasvim uputno *konfrontirati zasnivanje (opravdanje) i kritiku*, razigravati jedno protiv drugoga (*Kritik versus Begründung*). Realnosti ljudske prakse rešavanja problema naime ipak je primerenije shvatiti ih kao dve *uzajamno komplementarne*, jednu na drugu upućene i jedna odnosu na drugu uslovljavajuće, te posredujuće ključne *komponente*. Pritom u određenim fazama te prakse istaknutiju ulogu može imati jedna, u drugim fazama druga od njih, ali se nikada samo jedna ne može izolovati i proglasiti za odlučujući i dovoljni delatni činilac! U procesima saznavanja na delu je, dakle, uzajamno uslovljavanje zasnivanja i kritike, te njihovo obostrano učešće u racionalnosti i razvojnoj dinamici tih procesa.

Ostao sam, dakle, pri gledištu o uzajamnoj *saupućenosti kritike i zasnivanja (opravdavanja)*, njihovom prožimanju i preplitanju (*Wechselwirkung*) u kontekstima procesa rešavanja problema svih vrsta, a ne jedino onih vezanih za saznanje. Takvo shvatanje sam usvojio baveći se pitanjima filozofije nauke i teorije racionalnosti, još početkom osamdesetih godina.

U međuvremenu, velikim delom upravo zaslugom Popera i Alberta, ali i ranijim značajnim nagoveštajima u američkom pragmatizmu (Č. S. Pers), u savremenoj filozofiji i metodologiji široko prihvaćenom *falibilističkom* shvatanju o principijelnoj pogrešivosti ljudskih rešenja problema u svim domenima, može se pak i na nešto drugačiji način položiti račun. Za to bi, naime, kao što je prethodno već nagovešteno, moglo biti dovoljno i odustati od u okvirima klasičnog racionalizma tradirane regulativne ideje apsolutne izvesnosti i sigurnosti (sa izuzetkom one sigurnosti, koja je dostižna u formalnim naukama, matematici). Ujedno i ideje definitivnih zasnivanja, iza kojih načelno ne bi bila više moguća nikakva dalja kritička propitivanja. I umesto toga, zadovoljiti se pragmatiskim prihvatanjem u svagdašnjim problemskim situacijama upravo najbolje dosežne, *nesavršene sigurnosti i izvesnosti*. Pri Albertovom i Poperovom naglašenom odricanju od izvesnosti, smelo bi se pak raditi o jednoj radikalnoj tezi. Posebno imajući u vidu da se stremljenja ka dosezanju izvesnosti ne možemo u potpunosti odreći već i iz važnih praktičnih rezona. Naime, zbog njenog funkcionalnog značaja u odnosu na ljudsku praksu, čije uspešno usmeravanje svagda iziskuje određenu dozu *izvesnosti i pouzdanosti*. (U protivnom bi sva praksa upravljena na rešavanje problema poprimila karakter sudelovanja u jednoj hazardnoj igri, sa u principu nepredvidivim ishodom. A svakodnevna ljudska praksa bila bi dezorijentisana.)

Stoga bih želeo još jednom naglasiti da, prema mom sudu, nije uputno niti neophodno žrtvovati i samu klasičnu ideju zasnivanja, te težnju ka (svagda praktično najbolje dosežnoj) izvesnosti uopšte uzevši, ka kojima je bila usmerena skoro čitava tradicionalna metodologija i epistemologija. U tom sledu ni insistirati da se, pošto se ispostavlja nedostižnim, obezbedi apsolutno sigurno i izvesno utemeljenje za naše pretpostavke; onda i sâm zahtev za utemeljenjem treba da bude jednostavno supstituisan principom kritičkog ispitivanja (Albert). Ono što bi, naprotiv, prema mom shvatanju, bilo šire prihvatljivo, bilo bi jedno u odnosu na klasičnu metodologiju drugačije, alternativno akcentovanje (*Akzentverschiebung*) postupka racionalnog rešavanja problema, unutar jedne u osnovi falibilistički usmerene vizije mogućnosti ljudskog saznanja i prakse uopšte. Tako, naime, što bi se veći značaj s obzirom na dinamiku saznavanja (i rešavanja problema uopšte) u krajnjoj instanci pridavao upravo kritici u odnosu na zasnivanja.

Takva teorijski moguća, bitno ublažena verzija stanovišta kritičkog racionalizma, nije, međutim, praktično nikada bila uzimana u obzir od strane njegovih glavnih protagonista. Oni su se, očito, bili opredelili za jednu zaoštreniju, sistematski radikalizovanu varijantu, konfrontirajući je dotadašnjim shvatanjima te naglašavajući ujedno onaj metodski preokret, koji ona sobom donosi. Njihovi stavovi su bili motivisani problemskom situacijom generisanom hroničnom epistemološkom tenzijom između stremljenja ka paralelnom doseganju kako jedne (izvesnost), tako i druge vrednosti (istina). Dakle, onom napetošću koju klasični racionalisti ili nisu primećivali ili su je nastojali izblendovati pozivanjem na neke dalje, podupiruće pretpostavke. (Poput, recimo, one kartezijske, o garanciji definitivne epistemološke ispravnosti naših ubeđenja putem Božanskog autoriteta.)

Pri od kritičkih racionalista preferisanom razrešenju datog problema, pak, prema mom mišljenju, ukupno uzevši smelo bi se raditi praktično o zastupanju jednog svojevrsnog falibilističko-kriticističkog sistemskog radikalizma. A takva pozicija, pored niza dalekosežno vrlo značajnih pomaka, sobom donosi ujedno i određena gledišta podložna problematizovanju. U krajnjem rezultatu se, doduše, pritom dobila jedna zaokružena, ambiciozna i obuhvatna koncepcija racionalnosti, znatnim delom protivstavljena tradiciji. I valja priznati da je ona ostavila vidan i važan trag u modernoj filozofskoj i metodološkoj diskusiji, pa je tako, nakon izvesnog oklevanja, i danas najveći živi evropski filozof, Jürgen Habermas, u međuvremenu definitivno prihvatio falibilističko razumevanje ljudskog saznanja, kakvo je plasirao kritički racionalizam. Međutim, kao što sam prethodno već sugerisao, teorijsko savlađivanje od strane klasika kritičkog racionalizma upečatljivo artikulisane problematike onih neporecivih tenzija, kojima je prožet odnos između istine i izvesnosti (uz isticanje mogućnosti da bezuslovno insistiranje na doseganju izvesnosti može negativno uticati na traganje za istinom, te odvesti ka iskušenjima dogmatizma!), valjalo bi ipak pre povezati sa nešto drugačijim, moderatnijim konsekvencama. Naime, sa odricanjem od toga da se uz regulativne ideje zasnivanja i izvesnosti naših pretpostavki i rešenja problema izravno nadovezuju preambiciozni, izvan domena logike i matematike praktično nedostižni ili utopijski, saznajni ciljevi.

Te ujedno sa preistumačenjem takvih neotklonjivih regulativnih ideja kojih bi se teško mogli lišiti u praksi, u jednoj osetno skromnijoj, bazičnim strukturalnim svojstvenostima ljudskih kapaciteta za rešavanje problema bolje prilagođenoj formi. Jedan takav pristup može, recimo, naći određena istorijska uporišta već u britanskom empirizmu i filozofiji zdravog razuma. A kasnije u zrelijoj i potpunijoj formi u američkom pragmatizmu, čiji su klasici poput Č. S. Persa takođe bili falibilisti – ali ujedno nespremni na davanje koncesija skepticizmu (!). Suprotno gledište Karla Popera i

Hansa Alberta, prema kojem bi se težnje ka istini i izvesnosti čak uzajamno isključivale (te da bi stoga onda trebalo i napustiti samu ideju zasnivanja, čijom primenom bi te težnje trebalo objedinjeno da se ostvaruju), smatrao bih, naprotiv, ipak izrazom svojevrsnog dramatizovanja one, u odnosu na ukupno funkcionisanje ljudskog saznavanja svakako važne problemske situacije.¹ I to je stvar u kojoj se nisam mogao sasvim složiti sa svojim učiteljem Albertom.

Od kritičkog stava do sistematike kritičkog racionalizma

Zanimljivo je da je Poper svojedobno negodovao povodom Bartlijeve teorijske sistematizacije (u vidu tzv. „pankritičkog racionalizma“) onoga što je on sam označavao jedino kao (univerzalni) kritički stav (*critical Attitude*) u odnosu na domete ljudskog saznanja, kao i ukupne ljudske prakse uopšte. Stav, prema kojem ništa ne može važiti kao izuzeto od kritike! Poper se u tom smislu izjasnio u sklopu lične prepiske sa Albertom: u pismu od 1. juna 1970. on tako daje na znanje da Bartlijevu (William W. Bartley) sistematizaciju (formulisanu pod nazivom *Comprehensive Critical Rationalism*) smatra jednim „neprimerenim preterivanjem“ (!). Od njegovog stava da ne postoji ništa što je oslobođeno kritike, ovaj je naime napravio jednu „filozofsku teoriju“. Upravo poslednje Poper pak izgleda izvorno nije imao u vidu pri svom kritičkom stavu (ili pristupu) – za šta upotrebljava izraze *Attitude, Einstellung, Approach*. Ipak, njegovo mišljenje o ovom pitanju nije bilo do kraja usaglašeno i razjašnjeno. U pogledu poslednjeg, on recimo u istom pismu odbija da se odredi po pitanju razlikovanja stava nasuprot teoriji, izgovarajući se „da je dosadno sporiti se“ o takvim razlikama (up.: Hans Albert-Karl Popper 2005:155)². Takođe, s obzirom i na tu historiograf-

1 O tome up. dve uticajne Albertove rasprave: Albert, H.: *Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem*, u: Lenk, H. (Hrsg.): *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig 1971, str. 11–128, i Albert, H.: *Die Verfassung der Freiheit. Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung*, u: Salamun, K. (Hrsg.): *Moral und Politik aus der Sicht des kritischen Rationalismus*, Amsterdam 1991, str. 13–42. – Od Poperovih tekstova up. naročito njegovu intelektualnu autobiografiju (Popper (1991), *Traganje bez kraja*, Beograd: Nolit), kao i eseje „Nazad ka predsokratovcima“ i „Na izvorima znanja i neznanja“ (u njegovoj čuvenoj knjizi: *Pretpostavke i pobijanja*, Sremski Karlovci-Noví Sad 2002). Za jedno šire izlaganje filozofije kritičkog racionalizma u koje se ovde ne mogu upuštati, konsultovati m.i. radove našeg vrsnog poznavaoća, Staniše Novakovića.

2 Osim toga, prvo izdanje Albertovog znamenitog *Traktata o kritičkom umu* (Tibingen 1968) pojavilo se je dve godine pre ovog Poperovog izjašnjavanja, a u odnosu na tu poduzeto (i do danas merodavno) sistematizovanje kritičkog stava do jednog obuhvatnog filozofskog stanovišta kritičkog racionalizma, on pak nije ispoljio nikakve primedbe. Naprotiv, bio je naglašeno zadovoljan tom sistematizacijom (!). Izvesne nedoumice

sku okolnost koja se tiče geneze kritičkog racionalizma, u retrospektivi bi se, prema mom mišljenju, mogla najaviti izvesna rezerva u odnosu na potonji finalni produkt onakvog zaoštrenog uobličavanja i razgraničenja date filozofske koncepcije u odnosu na druge pozicije. A pre svega s obzirom na takve njene aspekte, poput odricanja od izvesnosti i paušalnog odbacivanja ideje zasnivanja saznavanja.³

Albert je pak insistirao na tome da rešenja problema svake vrste mogu pritom da budu shvaćena kao konstrukcije u principu hipotetičkog karaktera, kakve nisu dakle izuzete od kritike (uz vrlo ograničene izuzetke, prevažno vezane za formalne nauke). Ona načelno podležu kritici i reviziji, mogu se proveriti ili propasti. Stoga u pogledu svakog rešenja problema valja pitati za mogućnosti poboljšavanja i time za alternative, koje izbegavaju slabosti datog rešenja. To pak sa svoje strane iziskuje jedno poredbeno kritičko procenjivanje relevantnih rešenja sa tačke gledišta njihovih dostignuća. Prema tome, jedno primereno tretiranje problema zahteva stalno mišljenje u alternativama! Pritom ostaje da važi: jedino se mogu proveriti ona gledišta koja su izložena kritičkim argumentima. Samo na pozadini alternativnih shvatanja daju se prosuđivati prednosti i nedostaci određenih koncepcija (up.: Albert 1971).

Poperov učenik i cenjeni savremeni filozof i istoričar nauke, Džozef Agasi, utvrdio je, analizirajući određene faze iz razvoja prirodnonaučnog saznanja, da međutim i praktikovanje dogmatizma u određenim istorijskim situacijama može imati pozitivan saznajni učinak. Naime, da su mnogi istraživači bili dogmatski nastrojani, te da su „mnoga otkrića bila učinjena u nameri, da se zaštite dogme“! (Agassi 2000:104). To je onda on demonstrirao na jednom primeru iz istorije prirodnih nauka, naime Amperovom otkriću elektromagneta. Time se usložnjava prethodno izložena paušalna i pojednostavljena procena o dogmama i kritici. Otpada, dakle, mišljenje, da je dogmatizam uvek samo i jedino negativna pojava, te da nikada, pod nikakvim okolnostima, ne može imati i izvesno pozitivno dejstvo. Agasi insistira da dogmatizam nije onakva prepreka za nauku, kakvom ju je smatrao Bekon. On podseća da je Poper isticao kao zadatak metodologije to da predstavi pravila igre, u skladu sa kojima se nauka provlači između Scile skepticizma i Haribde dogmatizma. To prema njemu treba da bude shvaćeno „u jednom minimalističkom smislu“ i znači da, kako previše sumnje, tako isto i previše dogme jesu opasni (up.: *isto*:105)! I tu, na početku ovog

ostavlja i jedna kasnija Poperova izjava, da bi se njegovo stanovište jednako dobro moglo označiti i kao „kritički empirizam“.

3 U pogledu pak opšteg shvatanja o pogrešivosti ljudskog uma njegovih varijanti i konsekvenci, uputio bih na teze do kojih sam došao u svojoj opširnoj raspravi „Pogrešivost falibilizma“ (odjeljak u: Jakovljević 2016).

teksta izloženo teološko iskustvo sa dogmatima, kao da u određenoj meri poprima jednu širu, i van teologije sežuću opravdanost. Takav nalaz prema mom mišljenju, međutim, ne treba uzimati paušalno, već rađe relativno u odnosu na svagdašnje konkretne istorijske kontekste kognitivnog orijentisanja! (Pri čemu približavanje Scili ili Haribdi, odnosno udaljavanje od njih, može i varirati.) On nas možda može približiti paradoksalno zvučecem gledištu poznatog bečkog filozofa Ervina Badera, „da potpuno odbijanje dogmatskih misli samo nužnim načinom postaje dogma“(!) (Bader 1991:8). Jedno shvatanje, koje bi sa određenih tačaka gledišta bilo prihvatljivo i za takve istaknute moderne filozofe nauke, poput Paula Fajerabenda. Dodao bih da jedno dogmatsko ostajanje pri određenim pretpostavkama odnosno objašnjenjima može imati svoj metodološki smisao u pogledu razrađivanja njihovih epistemičkih kapaciteta u punoj meri, pre nego što bi eventualno bile napuštene. A što bi, pak, izostalo u slučaju njihovog ranog, odnosno preuranjenog odbacivanja. (Takvo stanovište bi se moglo označiti kao „metodološki konzervativizam“.) Onda i sâm njihovo napuštanje treba da bude poduzimano samo u onim slučajevima, u kojima već stoje na raspolaganju takve alternativne pretpostavke, objašnjenja, koja iskazuju nedvosmisleno veću objašnjavalачku snagu, proverenim načinom predstavljaju jasan saznanjani pomak – te dakle jesu u stanju da odmene dotadašnju paradigmu, pa prema tome vode napretku u naučnom saznavanju stvarnosti. U slučaju pak neraspoloživosti jedne takve izglednije alternative, kroz istoriju nauke dolazio je do izraza i pragmatiski stav, da tada treba do daljega ostati pri dotadašnjoj teoriji, kako se naime ne bi ostalo bez ikakvog osnova za objašnjavanje i sa njim povezanog orijentisanja. Naravno, ako se zauzme pozicija saznanjog relativizma, kao što je to slučaj kod Fajerabenda, onda prethodno navedeni rezoni gube na snazi.

Pitanje samoprime „principa kritike“ kod klasika kritičkog racionalizma

Najzad, da se okrenemo i pitanju kako su to teoretičari kritičkog racionalizma, Poper i Albert, sami, unutar vlastitog bavljenja teorijskim pitanjima, praktikovali od njih snažno zagovarani princip kritike, kritičkog stava? Ne očekivanim načinom, ispostavlja se, da su oni po pravilu lično nepoljuljano ostajali pri svojim gledištima i onda kada su ta gledišta bila ozbiljno dovođena u pitanje od strane drugih autora. Naprosto, pokazivali su na delu da slabo (ili nikako) ne podnose kritiku! I u tome su, kako se čini, bili istrajni tokom svog intelektualnog i životnog puta.

Tako je i jedan od poznatih komentatora Popperove filozofije, nemački teoretičar nauke Lotar Šefer, utvrdio „impresivni kontinuitet u Popperovom

mišljenju“, zbog čega se ne može odbraniti od utiska, „da visoko cenjenje kritike u njegovoj filozofiji biva jedino još nadmašeno od njegove sposobnosti, da se njoj opire“ (!) (up.: Schaefer 1996). Nepoljuljano je, dakle, ostajao pri svojim dotadašnjim temeljnim gledištima i uvek im se iznova vraćao. U takvoj praksi teško je ne videti nedoslednost i svojevrsno praktikovanje dvostrukog morala: jednoga, koji bi važio za shvatanja ostalih autora, i drugoga, koji bi važio za vlastita. Tako se još jednom pokazuje da propovedanje određenih principa sa jedne strane i njihovo pridržavanje unutar vlastite (kognitivne) prakse ne idu uvek ujedno. Izgleda da su, dakle, ovi kritički racionalisti paralelno sa svojim generalnim protivljenjem „imunizovanju protiv kritike“, svoje vlastite udarne teze brižno izuzimali, praktično ipak imunizovali od kritike. Time ne biva automatski obesnažena njihova ukupna kritika dogmatizma kao pozicije. Naprotiv, samo se utvrđuju neke lične slabosti i nekonsekventnosti ovih autora. Dobrim delom je jedna slična situacija na delu kod sredinom XX stoleća uticajnih socijalnofilozofskih koncepcija tzv. „nove levice“, kojima je doduše bila proklamovana „kritika svega postojećeg“, ali su njihovi glavni zastupnici pritom iz tog postojećeg kao predmeta univerzalne kritike običavali prećutno izuzeti vlastite paradigmatске pretpostavke. Radi se naime o iz istorije kulture već dobro poznatom fenomenu interne nedoslednosti u odnosu na izvesna javno proklamovana načela. I to je fenomen koji se može susresti u različitim oblastima ljudske kulture, pa tako i onima vođenja politike te konfesionalnog života. Pritom se radi o pitanju koje može biti sagledavano i kao stvar individualne (ali ujedno i grupne) psihologije. Tako da se protiv dogmatizovanja izneti principijelni rezoni kritičkih racionalista mogu razmatrati te važiti i nezavisno od takvog, takoreći paradoksalnog iskustva sa njihovom ličnom samoprimenom. Dakle, premda su pretendovali na kritičko kultivisanje mišljenja, oblikovanje jedne nove, kritičke misaone kulture, te njeno praktikovanje uopštavali do pitanja moralnosti i jednog idealima racionalnosti obaveznog načina življenja, ovi su mislioci – inače obojica po vokaciji metodolozi – ipak sami, u odnosu na vlastite koncepcije, radije praktikovali nešto drugačiju misaonu kulturu, te u tom sledu onda i nešto drugačiji način življenja. Tako da se dešavalo, i onda kada su ulazili u kritičke rasprave sa zastupnicima alternativnih gledišta, da njihovo polemičkim žarom nošeno vođenje misli nije uvek bilo u potpunosti dobronamerno i korektno prema njima. Uz izraženo nastojanje da se vlastiti stavovi odbrane i održe po svaku cenu, a oni alternativni odbiju i odagnaju. Kao što se to, recimo, jasno očitivalo, u poznatim Albertovim diskusijama sa frankfurtskim „transcendentalnim pragmatičarima“ i pobornicima etike diskursa, Karlom-Otom Apelom i Volfgangom Kulmanom, o čemu sam pružio opširniju analizu u Jakovljević 2016. (Poper je, doduše, u tom

pogledu bio, ukupno uzevši, principijelniji, striktnije se pridržavao pravila korektnog argumentisanja, pa se tako kod njega mogu registrovati i određena pomeranja u pogledu isprva vrlo oštrih ocena Frojdove psihoanalize, koje je kasnije ublažio. Nikakva slična pomeranja nisu pak na delu u Albertovim ocenama Habermasovih koncepcija – počev od njihovih prvih uzajamnih konfrontiranja u sklopu čuvenog „Spora oko pozitivizma u nemačkoj sociologiji“ šezdesetih godina, pa sve do kraja njegovog dugog života.)

Takva sporna nastrojenost je onda nažalost u pojedinim slučajevima presezala i u sferu institucionalizovanog akademskog života. Tako se, recimo, Albert svojevremeno postarao za to da sa fakulteta u Manhajmu, na kojem je radio i bio uticajan, bude tiho skrajnut raniji kritički racionalista Helmut Špiner, koji je u međuvremenu bio postao disident i – nakon prethodne najave u okvirima jednog članka 1980. – objavio provokativnu knjigu *Da li je kritički racionalizam na kraju? U potrazi za izgubljenim merilima kritičkog racionalizma za jednu otvorenu filozofiju društva i kritičku društvenu nauku* (up.: Spinner 1982). U toj studiji on je m. i. utvrdio da je kod Popera na delu mala i slaba sposobnost za integrisanje postavki problema koji odstupaju od njegovih vlastitih, dakle novovrsnih pristupa rešavanju problema i alternativnih koncepcija. Tako da je, kako možemo konstatovati, snažno proklamovana otvorenost za alternativne misaone pozicije ostajala više programatski verbalno zagovarana no dosledno sledena unutar vlastite teorijske prakse. Sam Albert je pak u svom poznatom programatskom spisu „Traktat o kritičkom umu“ (Albert 1968) izričito zastupao gledište da ko je zainteresovan za istinu, postupiće tako, da upravo ona shvatanja, koja on smatra posebno važnim, najoštrije izloži kritičkoj proveru.

No ujedno bih želeo konstatovati da se u slučaju reagovanja na kritike Poperovog i Albertovog kritičkog racionalizma, ali takođe i nekih daljih sistematski zaokruženih filozofskih koncepcija, pritom po svoj prilici radi i o jednom u principu razumljivom dodatnom motivu brige za očuvanje filozofske paradigme, njenih nosećih pretpostavki. Naime o strepnji da bi, ako bismo počeli činiti ustupke povodom ovih ili onih prigovora, to vremenom moglo dovesti do osipanja te konačno i urušavanja same njihove filozofske pozicije! U tom pogledu bi smela biti slična situacija i sa drugim svetonazornim shvatanjima, poput onih vezanih za svetske religije. Da su, recimo, apostoli i vodeći teolozi hrišćanstva počeli popuštati pred raznim prigovorima svojevremeno upućivanim njihovom učenju, šta bi do danas još ostalo od hrišćanstva? I taj motiv očuvanja paradigme (u njenim osnovama) može u određenoj meri biti razumljiv. Sa druge strane stoji pak epistemička etika, koja nalaže da se utemeljenim kritikama treba položiti račun, da ozbiljno prigovorima uzdrmane pretpostavke ne budu više tretirane kao nesumnjive, tj. i dalje održive. I po mogućnosti, da za njih bude

potražena bolja, izglednija alternativa. Između jednog i drugog stremljenja kroz intelektualnu istoriju neretko je dolazilo do tenzija, koje su mogle neko vreme biti potiskivane odnosno izdržavane, ali onda ipak morale biti razrešavane na svagdašnjem saznavno-istorijskom kontekstu istraživanja i tumačenja primerene načine.

Prethodna razmatranja su pokazala kako je odnos dogmatizma i kritizma osetno složeniji nego što bi to na prvi pogled moglo izgledati – i to kako sa logičko-metodoloških, tako i sa pragmatsko-psiholoških tačaka gledišta. Pritom nam kao pomoćno sredstvo u suzbijanju neopravdanog dogmatizma mogu poslužiti uzdržanost pri zastupanju svagdašnjih gledišta, te spremnost na njihovo istrajno kritičko propitivanje, konsekvantno vrednovanje njihovih saznavnih kapaciteta. Uz povlačenje onih među njima, koja su ozbiljno uzdrmana kritikom i njihovo zamenjivanje izglednijim alternativama.

Literatura

- Agassi, Joseph (2000): „Die Rolle der Metaphysik in Poppers Bild der Wissenschaft“, *Grazer Philosophische Studien*, 2/2000.
- Albert, Hans (1968): „Traktat ueber kritische Vernunft“, Tuebingen: Siebeck-Mohr.
- Albert, Hans (1971): „Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem“ u *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, str 34 – 64, Stuttgart: Kohlhammer.
- Albert, Hans (1979): „Zur Kritik der reinen Ökonomie“, u: K. Laski, E. Matzner, E. Nowotny (ur.): *Beiträge zur Diskussion und Kritik der Neoklassischen Ökonomie*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer-Verlag.
- Bader, Erwin (1991): „Zur Kritik des kritischen Rationalismus“, u: *Conceptus XXV* (1991), br. 65, str.105–113, Salzburg.
- Hans Albert-Karl Popper (2005): *Briefwechsel*, prir. von M. Morgenstern und R. Zimmer, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jakovljević, Dragan (2004–2005): „Albertov kritički racionalizam“, u: *RAZLOG-RATIO*, Godišnjak za evropsku filozofiju i teoriju društva, sv.1/2, str. 61–69, Podgorica-Beograd.
- Jakovljević, Dragan (2016): „Fehlbarkeit des Fallibilismus“, u: derselbe: *Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Jakowljewitsch, Dragan (1988): *L. Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft*, Frankfurt-Bern, u.a.: Peter Lang.
- Justin, Popović (1932/1980): *Dogmatika pravoslavne crkve*, knjiga prva, fototipsko izdanje prvog izdanja iz 1932, Valjevo: Manastir Čelije.
- Popper, Karl R. (2002): „Cilj nauke“ (ranija verzija prvi put publikovana 1957), u: isti: *Objektivno saznanje*, Beograd & Podgorica: Paideia/CID .
- Popper, Karl, R. (2002): *Pretpostavke i pobijanja*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Schaefer, Lothar (1996): *Karl Popper*, 3. Aufl., Muenchen: Beck C.H.

Spinner, Helmut (1982): *Ist der kritische Rationalismus am Ende? Auf der Suche nach verlorenen Massstaeben des kritischen Rationalismus fuer eine offene Sozialphilosophie und kritische Sozialwissenschaft*, Basel-Weinheim: Beltz.

Dragan Jakovljević

DOGMATISM, CRITICISM AND DYNAMICS OF KNOWLEDGE. INTERPRETATION OF CRITICAL RATIONALISM AND SOME OF ITS INSUFFICIENCIES

Summary

This paper examines the relationship between dogmatism and criticism, grounded in the interpretation offered by critical rationalism (Popper, Albert). First, the concept of dogmatic assumptions, or dogma, is presented as it has been shaped within the framework of theology, in the sense of church dogmas on which faith is based, and structural similarities with dogmas in other domains are pointed out. Following this, the interpretation of dogmatism, as offered by H. Albert with reference to H. Dinger, is presented. The question of epistemological motivation for resorting to dogmatism, as well as the relationship between foundational thinking and criticism, is raised, with certain objections to the solution offered by critical rationalism. Finally, the self-application of the “principle of criticism” by the very classics of critical rationalism is questioned.

Keywords: dogma, criticism, foundational thinking, cognitive relativism, critical rationalism as a way of life.