

A TUDOMÁNY, A TUDÁS ÉS AZ EGYETEM

Filozófiai és felsőoktatás-elméleti vázlatok

Boros János

Iskolakultúra-könyvek 37.

A TUDOMÁNY, A TUDÁS ÉS AZ EGYETEM

Filozófiai és felsőoktatás-elméleti vázlatok

Boros János

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém–Budapest, 2010

ISBN 978 963 693 058 5

ISSN 1586-202X

© 2010 Boros János

© 2010 Iskolakultúra

A kiadói munkálatokat a Gondolat Kiadó végezte.

Felelős vezető: Bácskai István

Olvasószerkesztő: Békési Bernadett

Nyomdai előkészítés: VEGA²⁰⁰⁰ Bt.

Nyomta és kötötte:

www.iskolakultura.hu

www.gondolatkialado.hu

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
A 20. SZÁZADI TUDOMÁNYFILOZÓFIA KÖRVONALAI	9
A NYELVI FORDULAT. VÁZLAT AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA KEZDETEIHEZ	15
LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951)	28
A BÉCSI KÖR	46
MEGJEGYZÉSEK KUHN TUDOMÁNYFILOZÓFIÁJÁHOZ	62
A TUDOMÁNYOS PROGRAMOK METODOLÓGIÁJA. LAKATOS IMRE TUDOMÁNYELMÉLETE	67
A TUDOMÁNYOS ÉSZ KRITIKÁJA – KURT HÜBNER	84
FUZZY TUDOMÁNYELMÉLET, AVAGY TUDOMÁNY A DEMOKRÁCIÁBAN: RICHARD RORTY	94
KONSZENZUS, DISSZENZUS ÉS DEMOKRÁCIA: LYOTARD, RORTY, HABERMAS ÉS WALZER	116
ORBÁN JOLÁN – BOROS JÁNOS: TUDOMÁNYETIKAI IMPOSZTOROK	126
A FILOZÓFIA ÉS A BÖLCSESZTUDOMÁNYOK HASZNA	129
GŐZMONDONY HELETT EMEŐ. REFORM HELETT ÚJ EGYETEMEKE	136
FÜGGELÉK	144
OTFRIED HÖFFE: A HASZONTALAN HASZNÁRÓL. A FILOZÓFIA JELENTŐSÉGÉRŐL AZ ÖKONOMIZÁLÓDÁS KORSZAKÁBAN	144
TÓTH KATA: A JÖVŐ FILOZÓFIÁJA. INTERJÚ BOROS JÁNOSSAL	156
JEGYZET	161

ELŐSZÓ

A kötet tanulmányai az elmúlt huszonöt évben keletkeztek. Valamennyi tanulmány témája: a tudomány, a tudás, az igazság kérdései, melyek a nyugati kultúra és tudomány nagy problémáit alkották az elmúlt két és fél ezer évben. A tanulmányok elrendezésében bizonyos történeti időrendiség elvét követtem. A 20. századi tudományfilozófia kialakulásától egészen a mai diszkusszióig jutunk. A tanulmányok ugyanakkor logikai értelemben nem épülnek egymásra, tehát különböző sorrendben olvashatók, habár természetesen egy későbbi tudományfilozófiai pozíció általában feltételezi a korábbiak ismeretét.

A szövegek eredeti forrásai a svájci Fribourgi Egyetemen 1987-ben megvédett doktori dolgozatom egyes fejezetei, továbbá egyetemi tanítási vázlatok vagy konferencia-előadások. Az első hat fejezet korábbi verziói németül jelentek meg: *Die ungarische Wissenschaftstheorie. Marxistische und nicht-marxistische Ansätze*. Universität Freiburg (Schweiz), 1987. Az írások egy része itt jelenik meg először. A nyelvi fordulat – Vázlat az analitikus filozófia kezdeteihez című írás az e kötettel párhuzamosan megjelenő másik kötetben (*A megismerés talánya*. Budapest, Áron, 2009) is kiadásra került. Itteni megjelenését az indokolja, hogy a szöveg alapvetően szükséges lehet a kötetben szereplő több tanulmány értelmezéséhez. A kötet függelékében szerepel Otfried Höffe írása, melyre reakcióként született meg a bölcsészettudományokról szóló, a kötetben szereplő írásom. A Függelékben továbbá szerepel egy velem készített interjú, mely a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának hallgatói lapjában jelent meg. A korábban megjelent írások a következők:

A nyelvi fordulat – Vázlat az analitikus filozófia kezdeteihez. In Boros János (2009): *A megismerés talánya*. Budapest, Áron.

Fuzzy tudományelmélet, avagy tudomány a demokráciában: Richard Rorty. Korábbi változata megjelent németül: Die 'fuzzy' Wissenschaftstheorie von Richard Rorty. In Schumacher, B. – Castro, E. (ed.) (1996): *Penser l'homme et la science – Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 109–129.

Konszenzus, disszenzus, demokrácia. Lyotard, Rorty, Habermas és Walzer. *Kritika*, 2000/11., 28–31.

A filozófia és a bölcsészettudományok haszna. *Magyar Tudomány*, 2007/6., 787–794.

Gözmondony helyett emelő. Reform helyett új egyetemeket. Az írás rövidebb változata megjelent az *Élet és Irodalom* 2007. május 11-i számában (15. oldal), Stevenson helyett Arkhimédész. Performatív egyetem felé címmel. A szöveg válasz egy vitaanyagra: Minőségi oktatást és kutatást eredményező reform körvonalai a hazai felsőoktatásban (*Élet és Irodalom*, 2007. április 27., 3–4.).

Otfried Höffe: A haszontalan hasznáról – A filozófia jelentőségéről az ökonomizálódás korszakában. Eredeti megjelenés: Vom Nutzen des Nutzlosen. Zur Bedeutung der Philosophie im Zeitalter der Ökonomisierung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 53 (2005) 5., 667–678. A szöveg a szerző által a Bécsi Egyetem (Universität Wien) Filozófiai és Neveléstudományi Karán 2005. május 30-án tartott előadás szerkesztett változata. Elhangzott a Pécsi Tudományegyetemen, 2007. február 1-jén. Ez a szöveg párhuzamosan megjelent az *Iskolakultúra* és a *Magyar Tudomány* folyóiratok 2007. márciusi számában.

A 20. SZÁZADI TUDOMÁNYFILOZÓFIA KÖRVONALAI

Az első és a második világháború közt számos filozófus és tudós azt a tézist képviselte, hogy csupán matematikai, logikai és empirikus-tudományos kijelentések lehetnek értelmesek. A filozófia és a teológia azon állításai, amelyek nem vezethetők le ilyen jellegű kijelentésekből, értelmetlenek.

Ezen vélemény legjelentősebb előkészítője és képviselője a korai *Wittgenstein* (1889–1951) volt, *Tractatus logico-philosophicus* című művével. Úgy véli, amit egyáltalán mondani lehet, azt világosan meg lehet mondani. Továbbá szerinte „a legtöbb mondat és kérdés, amit filozófiai dolgokról írtak, nem hamis, hanem értelmetlen”.¹ Wittgenstein a metafizika trónfosztásának egyik fő cselekvője, olyan gondolkodók társaságában, mint *Ockham*, *Montaigne*, *Descartes*, *Kant*, *Russell*. Wittgenstein a hagyományos filozófia képviselőit felszólítja, hogy hallgassanak, hiszen „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.² Nem szabad azonban elfelejtenünk: Wittgenstein nem kételkedik olyan problémák és kérdések realitásában, amelyeket nem érintenek a matematika, a logika és a természettudományok. Ugyanakkor ezek a problémák szerinte nem közelíthetők meg a racionális gondolkodás által. (A késői Wittgenstein már egészen másfajta felfogást képvisel.)

1929-ben alakul meg Bécsben a *bécsi kör*, filozófusokból (M. Schlick, R. Carnap), matematikusokból (K. Gödel) és közgazdászokból (O. Neurath). A kör úgy értelmezi magát, mint harcos avantgárd a Wittgenstein által inspirált filozófia érdekében. „A bécsi kör gondolatvilága, amelyet Mach, Poincaré, Frege, Russell, Wittgenstein és mások befolyásoltak, a metafizikai és teológiai beállítottság minden formája ellen harcol.”³

A bécsi kör legfontosabb kérdései:

1. Milyen logikai struktúrájuk van a tudományos elméleteknek?
2. Milyen módszereket lehet vagy kell alkalmazni tudományos kijelentések felülvizsgálatánál?
3. Milyen formájuk van a tudományos magyarázatoknak, és milyen funkció járul a törvények kimondásához?
4. Milyen kapcsolatban áll a tudományos elméletek felépítésében az elmélet és a tapasztalat?⁴

A *bécsi kör* legjelentősebb képviselője *Rudolf Carnap* (1891–1979). Művében – *Der logische Aufbau der Welt*⁵ – kísérletet tesz arra, hogy egy univerzális matematika és rendszeres természettudomány alapjait rakja le, amely segítségével az *egész valóság* vizsgálható és leírható. A rendszer alapelemei az elemi élmények (*Elementarerlebnisse*), amelyekből logikai lépésekkel az egész valóság struktúrája leírható. A metafizikát ki kell zárni a filozófiából, minden ismeretet *empirikus* és *racionális* úton kell megalapozni.⁶ Carnap a metafizikán való túllépést a nyelv logikai analízise által gondolja megoldhatónak.

Ebben az időben számos filozófus hasonló anti-metafizikus nézeteket vallott. Így például *Bertrand Russell* Angliában, *Alfred Tarski* Lengyelországban és további filozófusok Skandináviában és az Egyesült Államokban.

Az „anti-metafizika” mintegy „bent volt a levegőben”. A tudományoptimizmus, a pozitivizmusoptimizmus és a racionalitásoptimizmus ideje volt ez. A természettudományok példa nélküli fejlődése nagy hatással volt az emberek gondolkodására, de ez a gondolkodás sokszor egyoldalú és egydimenziós volt. Mivel a természettudományos módszer látszólag „csodát” produkált, néhány filozófus úgy vélte, hogy ez a módszer a filozófiában is hasonló csodákra fog vezetni.

A logikai pozitivizmus tudomány- és jövőoptimizmusát történetileg a második világháború rombolta le. Filozófiailag azonban már a harmincas években megindult a szigorú metafizika-ellenes empirizmus erőzója.

A korai harmincas években új filozófiai diszciplína keletkezett Bécsben, a *tudományelmélet*. Kérdésfeltevése ugyanaz volt, mint a bécsi köré. Céljai azonban szerényebbek voltak, és javaslatai, illetve megoldásai talán éppen ezért időtállóbbak: a tudományok vizsgálata filozófiai módszerekkel, a tudomány kérdéseinek legitimációja, módszereinek felülvizsgálata és eredményeinek interpretációja. A tudományelmélet nem akar metafizika lenni, de anti-metafizika sem. A tudomány számára azt akarja nyújtani, amit az magának a módszereivel nem tud adni, amit csak egy metatudományos reflexió, azaz (arisztotelési értelemben) egy metafizikai reflexió tud lehetővé tenni.

A tudományelméleti mozgalmat *Karl Popper* indította el. 1934-ben megjelent könyvével, a *Logik der Forschungban*⁷ Popper szembefordul a bécsi körrel. A mű alap gondolatai:

1. Minden tudományvizsgálat előtt el kell döntení, hogy mit tartunk tudománynak, azaz milyen kritériumok tesznek egy elméletet „tudományossá”. Popper *lehatároló kritériumot* keres (Abgrenzungskriterium), amelyet a logikai empiristák által használt, ám Popper szerint túlságosan metafizikusan csengő értelmi kritérium helyett akar érvényesíteni.

2. Eza lehatároló kritérium szerinte egy elmélet megcáfolhatósága, *falszifikálhatósága* (Falsifizierbarkeit). Ezzel a kritériummal, mondhatnánk, két legyet üt egy csapásra.

2.1. Az indukció lehetetlen megalapozásával szemben megtalálja az empirikus tudományok filozófiailag és logikailag koherensen megalapozó elvét. Ez egy, a dedukciós eljáráson alapuló empirikus módszer, amely vagy a teória megerősítését (Bewährung), vagy megcáfolását (Falsifikation) eredményezi.

2.2. Popper lehatároló kritériumot talál az empirikus tudományok részére, a falszifikáció kritériumát.

Feltehetnénk a kérdést, vajon miben lép túl Popper teljesítménye a logikai pozitivistákén?

1. A *logikai pozitivisták* azt állítják, hogy filozófusként is a matematika, a logika és a természettudományok módszereit kell alkalmazni. Ameddig ezt meg tudjuk tenni, addig vagyunk filozófusok, és csak így ismerhetünk meg valamit a valóságból. *Popper*

megfordítja ezt a módszertani, ismeretelméleti és ontológiai felfogást: a filozófia nyelvét használja, és az empirikus tudományokról beszél. Szerinte létezik az empirikus tudományokra való olyan metareflexió, amelyet nem lehet ezen tudományok módszereivel végbevenni. Létezik tehát ismét valami, amit „tudomány-metafizika”, helyesebben „módszer-metafizika” vagy akár „metamódszer” névvel illethetnénk.

2. Amiről Popper nem akar beszélni, arról nem beszél, még negatív értelemben sem. (Ily módon jobb tanítványa Wittgensteinnek, mint a többi bécsi: következetesen elfogadja a tanácsot vagy a felhívást, amelyet a *Tractatus logico-philosophicus* végén találunk. Carnap és köre túl messze mentek: negatíve határolják el magukat attól, amiről valójában filozófiájuk szerint még negatív értelemben sem beszélhetek volna.)

3. Popper relativizálja az empirikus tudományok megismerési értékét. A pozitivisták saját hitüket a tudományos megismerés abszolútságában ugyanúgy nem alapozták meg, mint a metafizikával kapcsolatos kategorikus tagadásukat. Ha valami abszolút, akkor természetesen nem megalapozható. Ám az „abszolút” fogalma nyilvánvalóan metafizikai fogalom. Popper megmutatja lehatárolási kritériuma segítségével, hogy bármely elmélet tudományosságát éppen annak falszifikálhatósága adja. „A régi tudományideál, az abszolút biztos tudás (episztémé) bálványként lepleződött le. Minden tudományos tétel csak átmeneti jellegű. Megerősítést nyerhet egy elmélet – de minden megerősítés relatív. [...] Csak saját szubjektív meggyőződésélményeinkben, saját hitünkben lehetünk ’abszolút biztosak’.”⁸

A konvencionalizmusnak⁹ és a logikai pozitivizmusnak statikus tudományképe van azzal kapcsolatban, hogy a megszerzett tudományos ismeretek biztosak, véglegesek. Popper hangsúlyozza, hogy a tudományt folyamatnak kell felfogni. Számára nem az a fontos, amit elértünk, hanem amit el fogunk érni. Rendszere jövőorientált és dinamikus.

Idézett műve 1959-es angol kiadásának előszavában azonban úgy tűnik, Popper olyat állít, amit semmi nem igazol az empirikus tudományok mindennapi gyakorlatában. Azt állítja, „mindig, amikor azt gondoljuk, hogy egy probléma megoldását megtaláltuk, megoldásunkat nem védünk kellene, hanem minden erővel meg kellene kísérelnünk azt megdönteni”.¹⁰

Popper nem veszi figyelembe az egyedi kutató pszichológiáját. Ha van egy gondolatom, az az én gondolatom, bizonyos értelemben azonos vagyok a saját gondolatommal. Védem a saját gondolatomat, a probléma ezen megoldását, azt akarom, hogy az adott diszkussziós közeg azt elfogadja. Az embernek a saját gondolatában benne rejlik a saját ideje, kutatásai, tapasztalatai, meggyőződései és világszemlélete. Ezek az elemek elválaszthatatlanok a kutató-gondolkodó beállítódástól. Ha saját eredményemet, tételeimet meg akarom dönteni, az egy kicsit saját magam kétségbevonásával egyenlő – egyebek mellett pszichológiai szinten vagy saját kompetenciáimat illetően is. Ez a megjegyzés természetesen emlékeztet az egzisztencializmus felfogására, amely szerint azonos vagyok saját tevékenységeimmel és döntéseimmel, ami viszont nyilvánvalóan idegen Popper gondolkodásmódjától és egyáltalán a tudományelmélettől – ám jogosnak tekinthető ellenvetés, ha a tudományt mint emberi tevékenységet akarjuk megérteni.

Popper javaslata csak akkor menthető meg, ha feltételezzük a kutatási tevékenység teljes objektivitását. Ám a teljesen objektív tevékenység vajon megőrzi még emberi

jellegét? Paul Feyerabend ezzel kapcsolatban a következőket mondja: Úgy tűnik, „hogy egy vállalkozás, amelynek emberi jellegét mindenki láthatja, komoly előnyöket tud felmutatni egy olyan vállalkozással szemben, amely ’objektív’, és minden emberi cselekvés és kívánság számára hozzáférhetetlennek tünteti fel magát”.¹¹

Ha a kutatás ismeretelméleti és logikai problémáival foglalkozunk, mint Popper, akkor nem szabad elfelejtenünk az antropológiai és pszichológiai tényekről sem. Mivel Popper ezt az oldalt, a *kutatás antropológiáját és pszichológiáját* elhanyagolja, előbb-utóbb a dolog logikájából következően a tudományelméletben *antropológiai forradalomnak* kellett bekövetkeznie. Ez ténylegesen meg is történt, szociologizáló formában, *Thomas Kuhn* szociológus forradalmában. Lehetséges, hogy Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete*¹² című művében helyenkénti pontatlan fogalmazásával nem árulja el nekünk minden kétséget kizáróan, hogy mit is akar mondani. Lehetséges, hogy az itt említett antropológiai problémákat Kuhn nem is vette észre – legalábbis erre gyanakodhatunk, mivel nem utal rájuk határozottan. Könyvének és néhány fogalmának (paradigma, normáltudomány) sikere és hatástörténete azonban azt jelzi, hogy mennyire fontos és szükséges a tudományos kutatás „emberi” oldalának vizsgálata.

Míg Popper tudományon belüli, módszertani és logikai problémákat vizsgál, és az empirikus tudományok „metafizikai” lehatárolása iránt érdeklődik, a tudománykutató Thomas S. Kuhn a tudományfejlődés szociológiai, csoportdinamikai, pszichológiai, történeti és hermeneutikai problémái felé fordul.

Bár Kuhn is folyamatként fogja fe a tudományt, tudományfogalma is dinamikus; viszont mindaz, ami Popper (és a bécsi kör) számára a tudományt kiteszi, az Kuhn szerint inkább a tudománytörténet unalmas és rutinszerű korszaka, és ezt *normáltudománynak* nevezi. A normáltudományos kutatást a *paradigma* irányítja, és ez a kutatás éppen arra szolgál, hogy értelmezze és artikulálja saját paradigmáját.

Mi a *paradigma*, a kuhni filozófia alapfogalma, amely Kuhn könyvének megjelenése óta diadalmenetet tart? Kuhn nem határozza meg pontosan ezt az alapfogalmát. Mondhatnánk: Kuhn fogalmilag nem pontos – és ez talán igaz is. De végső soron a filozófia sok esetben kényszerül arra, hogy pontatlan fogalmakkal dolgozzék. Számos kísérlet kudarcot vallott a végső, megalapozó, tiszta és megkülönböztetett fogalmak keresése során. Aki Kuhn könyvét elolvassa, kialakul egy hozzávetőleges sejtése, hogy mi is az a paradigma. *Margaret Masterman* úgy találja, hogy a paradigma Kuhn könyvében nem kevesebb, mint huszonegy jelentést kap, amelyek három csoportba foglalhatók össze: 1. A metafizikai paradigmák. 2. A szociológiai paradigmák. 3. A konsztált (artefakt) paradigmák.¹³

Kuhn könyvéhez 1969-ben írt utószavában (Postskriptum 1969) a paradigmák szociológiai értelmezése (értékek, vélemények és módszerek konstellációja) felé hajlik, miközben a közös példákat is paradigmának nevezi.¹⁴ Későbbi cikkében,¹⁵ amelyben az őt ért kritikákra válaszol, a „paradigma” fogalom helyett a „diszciplináris mátrix”-ot (*disciplinary matrix*) javasolja. A „paradigmá”-nak a konkrét problémamegoldásokat kellene jelentenie, „példaszerű problémamegoldásokat, amelyekkel a tudósok először tanulmányaik során az egyetemi laboratóriumokban találkoznak, továbbá ilyen problémákat találhatunk a tudományos kézikönyvek egyes fejezeteinek végén és a vizsgákon”.¹⁶

A tudományok „normális idejében” csak adatgyűjtés és a rendelkezésre álló paradigma (és elmélet) megerősítése és finomítása folyik. A normáltudományos tevékenységet „rejtvényfejtésként” foghatjuk fel. Az igazolásnak vagy a cáfolatnak (*verification, falsification*) nincs semmi szerepe. A tudományos fejlődés nem kumulatív folyamatok által történik, amelyek fő tulajdonsága az, hogy állandóan az elméletek falszifikációs lehetőségeit vizsgáljuk, hanem ugrások által, forradalmi változások révén, amelyek jellemzője a *paradigmaváltás*. A paradigmaváltás komplex esemény, amelyet szociológiai, pszichológiai, történeti, logikai, ismeretelméleti körülmények befolyásolnak. A falszifikáció tehát sem a normáltudományok esetén, sem a forradalmi változások esetén nem játszik jelentős szerepet.

Hosszú utat tett meg a tudományfelfogás Descartes-tól Kuhnig. *Descartes* a tudományt abszolút biztos alapokra akarta helyezni, és abban bízott, hogy az ezt lehetővé tevő alapfogalmak világosak és jól meghatározottak lesznek. *Leibniz* úgy vélte, hogy még az etikának is szigorú, geometriai felépítést (*more geometrico*) adhat. A *bécsi kör* tagjai általános tárgynyelvet próbáltak megalkotni, amellyel – az elemi élményekből vagy az empirikus egységekből kiindulva – az egész „értelmes” tudomány felépíthető, és mindennemű metafizika eliminálható. *Popper* filozófiai-logikai eszközökkel rámutatott minden tudományos elmélet megismerési értékének relativitására. *Kuhn* pedig megmutatta, hogy a tudományos fejlődés szorosan összefügg tudományon kívüli (történeti, szociológiai és pszichológiai) komponensekkel.

Egy kör bezárult. Ismét a tradicionál, a történelemnél vagyunk, tényeknél, amelyek ugyan befolyásolják a tudományos fejlődést, de semmi esetre sem „világosak” és „megkülönböztetettek”. *Descartes* és a felvilágosodás projektje szigorúan elkülönítette a tradíciót és a tudományt. A kettő Kuhn-nál ismét találkozott.

A Kuhn utáni tudományelmélet több irányba haladt, melyből két alapvető, közvetlenül Kuhnra válaszoló kezdeményezést emelek itt ki.

Feyerabend továbbgondolja Kuhn „irracionalizálását” és „depozitívizálását”. Anarchisztikus ismeretelmélet mellett száll síkra, és azt állítja: „Az egyetlen alapelv, amely nem akadályozza a kutatást, így hangzik: *Anything goes*. (Valami megy, tégy, amit akarsz.)”¹⁷

További gondolkodók, mint *Evandro Agazzi* és *Kurt Hübner*, a tudományok rendszerelméleti felfogását fejlesztik ki, amely által „valami racionális” mégis megmenthető a tudományok számára, miközben nem felejtik el az antropológiai és szociológiai oldalt sem.

Agazzi a tudományok rendszerelméleti-kibernetikai modelljét dolgozza ki.¹⁸ A hagyományos egyoldalúságot azáltal lehet megszüntetni, hogy a tudományt egyrészt a tudás rendszereként (*system of knowledge*), másrészt emberi tevékenységként (*human activity*) fogjuk föl.

A *Descartes*-tól induló kört *Hübner* is lezártnak tekinti azt állítván, nincs semmiféle lehetőségünk, hogy összehasonlítsuk a tudományos vagy mitikus világképet, e két egymástól eltérő gondolkozás struktúráját. A tudomány és a mítosz egymással inkommensurábilisak, mivel más apriorizmusokból és a valóság más megközelítéséből indulnak ki. Mítosz és tudomány bizonyos értelemben egyenrangúak, köztük csak a priori választással lehet dönten. Ha valaki ugyanis a mítosz mellett foglal állást, akkor már a kiindulópontja is nyilván mitikus, és mindent a mítosz szemüvegén

keresztül lát. Ha pedig valaki a tudományt választja, akkor a tudomány módszerével nem beszélhet a mítoszlól, hiszen akkor a szemüvege tudományos, ami az a priori alapelvektől kezdve más, mint a mítosz. Hübner szerint mítosz és tudomány struktúráisan és valóságkapcsolódásaikkal egyenrangúak és összehasonlíthatatlanok.¹⁹

A NYELVI FORDULAT VÁZLAT AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA KEZDETEIHEZ

A 20. század fordulóján és első harmadában lejátszódó nyelvi fordulat a filozófiatörténet jelentős állomása.²⁰ A kanti tervezet – mely az emberi gondolkodó alkat (*Gemüt*) vizsgálatára irányult, mint minden megismerés, racionális és jónak vagy rossznak tekinthető cselekvés feltétele – nyelvivé alakul át: a megbízható tudás feltétele, hogy a nyelvet, mely minden gondolkodás és kommunikáció közege, megvizsgáljuk, és eldöntsük, mely kijelentéseket tekinthetünk értelmeseknek, és melyeket nem. A helyes és reflektált nyelvhasználat válik az elfogadható filozófia feltételévé, és mivel maga a nyelv vizsgálata a többi filozófiatörténeti probléma vizsgálatához hasonlóan véget nem érő folyamatnak tűnik, így bizonyos értelemben a filozófia maga a nyelv analízisévé lesz.

A nyelvvizsgáló filozófia történetét Michael Dummett próbálta föltárni, a fejezet elején az ő gondolatmenetére támaszkodom. A jelentés, az igazság és a gondolkodás összefüggéseire összpontosítok, amelyek közti viszony témává tétele az analitikus filozófia indulásának tekinthető. A későbbiekben az analitikus mozgalom Rorty által kiemelt két „összövegét”, Rudolf Carnap és Moritz Schlick írásait elemzem.

15

GOTTLOB FREGE (1848–1925) AZ ANALITIKUS...²¹

Elindítóinak szándéka szerint az analitikus filozófia „történelem nélküli” filozófiának indult, amely nem annyira a filozófiatörténet vagy a saját története iránt érdeklődik, mint inkább a gondolkodás növekvő pontossága és a növekvő pontosság által a filozófiában elfogadható „igazság” egyre jobb megközelítésére törekszik. Miközben az analitikus filozófia nagy kortárs alkotói sem a filozófiatörténettel, sem az analitikus filozófia történetével nem törődnek, nyilvánvaló, hogy ez a mozgalom az elmúlt száz évben igen tekintélyes múltra, átalakulásokra, problémaeltolódási folyamatokra tekinthet vissza – azaz története van.

Michael Dummett könyvének előszavában jelzi, hogy nem hagyományos értelemben vett történelemmel kíván foglalkozni, hanem az analitikus filozófiában felbukkanó eszmék jellegével, egymásra következésével. Hidegen hagyja, hogy ki kitől mit tanult, inkább úgy tekinti, hogy az ideák futnak be bizonyos fejlődést, egymásra hatva, és a filozófusok egyszerűen megéreznek és kifejeznek bizonyos gondolati lehetőségeket.

Az analitikus filozófia német nyelvű eredetével foglalkozik, annak ellenére, hogy sokan angloamerikai filozófiának tartják azt. Szerinte azonban az analitikus filozófia *közép-európai* eredetű, és mint ilyen, a német nyelvközegből indult ki. Szerinte az Atlanti-óceán másik oldalára való átkerülése a második világháborúnak „köszönhető”.

Michael Dummett szerint csak akkor lehet szó analitikus filozófiáról, ha a nyelv elsőbbségét elismerik a filozófiai vizsgálatokban. Ezért azok a filozófusok, akik kilépnek a nyelvanalízis köréből, szerinte már nem tartoznak ebbe a csoportba (mint például G. Evans, J. Searle és T. Nagel).

A nyelvi fordulat első műve Dummett szerint Gottlob Frege *Grundlagen der Arithmetik* (Az aritmetika alapjai, 1884) című műve. Ebben Frege fölteszi a kérdést, mintegy Kantra válaszolva, aki szerint minden elméleti fogalomhoz szemlélet tartozik: „Hogyan adott számunkra egy szám, ha semmiféle képzetünk vagy szemléletünk nem lehet róla?” Válasza a kontextuselvben gyökerezik, miszerint egy szónak (egy számnak) csak egy mondat összefüggésében van számunkra értelme. Kérdése tehát úgy módosul, milyen értelmük van azoknak a mondatoknak, amelyekben számok fordulnak elő.

Bár elfogadott nézet, hogy a lingvisztikai fordulat Fregével történik, Fregét első sorban nem a gondolatokat kifejező mondatok, hanem maguk a gondolatok érdeklik. 1906-ban azt írja Husserlnek: „A logikus fő feladata, hogy megszabaduljon a nyelvtől.” Azt is állítja, hogy a filozófus munkájának nagy része a nyelvvel való küzdelemből áll. Frege filozófiájában azonban mindvégig jelen van a felfogás, hogy a nyelv a gondolat tükröképeként funkcionál, és bár lehetséges, hogy nem jó tükrökép, de nincs más kép a kezünkben.

Dummett Frege filozófiájának három jegyét emeli ki, amelyek alapján a nyelvi fordulat kimutatható.

1. A gondolat összetevőinek – az értelmi építőköveknek – ismerete attól függ, hogy miként ragadjuk meg a mondat struktúráját, amely a gondolatot kifejezi.

Frege szerint a gondolat szerkezete tükröződik az azt kifejező mondatban (azaz a mondat nem rejt el a gondolatot). Megfordítva, a gondolat nyelvi kifejezésére való hivatkozás nélkül aligha lehet megmondani, hogy mit értünk a gondolatok struktúráján. A mondat és a gondolat struktúrájának fogalmát együtt kell kezelni. Egy gondolatot a mondat azáltal fejez ki, hogy szemantikus tulajdonságai vannak, azaz: hogy bizonyos eszközök segítségével igazként vagy hamisként fogható fel. A gondolatot azáltal fogjuk föl, hogy a mondat szemantikus tulajdonságait megragadjuk. A mondat struktúrája valójában részeinek szemantikus kapcsolata. „A mondat szétdarabolásának megfelel a gondolat szétdarabolása”, állítja Frege. Ugyanakkor, hívja föl a figyelmünket Dummett, amennyiben ezt az alapelvet meg akarjuk érteni, igencsak nehézségekbe ütközünk, ugyanis a mondat mint magyarázat végtelen regresszusra vezet. Ahhoz, hogy a gondolatot megértsük, a mondatra kell hivatkoznunk. A mondat jelentésének egy gondolatban való előfordulásának megértéséhez azonban ismét egy mondatra kell fordulnunk, amely ismét egy gondolatra vonatkozik, és így tovább.

2. Frege szerint a gondolatot, azaz a mondat vagy kifejezés értelmét (*Sinn*) nevezhetjük igaznak vagy hamisnak, míg a mondat csak levezetett értelemben tekinthető annak.

Frege számára igazak csak gondolatok lehetnek, mondatok nem. A mondatok közvetítők a gondolatok és a „valóság”, illetve a kommunikációs közeg közt. A kifejezés értelme vagy jelentése (*Sinn des Ausdrucks*) az a mód, ahogy a vonatkozás (*Bezug*) adott. A jelentés (*Sinn*) tehát csak a vonatkozáson keresztül magyarázható meg. Ha a vonatkozás fogalma megelőzi a jelentést – azaz mintegy jelentés és értelem előtti, és az értelem szempontjából abszolút prioritása van –, akkor a vonatkozást csak a kifejezéshez kapcsolhatjuk, de nem a jelentéshez. Ekkor viszont a vonatkozást nem értjük, hiszen az alapozza meg a jelentést és ezáltal az értést, hangsúlyozza Dummett.

A jelentésnek a vonatkozás által történő „abszolút” megalapozása tehát lehetetlen, mert miközben egy kifejezés vonatkozását határozzuk meg mint jelentést, addig a kifejezés és a vonatkozás fogalmainak nem lehet jelentésük, hiszen ezek összekapcsolásából lesz majd meghatározott a „jelentés” fogalom. A képlet tehát így nézne ki:

$$\text{kifejezés} + \text{vonatkozás} = \text{jelentés}.$$

Ha a kifejezés és a vonatkozás konstituálnák is az értelmet vagy a jelentést, azaz megelőznék a konstrukció értelmében a jelentést, ezt soha nem tudnánk bizonyítani. Azaz nem tudnánk minden egyéb szempontot kizárva a jelentést megalapozni – amennyiben a megalapozás, mint egy ház építésénél, minden mást megelőzne. A megalapozás a konkrét és egyedi ház építése vonatkozásában mindent megelőz, de nem előzi meg a tervezést és a korábbi házak építésének tapasztalatát, az építőanyagok beszerzését, a házépítési szándékot. Analóg módon állíthatjuk, egy kifejezés jelentésének megalapozását természetesen megelőzi más kifejezésjelentések ismerete, a jelentés, az értelem és az értelemadás szándéka. Ha tehát egy adott kifejezés jelentését a vonatkozás alapján akarjuk meghatározni, miközben feltételezzük, hogy más kifejezések jelentését ismerjük, akkor ezzel a viszonylagos meghatározással semmi nehézségünk nem lehet. Nehézség csak akkor támad, ha magát a „jelentést” kívánjuk meghatározni, minden előtt, „minden jelentést”, mielőtt a jelentés létrejött – és valószínűleg ez a valódi vagy legalábbis az „erősebb” filozófiai kérdés.

Ha a jelentést mint olyat kívánjuk meghatározni, akkor alapvető nehézségbe ütközünk, ugyanis a fent felállított egyszerű képletben sem a „kifejezés”, sem a „vonatkozás” fogalmainak jelentését nem ismerhetjük, hiszen csak azok együttműködése hozza létre „majd” a jelentést. A kifejezés és a vonatkozás megértéséhez szükségünk lenne a kifejezés és a vonatkozás fogalmainak jelentésére, de „itt” éppen ezzel nem rendelkezhetünk.

Ebben az összefüggésben hajlanánk azt állítani, hogy a kifejezés és a vonatkozás nem időben előzi meg a jelentést, csupán a konstrukció, a szerkezetiség értelmében. Ezzel azonban azt állítanánk, hogy a képlet statikus és nem dinamikus. Azaz lehetlenné tennénk minden nyelv- és jelentésfejlődést vagy -változást.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy senki, egyetlen nyelvhasználó sem tud visszalépni vagy visszanyúlni a jelentések előtti kifejezés-vonatkozás tartományba, tehát senki nem tud nyelvet és nyelvi összefüggéseket használni jelentések birtoklása és feltételezése nélkül. Davidson jelentésemleltében feltételezi, hogy jelentésekkel és hitekkel rendelkezünk, és pusztán azt elemzi, hogy a kommunikáció bizalmi (*charity*) elvének segítségével hogyan nyerhetjük ki a magunk számára éppen a kommunikáció

során az ismeretlen jelentésű szavak jelentéseit. Horwich pedig jelentéselméleti munkáiban a jelentést Wittgenstein nyomán a használattal azonosítja.²² Mindkét újabb szerző feladta a jelentés „abszolút” megalapozhatóságának elvét.

3. A jelentést a kifejezés birtokolja. Aki a kifejezést használja, nem kell mindig a jelentésre gondolnia. A jelentés objektív, és ezért tudja több tudat is fölfogni.

Dummett kiemeli, Frege nem vizsgálja részleteiben, hogy miként *kapcsolódik* a jelentés a kifejezéshez – annak ellenére, hogy ez egy nyelv tudásának alapvető kérdése. A jelentést akkor ismerjük, ha megragadjuk, hogy a kifejezés miként járul hozzá azon feltétel megállapításához, amely által a kifejezés igaz.

Fregének az a véleménye, hogy számunkra, emberek számára a gondolatok csak annyiban megközelíthetőek, amennyiben egy nyelvben vagy szimbolizmusban kifejeződnek. Felfogása szerint a gondolat lényegéhez tartozik, hogy nyelviileg kifejezhető. Ugyanakkor nem állítja, hogy egy gondolat csupán egy valódi vagy hipotetikus nyelv kifejezésének az értelme lenne. Ezért lehetségesnek tartja elvileg a gondolatok nyelv nélküli megragadhatóságát is.

Dummett szerint az elgondolás, miszerint a gondolatokat közvetlenül is meg lehetne ragadni, nincs összhangban Fregének egy kifejezés jelentésével kapcsolatos felfogásával. Magának a jelentésnek általunk történő megragadása a kifejezés vonatkozásával történik; ezzel szemben egy nyelv nélküli gondolat nem ragadható meg. A nyelv nélküli gondolat forma nélküli, melyet magunknak sem tudunk megjeleníteni, vagy kognitív megjelenését akár saját magunknak – mint magának a gondolat gondolójának – igazolni. A gondolat megjelenésének akár önmagunk számára történő igazolása is azt jelenti, hogy a gondolatnak kell hogy legyen valamiféle olyan struktúrája, amely felidézhető, rögzíthető. Ha a gondolat nem nyelvi struktúrában jelen meg, akkor milyen módon „létezne” és jelenhetne meg számunkra?

Fordítva, ha ismerjük a jelentést, akkor azt is kell tudnunk, miként ragadható meg, miként fejezhető ki. (Azaz a jelentés gondolati aktus, processzus is. Jelentések a fejben is vannak.) Egy jelentés, amely nem ragadható meg, legfeljebb rémkép – alakatlan, folyó, kommunikálhatatlan és vonatkoztathatatlan.

További kérdés, hangsúlyozza Dummett, hogy a gondolatok miként fejezhetők ki és közölhetők a nyelvben. A mondatnak azáltal adható jelentés, hogy a kommunikálók a mondatot egy bizonyos módon értik, ez az értés pedig azt jelenti, hogy a mondat igazságértékét helyesen ragadják meg. Azaz egy jelentés megragadása annak megértése, hogy a mondat igazságfeltételei teljesülnek. A jelentés magyarázata tehát az igazság fogalmán alapul. Ekkor viszont felmerül a kérdés, mi határozza meg, hogy mely körülmények közt igaz egy mondat. Erre annyit mond Frege, hogy egy kijelentés akkor igaz, ha helyes e kijelentés állítása.

Frege kihagyja nyelvanalíziséből a nyelv közösségi, társadalmi jellegét; azt, hogy a nyelvi jelentések és a nyelvnek a gondolkodáshoz való kapcsolódása a társadalmi kommunikációfolyamatokban alakul ki és nyilvánul meg. A kifejezések igazságértéke és ezáltal jelentése ugyanis egy társadalmi közegben való funkcionálás. A mondatok nem az üres térben röpködnek, hanem a társadalmi közeg funkcionálásának elemei – egy társadalmi közeg önmagához való viszonya és „valóságvonatkozása”. A

Frege utáni filozófia egyrészt a gondolatok és kifejezések kapcsolatának kérdését vitte tovább, valamint kiterjesztette az elemzést a nyelv társadalmi összefüggéseire.

RUDOLF CARNAP: A FILOZÓFIAI PROBLÉMÁK JELLEGÉRŐL²³

Rudolf Carnap (1891–1970) a bécsi kör egyik legjelentősebb tagja. A kör filozófiáját logikai pozitivizmusnak is nevezik, és képviselői arról váltak híressé, hogy elutasítottak mindenfajta metafizikát, és csak az empiriára alapozott, továbbá logikailag korrekt mondatokat fogadták el tudományosnak. A filozófia feladata éppen e mondatok feltárása és ismeretelméleti-logikai vizsgálata.

A metafizikusok tárgyukat az empirikus tudományok tárgyai „mögött” keresik. Carnap vitatja, hogy értelmesen beszélhetnénk valamiről, ami nem empirikus, valamiféle empiria mögötti valóságról. Hangsúlyozza, a metafizikusok mondatainak logikai analízise megmutatta, hogy azok csupán üres szavak halmazai, amelyek bizonyos fogalmi vagy érzelmi okokból tűnnek csupán mondatoknak.²⁴

Nincs szükségünk arra, hogy az empirikus tudományok tárgyai mögé lépjünk, hanem a tudományt magát kell a filozófia tárgyává tennünk. *A filozófia tudományelmélet, a tudomány logikája.* A filozófia a tudománynak nem szociológiája vagy pszichológiája, nem is kultúrtörténete, hanem logikája, azaz fogalmainak, mondatainak, levezetéseinek, bizonyításainak vizsgálatával foglalkozik.

Carnap a mondatok logikai analízisére törekszik, amelynek segítségével vizsgálni lehet mutatni a metafizikai mondatok értelmességét. Természetesen megkérdőjelezhető, hogy a metafizikai tételek helyett mennyivel „tudományosabb” vagy megalapozottabb mint végső instanciára a logikai analízisre hivatkozni. A bécsi kör alapfelfogása szerint semmiféle metafizikai fogalomnak nincs értelme, mert nem állják ki a szigorú logikai vizsgálatok próbáját. A szigorú értelemben vett „ontológiai” metafizika helyébe a bécsi kör „módszer”-metafizikát helyez.

Carnap Hume-ra hivatkozik, aki csupán a mennyiségi és megszámlálható dolgokat tartja a megismerés tárgyainak. A tudomány feladata Hume szerint a dolgok mennyiségi felmérése, egymástól való elkülönítése és osztályozása. Ha eme elkülönítési eljárásokban nehézségek merülnének föl, akkor szerinte a szavak jelentését kell megvizsgálni, és pontosabb meghatározásokra kell törekedni.

A metafizika tagadása önmagát számolja föl: hiszen maga a tagadás is metafizikai aktus. (A metafizika a fizika felől nem tagadható, hiszen a fizikai mondatok a fizikán belül maradnak.) Ezért idézi Carnap a logikai pozitivisták ellen gyakran fölhozott érvet: „Levágjátok az ágat, amelyen ültök.” Carnap ezzel szemben Wittgensteinre hivatkozik, aki egyetért a filozófiai mondatok értelmetlenségével és azt mondja, ha valaki megértette az ő filozófiáját, az egyben el is veti azokat a mondatokat, amelyek által megértette azt.²⁵

TARTALMI ÉS FORMÁLIS TÁRGYALÁSMÓD (INHALTLICHE UND FORMALE BETRACHTUNG)

A tudomány olyan mondathalmaz, amelyben a mondatok alapvetően koherenciában vannak egymással. A tudósok legalábbis erre törekednek. A tudomány nyelvét vizsgálhatjuk tartalmi (konnotatív) és formális szempontból. A tartalmi megfontolások figyelembe veszik a mondatok jelentését, míg a formálisak nem.

A korábbi szigorú módszertani különválasztással szemben Carnap kiemeli, hogy a formális vizsgálatok nem leszűkítőek, és általuk el lehet jutni a hagyományosan tartalmi kérdések megválaszolásához is.

A NYELV LOGIKAI SZINTAXISA

Egy nyelv logikai szintaxisán Carnap a nyelv formális szabályait és e szabályok következményeit érti. Megkülönbözteti a formális szabályokat (*Formregeln*), amelyek azt mutatják meg, hogy szimbólumokból (szavakból) miként lehet mondatokat formálni, és az átalakítási szabályokat (*Umformungsregeln*), amelyek azt adják meg, hogy miként lehet egyik mondatról a másikra jutni.

A formális szabályok megadják azokat a kvázimechanikus, a sakkjáték szabályaihoz hasonló eljárásokat, amelyek szerint a szavakat mondatokká lehet kombinálni. Ez nem jelent teljesen tetszőleges mondat-összekapcsolásokat vagy a mondatok jelentésének tagadását, csupán azt, hogy a formális szabályok megállapításánál és alkalmazásánál eltekintenek a szavak jelentésétől.

A transzformációs szabályokat dedukciós szabályoknak is nevezi, amelyek megadják a következtetés formális szabályait. Régi kérdés, vajon lehetséges-e a következtetéseket pusztán formális szabályokra alapozni. Carnap úgy véli, hogy a következtetés szabályai hasonlítanak a sakkjáték szabályaihoz, és így minden tartalomra való hivatkozás nélkül, formális szabályok alapján megadhatók a következtetés szabályai.

A MONDAT TARTALMA

A mondatok lehetnek önmagukban analitikusak, ellentmondásosak vagy szintetikusak. Analitikus (tautologikus) mondatok bármilyen mondat következményei lehetnek. Ellentmondásos mondatokból bármi következhet, a szintetikus mondatok egyik csoportba sem tartoznak.

A mondat tartalmán (*Gehalt*) azon következtetések osztályát értjük, amelyek nem analitikusak. Amennyiben pedig elfogadjuk a következtetés formális felfogását, akkor magának a mondatnak a tartalma is formális fogalom. Az analitikus mondat tartalma üres, a definícióból következően.

TARTALMI ÉS FORMÁLIS KIFEJEZÉSMÓDOK

Carnap szerint nincs valódi különbség a tartalmi és a formális beszédmód közt, csupán a kifejezés módjai különböznek. A tartalmi kifejezésmód szokásosabb és nyilvánvalóbb, de ezt nagy óvatossággal kell kezelni, hiszen gyakran álproblémákhoz vezet. Carnap javasolja, hogy a tartalmi nyelvnek formálisra való változtatásával elkerülhetjük a metafizikai feltételezéseket. A következő mondattranszformációkat adja meg:

Tartalmi beszédmód

1. Az aritmetikai nyelv kifejezései
számok és relációik
tulajdonságait adják meg.

Formális beszédmód

Az aritmetikai nyelv mondatai
egy- vagy többértékű állítmányokból
állnak, továbbá számkifejezésekből
mint argumentumokból.

Ezzel a transzformációval Carnap szerint elkerülhetők olyan metafizikai kérdések, hogy mi a számok természete, reálisak vagy ideálisak és hasonlók.

2. A tulajdonság nem dolog.

A tulajdonság szó nem egy dologszó.

3. A valóság tényekből áll, és
nem dolgokból.

A tudomány mondatok rendszere,
és nem nevéké.

4. A „piros” fogalma végső
minőséget jelöl.

A „piros” szó a nyelv
definiálatlan alapszimbóluma.

Carnap javaslatával – miszerint a tudományok vizsgálata esetén a formális beszédmódot kell alkalmaznunk – eliminálni próbálja a metafizikai problémákat. Azaz a fogalmakat nem közvetlen referenciáik alapján kell felfogni (például a számnak nem azonnal valami nyelven kívüli reális vagy ideális megfelelőt kell keresni), hanem a fogalmakat mint a nyelv formális rendszerében elhelyezkedő jeleket kell kezelni. A fogalmak formális kapcsolódásban, szintaktikai szabályok szerinti összességekben helyezkednek el a nyelven belül. Azaz a szimbólumokból mondatokat képezünk (*Formregeln*), és a mondatokból újabb mondatokat hozunk létre következtetéssel (*Umformungsregeln*). Ezáltal a nyelvet formális struktúráként fogjuk fel. A nyelven kívüli valósággal a végső minőségek teremtenek kapcsolatot, amelyeket a formális nyelvben definiálatlan fundamentális szimbólumoknak nevezünk. (Vö. 4. transzformáció.)

Carnap szerint a pozitivizmus és a realizmus kérdése, „mi egy dolog?”, pszeudokérdésnek bizonyul, és a logikai analízissel eltűnik a kétfajta válasz ellentéte:

5. Pozitivisták tétele.

Egy *dolog* érzetek komplexuma.

Minden mondat, amelyben dolognév
fordul elő, azonos olyan tartalmú
mondatok osztályával, amelyben nem
nevek, hanem érzetnevek fordulnak elő.

6. Realista tétel.

Egy *dolog* atomok komplexuma.

Minden mondat, amelyben dolognév fordul elő, azonos tartalmú mondatok olyan osztályával, amelyben nem dolognevek, hanem tér-idő koordináták és fizikai függvények fordulnak elő.

Carnap hangsúlyozza, „mihelyt valaki pontosan megfogalmaz egy filozófiai kérdést mint a tudomány logikájának kérdését, észreveszi, hogy ez a kérdés a tudomány nyelve logikai analízisének kérdése. További vizsgálatok megmutatják, hogy minden ilyen kérdés megengedi, hogy formális kérdésként fogalmazzuk meg, a tudomány nyelve szintaxisának kérdéseként. A filozófia minden elmélete pontos, tárgyalható formát vesz föl, ha a tudomány nyelve szintaxisának állításaiként vagy mondataiként formáljuk meg” (Carnap, i. m. 61.). Más szóval minden filozófiai kérdésből előállíthatunk egy szintaktikailag formális kérdést, amelyet aztán a Carnap által itt javasolt elvek alapján vizsgálhatunk. Nyilvánvaló, hogy Carnap a tudományt fogja föl a biztos vagy biztosítható tudás rendszerének. Ez a fajta tudománybizonyosság és tudomány-optimizmus először Popper kritikájával fog megrendülni, majd az 1960-as években Kuhn tudományrelativizmusaival, ahol a tudomány már nem a világról való megalapozott biztos ismeretek rendszere, hanem csupán bizonyos világképek (paradigmák) kifejeződése és tagolódása.

A TUDOMÁNYOK MEGALAPOZÁSI KÉRDÉSE

A tudományok megalapozása nyelveik szintaxisának kérdése. Így a *matematika* nyelvét fogalmainak jelentésén keresztül lehet megalapozni, amelyeket az empirikus tudományokban való alkalmazásukból nyerhetünk. Például a „2” szám megalapozása azon az egyszerű tapasztalati alapon történhet, hogy „látok almát és almát, és más nem” mondatot így fogalmazom meg másképp: „Látok 2 almát.”

A *fizika* nyelvét szintaktikus koherencia megteremtésével hozhatjuk létre, amely fennáll a fizikai törvények (általános formájú mondatok, például „minden holló fekete”) és a protokollmondatok (bizonyos formájú szinguláris mondatok, például „ez a holló fekete”) közt.

A *biológia* megalapozása attól függ, hogy miképpen kapcsoljuk ezen tudomány szintaxisát a fizikáéhoz. Ha a biológia fogalmait fizikai fogalmakkal definiálhatjuk, akkor a fizika nyelvének részhalmaza a biológia nyelve.

A szintaktikai analízis azonban Carnap szerint nem elégséges. Ahhoz, hogy különböző nyelvek közt döntsünk, az empiriához kell fordulnunk. Az empirikus alaptapasztalatokat protokollmondatokban fogalmazzuk meg. Ezért a tudományfilozófiát csak a logikusok és az empirikus kutatók szoros kooperációjával lehet művelni.

Moritz Schlick (1882–1936) szerint a filozófia történetét két szempontból lehet tekinteni. Egyrészt a historikusok szemével, akik a filozófia történetével, a történeti szövegekkel, azok megértésével, egymáshoz való viszonyukkal foglalkoznak. Lelkesednek a szövegek fogalmi gazdagságáért, eredménynek tartják, ha fölfedezik, hogy egy szerző kitől vett bizonyos argumentációs struktúrát, egy fogalmat vagy egy beállítódást. Beleélő képességükkel újraaktiválják azt a hatalmas szellemi teljesítményt, azt az önmagukról való elfelejtkezetséget, amellyel a filozófiatörténet nagyjai teoretikus kreációiknak szentelték magukat. A filozófiatörténészek munkáinak eredményei könyvek, közlemények, melyekből megismerjük gondolkodásunk időbeli, történeti összetevőit. Feltéve, ha elfogadjuk a historikusok állításait, vagy ha valameilyik felfogás- és megközelítésmódhoz csatlakozunk.

A filozófus viszont a filozófiatörténetet elsősorban abból a szempontból nézi, hogy az miként termékenyítheti meg saját gondolkodását, illetve milyen történeti előzményei vannak saját gondolkodásának. Kérdése átfogóbb és mélyrehatóbb, mint a történészé: bizonyos értelemben, de csak bizonyos értelemben ahistorikus: „Milyen igazság van azokban a rendszerekben?” A filozófust nem az érdekli elsősorban, hogy miként gondolkodtak korábban, hanem az, hogy miként gondolkodik ő, és miként foghatja föl maga a világot, az emberi létezést, a nyelvet, az esztétikumot, az etikát.

A történeti sokféleség láttán meglepődik a filozófus: a filozófiatörténet tele van ellentmondással. Pusztán logikával és gondolkodással eldönthetetlennek tűnik, hogy melyik rendszernek van „igaza”. Fölmerül a kérdés: vajon a filozófiatörténeti káosz mindörökké tartani fog?²⁷

A filozófiatörténeti bizonytalanságra való tekintettel teszi föl Schlick a kérdést: „Mi lesz a filozófia jövője?” Meggondolásai filozofikusak, de tudatában van annak, hogy nem zárhatja ki a filozófiatörténészeket sem a jelenkor és a jövő lehetséges filozófiájának megértésében és megsejtésében. Arra a „biztos érzésre” hivatkozik (*we feel sure*), hogy semmiféle rendszerben nem bízhatunk. Ugyanakkor nem fogadja el, hogy a végső következtetésnek szkeptikusnak kellene lennie, azaz mindenféle filozófiát lehetetlennek kellene tartani – annak ellenére, hogy sokan ezt tették.

Miközben elterjedt felfogás, hogy filozófiát csak filozófiatörténészként lehet művelni, valamint néhányan még hisznek abban, hogy van egyetlen igaz filozófiai rendszer, Schlick egy harmadik lehetőség mellett érvel. Szerinte a filozófiának, „az intellektuális tevékenységek eme legnemesebbikének” analizissé kell válnia. A gondos analízis (*careful analysis*) egyrészt igazolja a rendszerekkel szembeni szkepszt, ugyanakkor továbbra is megtartja a filozófia nemességét és nagyságát (*nobility and grandeur*).

Amennyiben a filozófiákat úgy fogjuk föl, mint rendszereket, struktúrákat, amelyek összefüggéseikben, vázaikban és szerkezetükben egy rendezőelv, középpont, eredet, magyarázó princípium körül szerveződnek, alakulnak, úgy az analitikus filozófia, az analízis megjelenése és hangsúlyozása nem egy abszolút új kezdet, pusztán kiinduló elv, vezérlő motívum. A motívum nem új: a preszókratikusok, Platón és Arisztotelész méltán tekinthetők analitikus filozófusoknak, amennyiben a fogalmak használatát vizsgálták. Szókratész mást sem csinált, mint a „mi az X?” kérdésére

próbált válaszolni, és közben elemzéseket végzett az igazság, a szépség, a jóság, a jó állam, az államformák és sok más hasonló fogalom kapcsán. Miután mindenféle tartalmi elv kérdéssé vált a filozófia számára, miután az ontológiák és metafizikák végérvényesen gyanúba keveredtek (és ezek a gyanúk a 20. század második felére még erőteljesebbé és indokoltabbá váltak, miután a metafizikák vulgarizálásai – a nemzetiszocializmus és a marxizmus – végigpusztították és végigsivatagosították a századot és különösen Európa keleti felét), a filozófia választott „új” biztos végső pontja, szervezőelve és egyetlen princípiuma egy formális és módszertani elv: a gondolatok, fogalmak és a nyelv vizsgálata. Magával az analízis fogalmával és elvével kapcsolatban azonban két nehézség is fölvethető.

1. Ha elfogadtuk, hogy nincs biztos és egyetlen igaz filozófiai rendszer, ha nincs egyetlen végső filozófiai vonatkoztatási pont, akkor mi értelme van fogalmainkat alapos vizsgálat alá venni? Mennyivel lesz több az analízált filozófiai tudás az analízatlannál, ha úgysem „referálnak” a filozófiai szövegek?

2. Honnan tudhatjuk, hogy az analízis mint szuperprincípium „értelmes”, ha minden szuperértelmességet, metaértelmet tagadunk? Mikor mondhatjuk, hogy analízisünk véget ér, ha semmi szövegen, fogalmon kívülre nem referálnak a filozófiai fogalmak? Két olyan kérdés, amely minden analitikus filozófiával kapcsolatban feltehető.

Schlick szerint azonban csak akkor leszünk szkeptikusak a filozófiával kapcsolatban, ha félreértjük annak természetét, és összekeverjük a filozófiai attitűdöt a tudományos beállítódással. Ezért a filozófia megértéséhez fel kell tennünk a kérdést, hogy mi a filozófia természete a tudományhoz képest, és miként alakult ez a természet a filozófia története folyamán.

Eredetileg a filozófia művelői azok voltak, akik az „igazságot keresték”. Ez azonban megváltozott Szókratészsel. Szókratésznek nem a világegyetem struktúrái, hanem az emberi természet kötötték le a figyelmét. Ugyanakkor a filozófia története során nem követte kizárólagosan a szókratészi attitűdöt, és újra meg újra összefonódott a tudományokkal. Egyes felfogások odáig mentek, hogy a filozófiát „szupertudománynak” hitték, mint amely értékeli és értelmezi a tudományok eredményeit.

Szókratész, aki az emberi természetet és a bölcsességet kutatta, a dialógus módszert választotta. Elsősorban tisztázni akarta, hogy az emberek mit értenek bizonyos fogalmak alatt. Olyan kérdéseket tett föl, mint például „mi az igazságosság?”, és a kérdésre beszélgetőpartnereitől a legkülönbözőbb válaszokat kapja. A válaszokat vizsgálva, a fogalmakat összehasonlítva gyakran jut arra a következtetésre, hogy partnere nem is érti a használt fogalmat, mintegy nem is tudja, valójában miről van szó. Szókratész filozófiáját ezért nevezhetjük az értelem és a jelentés vizsgálatának. Szókratész bemutatja, hogy minden filozófia foglomanalízis, és talán nem túlzás azt sem állítani, hogy Szókratész az első analitikus filozófus. Ha ehhez a kijelentéshez még valamit hozzá kell tennünk, akkor azt, hogy Szókratész nem csak analitikus filozófus volt, tehát nem állt távol tőle az a gondolkodás, amely – miután nem volt fogalom, amelyre nem kérdezett vagy nem kérdezhetett volna rá – magát az analízis fogalmát is megvizsgálja, és amely rámutat annak hatáira. Ezzel pedig az analitikus

gondolkodás *mellett* (és nem helyett) más eredeti, filozófiai gondolkodásmódot is elismer vagy elismert volna, a határokon túllépés, a határokon túli tartományok, az értelem határain túli világok lehetőségének problematizálását – szembeesülve természetesen azzal, hogy azokról a tartományokról nem lehet értelmesen, egy-egy értelmű jelentéssel bíró és minden további nélkül kommunikálható fogalmakkal, kifejezésekkel, kijelentésekkel beszélni.

Schlick megállapítja, hogy a filozófia elsősorban a jelentés keresése, míg a tudomány főként az igazságot keresi. Ha bármiféle kijelentést teszünk, amely egy mondat kimondása vagy leírása, ez a mondat vagy igaz, vagy hamis. Mielőtt azonban eldöntenénk a mondat igazságértékét, értenünk kell a *mondatot*, azaz tudnunk kell, hogy mit *mond*. Először a mondat jelentését (értelmét) kell ismernünk. Miután értjük a mondatot, eldönthetjük, hogy igaz-e, vagy hamis. Természetesen a mondat értelme és igazságértéke egymással elválaszthatatlanul össze van kapcsolva. Amennyiben ismerem az értelmét, ez annyit jelent, hogy tudom, hogy miként, milyen módszerrel vagy eljárással állapíthatom meg, hogy a mondat igaz-e, vagy sem. Ugyanígy a mondat igazsága csak akkor dönthető el, ha ismerem az értelmét. Ily módon a mondat értelme megmutatja, hogy hogyan dönthető el, hogy igaz-e, és a mondat igazsága feltételezi értelmességét. Schlick úgy véli, hogy a filozófia jövője attól függ, hogy különbséget tudunk tenni a jelentés és az igazság közt.

A mondat jelentésének végső kritériuma Schlick szerint, hogy egyértelműen és pontosan megjelöljük azokat a körülményeket, amelyek fennállása esetén a mondat igaz. A jelentéssel rendelkezés valójában a mondat igazsága, igaz volta (vagy inkább igaz mivolta) lehetőségének feltétele, az igaz volt igazolhatóságának megadása. Továbblepve és visszafelé gondolva mondhatjuk, hogy a mondatnak csak akkor van lehetősége arra, hogy jelentése legyen, ha meg tudjuk adni azokat az igazolási eljárásokat, amelyekkel igazoltta, azaz igazzá tehető. Ha ugyanis kiderül, hogy a mondat nem igazolható, akkor nem ír le az adott kontextusban valódi tényállást, azaz a mondat nem vonatkozik a valóságra, nem vonatkozik létezőkre, vagyis nem létezőkre vonatkozik, azaz a mondat értelmetlen. Ebben az esetben viszont az egyetlen helyes cselekedet a mondat ki nem mondása – amint ezt Wittgenstein javasolta, „amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatni kell”.²⁸

Ez a fajta igazságfelfogás, miszerint a mondat jelentése azon körülmények megadása, amelyek fennállása mellett a mondat igaz, nem atomisztikus, hanem kontextuális igazságfelfogás. Ugyanis ahhoz, hogy egy mondat igaznak tekinthető legyen, meghatározott körülményeknek kell fennállniuk. Ez viszont annyit jelent, hogy egy mondat jelentése nem önmagában áll fenn, hanem abban a viszonyában, ahogy igazolásának mondataihoz viszonyul. Nincs egyetlen, önmagában megálló igaz mondat.

A tudományos kutatónak Schlick szerint két feladata van. Egyrészt meg kell találnia a mondat igazságát, másrészt meg kell találnia annak jelentését is. Amikor a tudományos kutató egy mondat jelentését keresi vagy határozza meg, akkor filozófusként jár el. Newton a tömeg fogalmát, Einstein az egyidejűségét valódi filozófiai úton találta meg, a kísérleti igazolás, tehát a jelentés „működtetése” későbbi lépés volt.

A jelentés és igazság úgy viszonyulnak egymáshoz, mint lehetőség és valóság: „Látjuk, hogy a jelentés és az igazság egymáshoz vannak kapcsolva az igazolás (*verification*) folyamatában; de az elsőt a világban való lehetséges körülményekre

való pusztá reflexióval nyerjük, míg a második azzal el, hogy valóságosan (*really*) fölfedezzük azon körülmények létét vagy nemlétét. Az első reflexió az a filozófiai módszer, amelynek első, legegyszerűbb példáját Szókratész dialektikus eljárása nyújtotta számunkra” (*M. Schlick*, i. m. 49.).

Felvethető a kérdés: tekinthetjük a filozófiát a jelentések tudományának, abban az összefüggésben, ahogy itt beszélünk jelentés és igazság viszonyáról? Amennyiben a *jelentés az igazság módszertani lehetősége*, és a tudomány az igazság keresése, vagyis a jelentés alkalmazása és kényszerekhez alkalmazkodó folyamatos módosítása, akkor a filozófia ebben az értelemben nyilván nem lehet tudomány. Ha a filozófia a jelentés tudománya lenne, azaz vizsgálati tárgyát a jelentés képezné, akkor a „jelentésről” kellene „igaz” mondatokat alkotnia. Azaz a jelentés jelentését kellene meghatároznia, és ezt kellene igazzá tennie, olyan kontextust és procedúrát rendelni hozzá, amely magában foglalná és kiválasztaná azokat a körülményeket, amelyekben a jelentés jelentését kimondó mondat igaz. Ezt a procedúrát azonban nem lehet megadni. Amikor ugyanis egy hipotetikus vagy előzetes jelentés azáltal kap tényleges jelentést, telik föl tartalommal, hogy igazoljuk, azaz racionális eszközökkel és operacionálisan megmutatjuk, hogy érvényes és igaz, akkor eredetileg éppen előzetes, hipotetikus jelentéssel rendelkezünk, valójában a jelentés formájával, továbbá előzetes és feltételezett, a jelentéshez kapcsolódó metodológiával – a jelentés maga az igazolási metodológia, vagy legalábbis a jelentés alapstruktúrájához tartozik ez a metodológia – és e metodológia *alkalmazása* segítségével kell feltöltenünk fogalmunk jelentését tartalommal. Egy metodológiát azonban mindig valamilyen ellenállás irányában kell kifejtenuünk. Az empirikus tudományok a kauzális fizikai világot kényszerítik saját metodológiai struktúráikba, és várják a kényszer alá helyezett világ válaszát. De a jelentés jelentésének meghatározásakor mi képezhetné az ellenállást? Éppen azt keressük, és annak kellene ellenállnia, amivel az ellenállást ki akarjuk váltani.

Nyilvánvalóan ugyanígy föltehetnénk a kérdést, hogy a jelentés jelentésének tudománya, egy további filozófia, nevezzük metafilozófiának, tudomány-e. De természetesen semmi értelme sincs így a végtelenségig folytatni a játékot.

Schlick az első lépésben „megálljt” kiált: a filozófia nem tudomány, nem a jelentés tudománya – ezáltal elkerüli a végtelenbe menő regresszust. Szerinte ugyanis ahhoz, hogy eljussunk a mondat jelentéséhez, túl kell lépnünk a mondaton, ki kell lépnünk a mondatok tartományából. Ugyanis nem remélhetjük, hogy a mondatok jelentését egy további mondattal megadhatnánk. Elveti tehát az igazság teljes kontextualizálását és a körkörös igazságfogalmat, miszerint a mondatok egymásra utalnak, referencia nélkül. Ha mindig egy más mondatra utalnánk, akkor egy soha véget nem érő utalássorozatba keverednénk, és elvileg ha minden lehetséges mondatot kimerítenénk (ami nyilvánvaló lehetetlenség), akkor pusztán ott tartanánk, hogy bizonyos mondatokat nem tudnánk további mondatokkal megmagyarázni.

A fogalmak tisztázása során Schlick szerint olyanokra bukkanunk, amiket nem tudunk továbbiakkal megmagyarázni. Ezek a fogalmak kimutatnak a nyelv világából. Ilyenek például a színek nevei, például *sárga*. A sárga színt képtelenek vagyunk teljes mértékben megmagyarázni. Ha valaki még soha nem látott sárga színt, és nincs is meg a lehetősége, hogy lásson, akkor abszolút képtelenek vagyunk elma-

gyarázni neki eme szó jelentését. Hasonlóan van az összes olyan szóval, amely tovább nem magyarázható.

Valamennyi definíciónknak demonstrációval, cselekvéssel, aktivitással kell végződnie. A szint nem lehet definiálni – rá kell mutatni, meg kell látni. Schlick a fogalmak meghatározásait olyan végső fogalmakra vezeti vissza, amelyek tovább nem definiálhatók, hanem csak rámutatás segítségével adható meg jelentésük. A szavak eredete nyelven kívüli aktivitásokban rejlik. „Bármely mondat jelentésének felfedezése végül is bizonyos aktusban, bizonyos közvetlen folyamatban történik, például mint a sárga megmutatásában; ezt nem lehet megadni egy mondatban. A filozófia mint a 'jelentés keresése' ennél fogva nem állhat mondatokból; nem lehet tudomány. A jelentés keresése következképpen nem más, mint a gondolkodási aktivitás (*mental activity*) egy fajtája” (*M. Schlick*, i. m. 50.).

Nincsenek tehát olyan filozófiai mondatok, amelyek megoldanák a specifikus filozófiai problémákat, a filozófia feladata, hogy minden problémának és megoldásainak jelentését keresse. A filozófia a jelentés kutatásának aktivitása. A filozófia Schlick szerint nem tudomány, hanem egy olyan gyakorlati tevékenység, amely minden tudományban folytonosan jelen van a fogalmak, tételek, eljárások értelmezése során.

Schlick szerint ezek a megállapítások megoldják a filozófia jövőjére vonatkozó kérdéseket is. A hagyományos filozófiai kérdések a pontosabb fogalmi elemzés során el fognak tűnni, mivel maguk a fogalmak nem értelmezhetők, azaz nem kapcsolhatók aktivitásokhoz. Szerinte a hagyományos filozófiai kérdések olyan jellegűek, mint például „a kék azonosabb, mint a zene?”. A fogalmi elemzéssel nem elminiálható mondatok pedig tudományos mondatok lesznek. Ezekkel kapcsolatban a filozófia feladata a fogalomtisztázás lesz, a mondatok jelentésének megállapítása. A mondatok igazságát azonban egyrészt a tudomány módszereivel lehet eldönteni, másrészt pedig a mindennapi élet talál módokat a mondatok jelentésével és igazságtartalmával való bánásra.

A filozófia Schlick szerint tehát mint aktivitás– és nem mint az igazság rendszere – a kijelentések jelentésével foglalkozik. A jelentés megalapozója bizonyos proceszuszok, az empirikus aktivitás, amely jelentést ad a legegyszerűbb fogalmaknak. A filozófia nem tudomány, nem tételek rendszere, hanem mondatok és fogalmak jelentésének vizsgálata, miközben azokat mentális aktivitásokra és ezekhez kapcsolódó empirikus tapasztalatokra vezeti vissza.

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951)

Gottlob Frege mellett Ludwig Wittgenstein volt döntő hatással a modern tudományfilozófia és analitikus filozófia kialakulására. *Logikai-filozófiai értekezés* (Tractatus logico-philosophicus)²⁹ című talányos és többféleképpen értelmezett művében a gondolkodás elemzését a nyelv elemzéseként fogja fel. A következőkben kísérletet teszek Wittgenstein ezen művének rövid bemutatására, elsősorban Nyíri Kristóf, *Ludwig Wittgenstein*,³⁰ Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*,³¹ Joachim Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*³² művére támaszkodva. A Tractatus elemzésében szorosan Stegmüllert követem, időnként mondatról mondatra parafrázálva, önálló értelmezést nem dolgozva ki. E fejezet eredetileg oktatási segédanyag volt, és Wittgenstein filozófiájának hazai megismertetését szolgálja, Stegmüller segítségével. Wittgenstein eredetileg mérnöknek készült, és műszaki tanulmányokat folytatott a berlini egyetemen Érdeklődése azonban a logika felé fordult, aminek tanulmányozása filozófiai problémák felvetéséhez vezette.

Wittgenstein két filozófiát dolgozott ki, amelyeket első és második filozófiának is szoktak esetében nevezni. Fiatalkori főműve a *Tractatus*, amelyben „első” filozófiáját fejti ki.

WITTGENSTEIN I.

28

A *Tractatus logico-philosophicus* című művet az első világháború alatt, önkéntes katonai szolgálata idejében írta.³³ 1918-ban egy hadifogolytáborból küldte el Bertrand Russellnek Angliába a kéziratot, ahol 1921-ben jelent meg.

A mű Frege és Russell olvasása nyomán keletkezett, sok esetben az általuk felvetett kérdéseket viszi tovább. Wittgenstein fogalomhasználata különbözik a tradicionális fogalomkezeléstől. Esetenként a tradíciótól különböző módon használ olyan fogalmakat, mint szubsztancia, dolog és világ.

A mű tartalmát Nyíri Kristóf a következőképpen foglalja össze: „A világot, amely körülmények fönnállása (ahol is a körülmények, mint ez az altételekből kiderül, egyszerű tárgyak *elemi* konfigurációi, összekapcsolódásai), a gondolat, vagyis az értelemmel bíró kijelentés, logikailag leképezi; az – elemi – körülményeknek *elemi kijelentések* felelnek meg, és minden más kijelentés elemi kijelentések igazságfüggvényeként adódik, azaz olyan módon, hogy az elemi kijelentések igazságértékéből, igaz-hamis voltak eloszlásából az összetett kijelentés igaz vagy hamis volta *levezethető*. Ez másképpen azt jelenti, hogy nemcsak az elemi kijelentések, de az összetett kijelentések is – tehát a *nyelv valamennyi kijelentése – pusztán tényeket képez le: másról, mint tényekről, a nyelv nem szólhat.*”³⁴

A mű hét főpontból és kiegészítő, magyarázó alpontokból áll. Az értekezés fő tételai a *Prototractatus* első lapjai alapján a következők:³⁵

1. A világ mindaz, aminek esete fönnforog.
- 1.1 A világ a tények, nem a dolgok összessége.

2. Aminek esete fönnforgott, a tény, nem más, mint körülmények fennállása.
- 2.1 A tényeket képekben fogjuk fel.
- 2.2 A képben és a leképezettben közös a leképezés logikai formája.
3. A tények logikai képe a gondolat.
- 3.1 A gondolat érzéki kifejezése a kijelentésjel.
- 3.2 A kijelentésjel és annak leképezésmódja alkotja a kijelentést.
4. A gondolat értelemmel bíró kijelentés.
- 4.1 A kijelentés a körülmények fennállását és fenn nem állását ábrázolja.
- 4.2 A kijelentés értelme nem más, mint a körülmények fennállásának és fenn nem állásának lehetőségeivel való megegyezése és meg nem egyezése.
- 4.3 Az elemi kijelentések igazságlehetőségei a körülmények fennállásának és fenn nem állásának lehetőségeit jelentik.
- 4.4 A kijelentés az elemi kijelentések igazságlehetőségeivel való megegyezés és meg nem egyezés kifejezése.
5. A kijelentés az elemi kijelentések igazságfüggvénye.
6. Az igazságfüggvény általános formája a következő:

$$|N(\overline{p_0}), \overline{a}, N(\overline{a})|$$

Stegmüller szerint az első két tézis az *ontológiai* alapokat adja meg (világ, tényállások, tények), a harmadik az *ismeretelméleté*, a negyedikben *nyelvanalízissel* foglalkozik, az ötödik és a hatodik rész a *nyelv belső struktúráját* tárgyalja, míg a hetedik tézis *transzcendentálfilozófiai* kitekintést tartalmaz. Ezzel szemben Nyíri Kristóf azt állítja, hogy Wittgenstein holisztikus nyelvszemlélete szerint – a nyelv egésze a világ egészének képe – a nyelv „nem szólhat [...] a világ *ontológiai* és a nyelv *logikai* szerkezetéről, hiszen mindez a leképezés formájához, nem a leképezett tényhez tartozik”.³⁶ Ha a nyelv nem is szólhat a világ ontológiájáról és a nyelv logikájáról, Wittgenstein műve mégis implikálhat egy ontológiát és logika egy felfogását. Ennek rövid rekonstrukciójában teljes mértékben Stegmüllert követem.

ONTOLÓGIA

A VILÁG

A *Tractatus* a következő módon kezdődik:

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist. (*A világ minden, ami az eset/ami fennáll.*)

1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. (*A világ a tények összessége, és nem a dolgoké.*)

1.11 Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind. (*A világ a tények által meghatározott és azáltal, hogy mind tények.*)

Feltehetjük a kérdést, milyen világról van itt szó? A „was der Fall ist” kifejezésben a „Fall” a *fallen*, az esik igéből képzett főnév, és a német nyelvben ugyanúgy, mint a magyar

„eset” szóban, megőrződik az „esik”, az esés igei tartalma, az, hogy valami valahogy oda került, ahol éppen van. A világ tehát valahogy éppen oda került, ahol van.

Ebben az éppen odaesett világban, ha körülnézünk, dolgokat látunk, és úgy vélhetnénk, hogy a dolgok összessége a világ. Wittgenstein azonban a világot tényekből állónak tartja. Látom a könyvet, az asztalt, az ablakot, a kék eget. Ezek dolgok. De *hogy* a könyv az asztalon fekszik, *hogy* a kék eget az ablakon keresztül látom, ezek tények. A világban mindig összefüggésben lévő dolgokat tapasztalunk. A világ összefüggő dolgokból, tényekből áll, és ez minden, ami a világ.

Amit tapasztalunk, azt bizonyos rendezettségben, viszonylatokban vesszük tudomásul. A világ, amelyről Wittgenstein beszél, valamilyen módon „rendezett”. Ezért mondhatja:

1.2 Die Welt zerfällt in Tatsachen. (*A világ tényekre esik szét.*)

Egészen pontosan a világ tényekbe esik, mintegy beléjük hullik (talán egy ősrobbanás eredményeként – tehetnénk hozzá), vagyis a világban a tények állnak fenn, e tényekben áll fenn, e tényekből áll össze a világ.

1.21 Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben. (*Egy valami az eset lehet, vagy nem lehet eset, és minden egyéb ugyanaz maradhat.*)

Minthogy a fizikai világban a dolgok egymással kauzális viszonyban vannak, Wittgenstein világa nyilvánvalóan nem a téridő világa. De erre már az 1.13-ban utal: „Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.” (*A tények a logikai térben a világ.*) A logikai tér nyilvánvalóan nem azonos az érzékek és a fizikai elméletek terével, hanem az a sokdimenziós tér, amely fogalmat a matematikában, elsősorban a matematikai analízisben használnak, és amelyet alkalmaznak például a fizikai kémiában, melynek egyik jelentős első tudósa Boltzmann volt. Nyíri Kristóf kimutatja, hogy a logikai tér fogalmának elgondolását Wittgenstein éppen Boltzmann-tól vette: „A statisztikus mechanika megalapozója, Ludwig Boltzmann, voltaképpen az általa olyannyira csodált Hertz szellemében járt el, amikor a fizikai rendszereknek, illetve azok elemeinek valamiféle *sokdimenziós teret* feleltetett meg, ahol is e tér minden egyes pontja az adott fizikai rendszer valamely állapotának – térbeli elhelyezkedésének, hőmérsékletének, nyomásának stb. – *képeként* fogható föl. S kézenfekvő, hogy a *Logikai-filozófiai értekezésben* Wittgenstein éppen a Boltzmann-féle sokdimenziós tér fogalmát általánosítja, mindön a lehetséges körülmények összessége által kifizített ún. ’logikai tér’-ről beszél.”³⁷

Wittgenstein azt állítja, hogy *az egész valóság a világ*:

2.063 Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.

A 2.06-ban azt mondja, hogy *a valóság a tényállások fennállása vagy nem fennállása*. (Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit.) Felmerül a kérdés, mi a dolog, a tény, a tényállás viszonya.

Wittgenstein 1919. augusztus 19-én a következőket írja Russellnek a tény és a tényállás különbségéről: „Ein Sachverhalt ist, was einem Elementarsatz entspricht, falls er wahr ist. Eine Tatsache ist, was dem logischen Produkt von Elementarsätzen entspricht, falls dieses Produkt wahr ist.” (*Egy tényállás az, ami megfelel egy elemi mondatnak, ha ez igaz. Egy tény az, ami megfelel az elemi mondatok logikai szorzatának – eredőjének –, ha ez az eredő igaz.*) Ezzel az állítással teljesen összhangban van Nyíri Kristóf fentebb idézett összefoglalója a mű fő mondanójáról.

Wittgenstein tehát a dolog, a tény és a tényállás viszonyának feltárását a nyelv szintjére tolja. Az elemi mondatok nem szokásos mondatok. Elemi mondatok tulajdonsága, hogy egymással nem tudnak ellentmondásba keveredni. 4.211 Ein Zeichen des Elementarsatzes ist es, dass kein Elementarsatz mit ihm in Widerspruch stehen kann. (*Az elemi mondatnak az a jegye, hogy nem állhat vele elemi mondat ellentmondásban.*) Ez egyrészt azt jelenti, hogy *nem tartalmaznak logikai elemeket*, hiszen akkor ellentmondásba keveredhetnének egymással. Továbbá részeik *nem lehetnek komplexek*, mivel akkor úgy is átalakíthatóak lennének, hogy levezetéssel ellentmondásra juthatnánk. A 4.22 alapján nem marad más, mint nevek: „Der Elementarsatz besteht aus Namen. Er ist ein Zusammenhang, eine Verkettung von Namen.” (*Az elemi mondat nevekből áll. Nevek összefüggése, összekapcsolása.*)

Az elemi mondatokban előforduló nevek: „Urzeichen” (ősjelek). 3.26 „Der Name ist durch keine Definition weiter zu zergliedern: er ist ein Urzeichen.” (*A név semmi definícióval sem osztható tovább: ősjel.*) Az ősjelek nem jelennek meg az írt vagy beszélt nyelvben közvetlenül. Funkciójuk csak a nyelvi jel használata során lesz felismerhető. Az ősjeleket a jelek elnyelik. 3.262 „Was in den Zeichen nicht zum Ausdruck kommt, das zeigt ihre Anwendung. Was die Zeichen verschlucken, das spricht ihre Anwendung aus.” (*Ami a jelekben nem jut kifejezésre, azt megmutatja alkalmazásuk. Amit a jelek elnyelnek, azt kifejezi alkalmazásuk.*) Továbbá 3.263 „Die Bedeutungen von Urzeichen können durch Erläuterungen erklärt werden. Erläuterungen sind Sätze, welche die Urzeichen enthalten. Sie können also nur verstanden werden, wenn die Bedeutungen dieser Zeichen bereits bekannt sind.” (*Az ősjelek jelentései megmagyarázhatók. Magyarázatok azok a mondatok, amelyek az ősjeleket tartalmazzák. Csak akkor érthetők, ha ezen jelek jelentései már ismertek.*)

Ez Wittgenstein egyik sokat vitatott kijelentése. Ahhoz, hogy megértsük, mit jelent egy ősjel, ezen jelek alkalmazását is ismernünk kell. Azaz ahhoz, hogy az ősjelek vonatkozásait megértsük, képesnek kell lennünk példamondatok segítségével felismerni, hogy mire vonatkoznak a jelek.

Fölmerülhet a kérdés, hogy milyen tárgyak azok, amelyekre az ősjelek vonatkoznak. Wittgenstein szerint ezek a tárgyak egyszerűek, szubsztanciát alkotnak, a világ szilárd formái, minden tényállás lehetőségét tartalmazzák. Ugyanakkor az értelmezők vitatják, hogy végül is milyen tulajdonságaik vannak ezeknek a tárgyaknak. Három felfogást lehet megkülönböztetni: (1) a tárgyakat valóságosnak kell gondolnunk, és fizikai vagy valamilyen más értelemben vett atomok, amelyek a maguk részéről változatlanok, míg összetételeik változhatnak; (2) a tárgyak a tapasztalat érzéki adatai vagy elemei; (3) a tárgyak jellege csak az azokat jelző kifejezések funkciójából érthető; önálló lényeg nem járul hozzájuk. A *Tractatus* tehát a tárgyfogalom három különböző értelmezését engedi meg.

Wittgenstein a fogalmakat nem tartalmuk szerint, hanem logikai természetük alapján különbözteti meg. Az ilyen *kategoriális* különbségek nyilvánvalók, ha összehasonlítjuk a tagadást, az egyedi dolgot vagy egy általános tulajdonságot. Az ilyen megkülönböztetés nem is történhet tartalmi meghatározás útján.

Az alapvető kategoriális megkülönböztetés a tények és a nem tények (*Tatsachen und Nichttatsachen*) közt van. A *Tractatus* 1. és 1.1. alapján a világ a tények kategóriái közé sorolandó:

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist. (A világ minden, ami az eset/ami fennáll.)

1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. (A világ a tények összessége, és nem a dolgoké.)

A világ nem atomi egységekből, dolgokból áll, azaz filozófiailag nem érdekes számunkra, hogy a világ dolgokból áll, hanem inkább az, hogy a világot komplexitásosok alkotják.

Stenius szerint³⁸ a *tapasztalatpszichológia* területéről vett példával illusztrálhatjuk, hogy mit akar itt Wittgenstein mondani. Eszerint a komplex tárgyak tapasztalata nem tapasztalt egyedi részek integrációja által jön létre, hanem az eredetileg differenciálatlan tapasztalati mező differenciálása és darabokra osztása által. Az egész mező kap struktúrát, mely egyedi részekre osztható, és így vizsgálható. Gondoljunk például egy lehetőleg egyszerű tapasztalati mezőre, amely néhány vonalból és körből vagy egyéb geometriai formából áll. Ez a mező akkor nyer számunkra struktúrát, és lesz bizonyos tapasztalati alakja, ha úgy fogjuk fel, mint ami különböző meghatározott tulajdonságú tárgyakból áll, amelyek meghatározott viszonyokban állnak egymással. De a mező struktúráját nem ezek a tárgyak és tulajdonságaik határozzák meg, hanem bizonyos tények (*Tatsachen*): azon tények, hogy az alak ezekből és ezekből a tárgyakból áll, hogy ezeknek a tárgyaknak ezek és ezek a tulajdonságaik. A tapasztalt alak ennek során nem azonosítható a tapasztalati mezővel; ugyanis az alakot csak akkor látjuk, miután a mezőt elláttuk struktúrával. A tapasztalt alak a dolgok kategóriájához (*Kategorie der Dinge*), a tapasztalati mező a tények kategóriájához (*Kategorie der Tatsachen*) tartozik.

Ezen analógia felhasználásával a tapasztalati mező (*Wahrnehmungsfeld*) az, amit Wittgenstein „világnak” nevez, ami a világ mint tény (die Welt als Tatsache). A tapasztalati alak pedig a világ mint dolog (die Welt als Ding). A világ mint tény egyedi tényekből (*Einzeltatsachen*) áll, ez pedig dolgokból és attribútumokból. Az egyedi dolog és az attribútum fogalma korrelatívak. Az egyedi dolog csak attribútumok horozójaként gondolható, és az attribútumok egyedi dolgokhoz járulnak. A világ mint dolog a világ mint tény által meghatározott struktúrán belül a legkomplexebb dolog. A világról való tudásunk nem dolgokról, hanem tényekről való tudás (*Wissen um Tatsachen*).

A tényeket (*Tatsachen*) meg kell különböztetni a tényállásoktól (*Sachverhalte*). A tény az, ami valóban fennáll. A tényállás viszont azt mutatja be, ami lehetséges, hogy fennálljon. A logikailag lehetséges mondat még csak tényállást mond ki. Ténnyé

akkor válik, ha valóban fennáll. („Lenin Caesar előtt élt” ugyan tényállás, azaz logikai lehetőség, de nem valóságos, azaz nem tény.) Az atomi tényállások (*atomare Sachverhalte*) nem oszthatók egyszerűbb tényállásokra, hanem dolgokra és attribútumokra esnek szét. A komplex tényállásokat (*komplexe Sachverhalte*) gyakran tényhelyzetnek (*Sachlage*) nevezi.

LOGIKAILAG LEHETSÉGES VILÁGOK

2.061 Die Sachverhalte sind von einander unabhängig. (*A tényállások egymástól függetlenek.*)

Ezzel a tétellel Wittgenstein nyilvánvalóan a logikai világról beszél. Azaz egy tényállás érvényessége teljesen független a többi tényállásától: az okság törvényét a logikailag lehetséges világokban nem veszi figyelembe. Wittgenstein bevezeti a *logikai tér* fogalmát. Ezt a fogalmat a következőképpen nyerjük: Először adott a valódi világ lehetőségek szerinti részletes leírása. Ebből a leírásból kidobjuk mindazokat a mondatokat, amelyek a leírás más részeitől függenek, azaz olyan *leírást* tekintünk, amely *teljes*, és amelyben valamennyi leírási *komponens* egymástól *független*. Ennek a térnek annyi *dimenziója* van, amennyi egymástól független komponense van a világ leírásának.

A különböző lehetséges világok úgy adódnak a ténylegesen adott világból, hogy az egyes leírási komponenseket másokkal helyettesítjük. Egy lehetséges világ egyértelműen meghatározott azáltal, hogy mindegyik atomi tényállást meghatározzuk a logikai tér minden dimenziójából. A valódi világ igaz leírása akkor van meg, ha a logikai tér minden dimenziója számára ebben a leírásban éppen az a komponens fordul elő, amely az adott dimenzióban egyetlen atomi tényállás fennállását állítja, és ez az atomi tényállás egy tény. Egy ilyen leírás megad mindent, ami fennáll, és mindent kizár, ami nem áll fenn.

A logikai tér egy és ugyanazon dimenziójához tartozó (végtelenül sok) atomi tényállás egymástól nem független, hanem egymással összeegyeztethetetlen. Ezért 2.061-et próbaképpen így lehetne megfogalmazni: a logikai tér különböző dimenzióihoz tartozó tényállások egymástól logikailag függetlenek, az egy és ugyanazon dimenzióhoz tartozók viszont logikailag kizárják egymást. *Egy ilyen következtetés azonban valószínűleg tévedés lenne.* Az itt leírt logikai tér hasonló, de nem teljesen ugyanaz, amit Wittgenstein tételezett. Azt feltételeztük, hogy a logikai tér minden dimenziójához több, végtelen egymással összeegyeztethetetlen tényállás tartozik. Ez azonban csak akkor érvényes, ha a használt kijelentések atomi tényállásokat írnak le. Ezt azonban Wittgenstein nem így feltételezte. Az eddig vizsgált logikai tér úgynevezett *logikai felszíni teret* alkot. Ez a felszíni tér redukálható egy *logikai fundamentális térre*, amelyet Stenius „igen-nem tér”-nek nevez. *Egy ilyen térben minden dimenzióban csak két tényállás lép fel, amely egymásnak ellentmondó.* Mivel egy állítás, hogy egy meghatározott tényállás fennáll, logikailag egyenértékű azzal az állítással, hogy a másik nem áll fenn, ezért minden dimenzióban a két tényállás egyikét mint atomi tényállást szabadon kiválaszthatjuk; a másik, amelyet negatív kijelentéssel írhatunk le, nem atomális. Ezt az atomi tényállást komplementer tényállásának nevezhetjük.

Egy ilyen logikai tér tételezése esetén Wittgenstein tézise, hogy atomi tényállások egymástól függetlenek, fenntartható; ugyanis különböző atomi tényállások most különböző dimenziókhoz tartoznak.

Az *igen-nem logikai fundamentális tér* egyik következménye, hogy a világnak tényként (*Welt als Tatsache*) való fogalma absztrakt, ugyanis a mindennapi beszéd azon mondatai, amelyeket „egyszerűeknek” neveznénk, és az általuk leírt „egyszerű” tényállások Wittgenstein szerint nem lehetnek egyszerűek vagy atomiak. Ha ezek lennének, akkor az előbbi típusú logikai teret kellene tételeznünk; ugyanis az általában egyszerűnek látszó tényállások nem függetlenek egymástól, hanem logikailag gyakran kizárják egymást.

A logikai felszíni tér alkalmazásával egy lehetséges világ azáltal meghatározott, hogy a logikai tér minden dimenziójából egy atomi tényállást választottunk ki. Most azonban az atomi tények – feltételezve megszámlálhatóságukat – sorba (S) állíthatók: S1, S2, S3... A valódi világ teljes leírása azáltal történik, hogy a fennálló tényállásokat az S-ek közül megadjuk, tehát valamennyi tény, és hogy ezenkívül kifejezetten hozzáfűzzük, hogy mind atomi tény. Ezzel a meghatározással az S további tagjait mint nem fennállókat kizárjuk, és ez annyit jelent, hogy mindezen tagokkal kapcsolatban a másik ugyanehhez a dimenzióhoz tartozó (nem atomi) tényállás áll fenn. Míg az első típusú logikai tér vonatkozásában a lehetséges világok osztálya a logikai tér egyes dimenzióiból való egyetlen tag kiválasztásából áll, a második típusú logikai tér alkalmazásánál a lehetséges világok osztálya azáltal adódik, hogy az S sor valamennyi tagját kettő – egymást kizáró és a sort kitevő – osztályba helyezzük: a fennálló és a fenn nem álló tényállásokéba.

Wittgenstein szerint a logikai tér *dimenzióinak száma végtelen*.

4.463 Die Tautologie lässt der Wirklichkeit den ganzen – unendlichen – logischen Raum. (*A tautológia átengedi a valóságnak az egész – végtelen – logikai teret.*)

Ezt az állítást érveléssel nem igazolja. Wittgenstein átveszi Hume nézetét, miszerint nincs szükségszerű kapcsolat aközött, ami két különböző időpontban van és történik. A különböző időponthoz tartozó atomi tényállások egymástól függetlenek, és ezért egymástól különböznek, még ha minden egyéb szempontból megegyeznének is. Ennek az a következménye, hogy minden időponthoz a logikai tér egy részterét rendeljük. A logikai térnek végtelennek kell lennie, mivel az időpontok száma végtelen. A logikai tér nem az, amiben a világ folyamatai lejátszódnak (fizikai tér), és nem is az, ami időben a világon keresztül mozog (mozgó koordináta-rendszer); sokkal inkább a logikai tér a különböző időpontokhoz tartozó logikai részterek absztrakt összessége.

Wittgenstein szerint minden értelmes mondat a lehetséges világok osztályát felosztja olyanokra, amelyekben a mondat igaz, és olyanokra, amelyekben a mondat hamis. A lehetséges világok első osztályát a mondat *logikai helyének* nevezi, ez a „játéktér, amelyet a mondat meghagy a tényeknek”:

4.463 Die Wahrheitsbedingungen bestimmen den Spielraum, der den Tatsachen durch den Satz gelassen wird. (*Az igazságfeltételek meghatározzák azt a játéktérrel, amelyet a mondat meghagy a tényeknek.*)

Ez a logikai játéktér a logikailag igaz kijelentések számára az egész logikai térrel egybeesik, míg a logikailag hamis kijelentések számára üres. A logikailag igaz mondatoknak, amelyek valamennyi lehetséges tényállással harmonizálnak, nincs leíró tartalmuk. Ezért mondhatja:

5.43 Alle Sätze der Logik sagen dasselbe. Nämlich nichts (*A logika minden mondata ugyanazt mondja. Nevezetesen semmit.*)

DOLOG, TÁRGY, SZUBSZTANCIA

A *Tractatus* könnyen félreérthető fogalmai a „dolog” (*Ding*), a „tárgy” (*Gegenstand*) és a „szubsztancia” (*Substanz*).

2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (*Sachen, Dingen*). (*A tényállás tárgyak [dolgo] összekapcsolása.*)

Eszerint a tényállás (*Sachverhalt*) a tárgyak kapcsolata, ahol a tárgy mint dolog értelmeződik, anélkül, hogy Wittgenstein figyelembe venné Kant klasszikus és széles körben elfogadott megkülönböztetését a két fogalom közt. Az egyedi dolgok összekapcsolása ugyanakkor még nem képezhet tényállást, mivel a tényálláshoz attribútum is kell. Nyilvánvaló tehát, hogy 2.01-ben Wittgenstein nem egyedi dologra utal. A dolog (*Ding*) mindaz a létező, ami nem tény (*Tatsache*). Az attribútumok (tulajdonságok, relációk) és az egyedi dolgok a dolgok kategóriáihoz tartoznak.

A dolog az, ami atomi tényállás (*atomarer Sachverhalt*) elemeként előfordulhat. Itt fejeződik ki a *Tractatus* kettős logikai atomizmusa: a világ mint tény (*die Welt als Tatsache*) logikailag atomi tényekből és olyanokból áll, amelyek a logikailag atomi tényekhez viszonyítva komplementerek. A világ mint dolog atomi dolgokra (egyedi dolgok és attribútumok) analizálható, azaz olyanokra, amelyek az atomi tényállásokban elemként léphetnek föl. Ha a világot megalapozó logikai teret logikai fundamentális térnek nevezzük, és ebben az atomi tényállásokat S sorozatban ábrázoljuk, akkor a logikailag atomi dolgok éppen azok az egyedi dolgok és attribútumok, amelyek a tényállásokban előfordulnak. Mindezek segítségével értelmezhetők a továbbiak.

2.02 Der Gegenstand ist einfach. (*A tárgy egyszerű.*)

2.021 Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein. (*A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. Ezért nem lehetnek összetettek.*)

A szubsztancia fogalmával Wittgenstein nem az arisztotelészi egyedi szubsztanciára utal, de nem is a kanti szubsztanciaelméletre vagy Spinoza világszubsztanciájára. Ezzel a fogalommal két értelemben is eltér a filozófiai tradíciótól. Egyrészt szubszt-

tanciája *elvontabb* a hagyományos fogalomnál, hiszen olyan heterogén entitásokat foglal magában, mint egyedi dolgok, tulajdonságok és relációk. Másrészt a szubsztancia *semmi sajátosat* nem jelent a világ mint tény számára (annak ellenére, hogy a „világ szubsztanciája” kifejezés ezt sejtetné). A tényállások összessége minden logikailag lehetséges világ alapszerkezetét képezi. Az *atomi dolgok – amelyek az S atomi tényállásokban előforduló elemek – minden lehetséges világban közősek*. Mivel ezek a tárgyak együtt a „világ szubsztanciáját” teszik ki, ezért a szubsztancia olyan, ami minden lehetséges világban közös.

Hogy minden lehetséges világ szubsztanciája közös, nem értelmezhető úgy, hogy az abban előforduló atomi egyedek valami örökkévalót jelenítenének meg. Ez ellenében állna azzal, hogy a különböző időpontokhoz tartozó atomi tényállások egymástól különbözőek. Az atomi egyedeket pillanattárgyaknak kell inkább tekinteni.

Az S sor által reprezentált logikai térből résztereket lehet izolálni. Ezen lehetőségekhez tartozik azon atomi tényállások kiválasztása, amelyekben egy bizonyos „dolog” előfordul. Ez a részter képezi az adott dolog lényegét, természetét vagy a logikai formát. Ha ismerjük ezt a részteret, akkor ismerjük ezen dolognak az atomi tényállásokban való valamennyi előfordulási lehetőségét. Ebből a logikai formából derül ki, hogy a dolog egyed, avagy egyhelyű vagy többhelyű attribútum.

Ha összefoglaljuk valamennyi atomi egyed és attribútum logikai formáját, úgy a szubsztancia formájához jutunk. Amennyiben ismerjük ezeket, úgy ismerjük a világ valamennyi helyi értékéhez tartozó individuumok és attribútumok számát. A szubsztancia formája tehát kijelöli annak kereteit, ami lehetőség szerint az eset (*Fall*); a világ belső struktúráját alkotja. A világ külső struktúrája ehhez képest különböző: az csak azzal adott, ami ténylegesen az eset (*tatsächlich der Fall ist*). Ahhoz, hogy ezt ismerjük, minden a sorban (S) előforduló atomi tényállásról tudni kell, hogy maga áll-e fenn, vagy a komplementer tényállás.

A Tractatus Stegmüller nyomán történt fölvázolása során feltételezzük, hogy az *atomi tények S sora*, valamint a világ szubsztanciája mindenkorra rögzített. Ez az előfeltételezés azonban nem kényszerítő. Amint egy tapasztalati mezőt különböző módon egyedi tényekre szétszedhetünk, ugyanígy *gondolható* lenne, hogy *a világ mint tény különböző módokon egyedi tényekre és végső elemekre lenne darabolható*. A tudományos világkép radikális változásai felfoghatók úgy, hogy egy ilyen tagozódás változásaiban jelennek meg. Egy ilyen felfogás Wittgenstein ontológiája valamennyi alapfogalmának relativizálását vonná maga után. Az atomi tényállások, a dolgok, a logikai tér, a világ szubsztanciája csak a világnak mint ténynek egy bizonyos vizsgálati módszeréhez viszonyítva viszonylagosak lennének. Hogy gondolkodt erről Wittgenstein? A *Tractatus* legtöbb mondata abszolút értelmezést sugall. De van néhány későbbi hely, amely az alapfogalmak relatív értelmezésével is harmonizál. A *Philosophische Untersuchung*ban Wittgenstein visszautasítja a *Tractatus* uralgó tendenciáját, miszerint e fogalmaknak abszolút értelmet adhatnánk. Ezzel azonban visszautasítja azt a gondolatot is, hogy a mondatokat logikailag pontosan analizálhatnánk, és hogy logikai ideális nyelvet alkothatnánk.

A MONDAT IZOMORFIAELMÉLETE ÉS A MEGISMERÉS

Wittgenstein a 2.1-ben kezd ismeretelmélettel foglalkozni.

2.1 Wir machen uns Bilder der Tatsachen.

(*A tényekről képeket csinálunk magunknak.*)

Ez a kép azonban nem a naiv vagy kritikai realizmus képe, amely gondolkodásunknak a valósággal való részleges vagy teljes megegyezését állítja. Wittgenstein képen inkább komplex absztrakt relációt ért, amely a matematikai leképezés fogalmához hasonlítható.

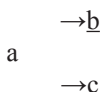
2.12 Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit. (*A kép a valóság modellje.*)

2.141 Das Bild ist eine Tatsache. (*A kép maga tény.*)

Azaz a kép nem pusztán dolog.

A képteória megértéséhez Stegmüller segítségével tekintsük, hogy egy komplex tény miként analizálható egyszerűbb tényállásokká, és miként jön létre a tény képe. 1. Legyen három „dolog” három személy, „a”, „b” és „c”, továbbá egy apreláció, „A” és zenei képesség „Z”. (Három dolog, egy reláció, egy képesség.) 2. A tény három egyedi tényre osztható: „a”, „b”-nek és „c”-nek apja, továbbá „b” zeneileg tehetséges. Ezáltal megállapítottuk eme tény *külső struktúráját*. (A külső struktúra egyedi tényekből áll: „aAb”, „aAc”, „Zb”.) 3. A *belső struktúra* azáltal adott, ha megadjuk a részt vevő elemek számát és kategóriáit: három egyed és két attribútum (az egyik egyértékű, a másik kétértékű). (Belső struktúra: három individuum, két attribútum.) A tényről való képpel szembeni minimális követelmény, hogy ugyanaz legyen a belső struktúrája, mint a leképezendő tényé. Azaz ugyanolyan számú és kategóriájú elemnek kell a képen megjelenniük, mint a tényben: három individuumnak, egy kétértékű relációnak és egy tulajdonságnak.

A képi ábrázoláshoz vehetünk három betűt: „a”, „b” és „c” a személyekre, az apakapcsolathoz nyilat és a zenei adottsághoz aláhúzást. Az azonos belső struktúra a kép létrejöttének feltétele, és ennek kölcsönösen egyértelmű egymáshoz rendeltet kell biztosítania. Ezáltal természetesen a hozzárendelés módja még nem megállapított: nincs kizárva, hogy a képnek más legyen a külső struktúrája, mint az eredetinek. Például aláhúzhatjuk azokat a betűket is, amelyek zeneileg nem tehetséges személyeket jelölnek, és hasonlókat. Ha viszont a külső struktúra is megegyezik, akkor *izomorfizmusról* beszélünk.



Két tény (F1 és F2) ilyen jellegű izomorfizmusához tehát két dolog szükséges: 1. megfordíthatóan egyértelmű hozzárendelésnek kell lennie F1 és F2 kategóriáisan megegyező elemei közt; 2. következésképp megfordíthatóan egyértelmű hozzárende-

lésnek kell lennie F1 és F2 egyszerű tényállásai közt úgy, hogy F1-ben egy tényállás éppen akkor áll fenn, ha a hozzárendelés vagy megfeleltetés (*Zuordnung*) alapján a megfelelő tényállás F2-ben létezik.

Amennyiben ily módon izomorf tények adóttak, akkor az egyiket a másik izomorf képe nék foghatjuk fel. A hozzárendelést interpretációnak is nevezhetjük. Az interpretációs szabályok az előbbi példában lehetnek például, hogy a személyekhez betűket rendelünk, az apakapcsolathoz nyilat és a zenei tehetséghez aláhúzást.

Az izomorfíához azonban több kell, hiszen az egymáshoz rendelt tényektől elvárjuk, hogy kategoriálisan azonos elemeket kapcsoljanak össze. Azonban a nyíl és az apakapcsolat kategoriálisan nem azonos elemek, hiszen az egyik egy individuális dolog (nyíl a papíron), a másik pedig kétértékű attribútum. A kategoriális azonosság létrehozásához a nyíl helyett a *nyíl által való összekapcsoltság kétértékű relációját kell venni*. (Ugyanígy a többi elemnél.) A nyíl ily módon jele a kétértékű attribútumnak. Diagramunk ily módon az eredeti tény izomorf képe lesz. A diagram tehát nem egy alak, amely öt individuális tárgyból áll: három betű, nyíl és aláhúzás, hanem *maga is tény*, amely individuális tárgykból (három betű) és attribútumokból áll. A diagram az eredeti ténynek csak azáltal képe, hogy maga is tény képez.

Ha a példában szereplő tényt G-nek, a diagramot pedig D-nek nevezzük, akkor G és D nem úgy adóttak számunkra, hogy az izomorfíát egyszerűen megállapíthatnánk. A közvetlenül nem adótt G-ről D-n keresztül az interpretációs szabályok használatával tudunk meg valamit. Itt különbözik a matematikai és a filozófiai leképezés. A matematikai esetben D és G teljesen egyenértékűek, önkényes, hogy melyiket tekintjük a másik képe nék.

Ebben az összefüggésben nevezi Wittgenstein a képet ténynek (2.141). Képről akkor beszélhetünk, ha a belső struktúra azonossága fennáll, azaz a kép és az eredeti közt kategoriális azonosság áll fenn (1. feltétel). Izomorfíának azonban nem kell fennállnia. Amennyiben izomorfia is fennáll (2. feltétel), akkor Wittgenstein *igaz képről* beszél, egyébként hamis képről. Maga a leképező kapcsolat (*abbildende Beziehung*), az interpretációs szabály, a kép része:

2.1513 Nach dieser Auffassung gehört also zum Bilde auch noch die abbildende Beziehung, die es zum Bild macht. (*E felfogás szerint tehát a képhez tartozik még a leképező viszony, amely ezt képpé teszi.*)

A kép és az eredeti belső vagy kategoriális struktúra azonosságát Wittgenstein a leképezés formájának nevezi:

2.17 Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist eine Form der Abbildung. (*Ahhoz, hogy saját módján – helyesen vagy hamisan – leképezhesse, a képnek a valósággal közös leképezési formával kell rendelkeznie.*)

A kép ismeretelméleti funkcióját az adja, hogy az eredeti tény tárgyait oly módon összekapcsolva mutatja be, amint ezt annak külső struktúrája mutatja.

Mindez azonban nem garantálja, hogy egy ilyen kombináció az eredetiben valóban megvan, még akkor sem, ha tudjuk, hogy az 1. feltétel teljesül, és a képnek ugyanaz a kategoriális struktúrája, mint az eredetinek:

2.224 Aus dem Bild allein ist nicht zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist. *(Pusztán a képből nem lehet felismerni, hogy igaz vagy hamis.)*

Wittgenstein *visszautasítja a szintetikus apriorizmust*. Ezen álláspont hibája szerinte az, hogy tévesen a kép és az eredeti belső struktúrájának azonossága alapján a külső struktúra azonosságára következtet. Egy ilyen következtetés azonban Wittgenstein szerint indokolhatatlan. Ezért mondja:

2.225 Ein a priori wahres Bild gibt es nicht. *(A priori igaz kép nem létezik.)*

Wittgenstein tehát a kategoriálisan azonos elemek közt egyértelmű megfelelést (Korrespondenz) tételez. A képi naturalizmus viszont tartalmi hasonlóságot vagy azonosságot kíván meg a valóság és a kép közt (ilyen részben a fotográfia). Egy igaz kép egy tényt (*Tatsache*) mutat be, míg egy hamis kép nem tényt, hanem egy lehetséges tényállást (*Sachverhalt*), ami lehetne tény, ha megvalósulna. A lehetséges tényállás létmódja tehát a képben való bemutathatósága.

Wittgenstein szerint csak az általa kifejlesztett képelemélet szerint lehet megérteni a mondatok értelmét.

4.01 Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. *(A mondat a valóság képe.)*

Magyarázatul bevezeti a komplex és az egyszerű mondatok fogalmát. Komplexek azok a mondatok, ahol logikai kifejezések, mint „nem”, „és” stb. előfordulnak. Egyszerűek azok, amelyek dolgokhoz tulajdonságokat rendelnek, vagy dolgok közti kapcsolatokat állapítanak meg. A következőkben a közvetlenül megérthető egyszerű mondatokkal foglalkozunk.

Egyszerű mondat például „János nagyobb, mint Péter.” Ez a mondat így jelölhető: „aRb”, ezt Wittgenstein mondatjelnek (*Satzzeichen*) nevezi. Ahhoz, hogy ez mondat legyen, az előbb felsorolt feltételeknek teljesülniük kell. (A mondatnak ténynek kell lennie, és ugyanazon belső struktúrájának kell lennie, mint a leképezett ténynek – azaz egyértelmű leképezésnek kell lennie a mondat elemei és a leképezett tényállás kategoriálisan azonos elemei közt.) Mint a diagram értelmezésénél a nyílviszonylatot és az aláhúzás-tulajdonságot kellett venni, így itt „a” és „b” betűk megfelelnek a két individuumnak. Az interpretációs szabály az „a” névhez Jánost rendeli, a „b”-hez Pétert mint individuumot. Általánosan: az interpretációs szabály *jelölésszabály* (*Bezeichnungsregel*), amely egy névhez hozzárendeli a maga nevezettjét. A „nagyobb, mint” viszonyhoz ugyanakkor nem lehet az „R” szimbólumot rendelni; ekkor ugyanis lerombolnánk a kép és az eredeti kategoriális struktúrájának azonosságát, amely Wittgenstein szerint feltétlenül szükséges ahhoz, hogy egy tényállás képeről beszélhessünk. A mondatban leírt tényben előforduló kétértékű relációnak sokkal inkább egy másik kétértékű relációnak kell megfelelnie: *Ez éppen az a reláció, amely két*

individuális tárgy közt – amelyek mondatok esetében nevek – éppen akkor áll fönn, ha az egyik balra, a másik jobbra van írva az „R” szimbólumhoz képest. Ez a reláció az „R”-reláció (megfelel a diagrampéldában a nyíl-relációnak). Általánosan ilyen esetben egy mondatjel logikai attribútumáról beszélhetünk.

Most felül kell vizsgálni azt a korábbi állítást, hogy az „aRb” kifejezés a mondat jele. A mondat jele nem forma, hanem tény. Ez a tény az előbbi esetben azáltal jön létre, hogy az a logikai attribútum, amelyet „R”-relációnak neveztünk, bizonyos szimbólumokra nyer alkalmazást: a két betű „a” és „b”, az „R” szimbólum csak látható jel ezen logikai attribútum számára. A mondatjel tehát nem „aRb”, hanem a tény, hogy „a” balra és „b” jobbra áll „R”-től. Ha „neveknek” nevezzük a mondatjel azon elemeit, amelyek az eredeti elemeit „képviselek”, akkor az attribútumok nevei nem lehetnek szimbólumok, hanem maguknak is attribútumkarakterűeknek kell lenniük. Példánkban a „nagyobb, mint” reláció neve nem „R”, hanem „R”-reláció. A jelölési szabály azt mondja ebben az esetben, hogy az „R”-relációnak meg kell felelnie a „nagyobb, mint” relációnak.

A tényként felfogott és minden eleme számára interpretációs szabállyal rendelkező mondatjel képezi az értelmes mondatot. Ez annak a képe, amit leír, feltéve, hogy először is tudjuk, hogy miként lehet a papíron lévő szimbolikus kifejezést analízálni, és másodszer ismerjük minden részt vevő név interpretációs szabályát. Ekkor le tudjuk a mondatjel külső struktúrájából olvasni – azaz egy meghatározott tényből, amelyhez bizonyos vizuális és akusztikus benyomások által jutottunk –, hogy mit ábrázol ez a mondatjel; másképp kifejezve: le tudjuk olvasni a mondatjeltől annak deskriptív tartalmát. Ezt a tartalmat tarthatjuk a mondat értelmének:

4.022 Der Satz zeigt seinen Sinn. Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, daß es sich so verhält. (A mondat megmutatja értelmét. A mondat megmutatja, hogy alakul a helyzet, ha igaz. És megmondja, hogy így alakul.)

A nyelv fő funkciója nem pusztán a tárgyak megnevezése. Ha ismerem egy kép elemeit és az elemek interpretációs szabályait, azzal még nem tudom automatikusan, hogy miként kell ezt a „képmzőt” mint tényt vizsgálni. Csak ha ezt tudom, vagyok képes a kép külső struktúráját ismerni, és tudom belőle a leképezett tényállás struktúráját leolvasni. Egy képként működő mondatjel esetében a képelemek az abban előforduló nevek, és az interpretációs szabályok ezen nevek szemantikus jelölő szabályai. Ha mindezt ismerem, még nem tudom, hogy miként kell a mondatjelet mint tényt analízálni. Csak ha ezt megkaptam, akkor lehet a mondat számomra egy kép, amelynek külső struktúrája egy tényállás struktúráját tükrözi vissza. Ezért állítja Wittgenstein,

4.027 Es liegt im Wesen des Satzes, daß er uns einen neuen Sinn mitteilen kann. (A mondat lényegében rejlik, hogy számunkra új értelmet tud közölni.)

Az „új értelem” a mondat leíró tartalma, amelyet annak külső struktúrájából olvassunk le. Ez az értelem még nem adott a mondatban előforduló nevek jelentésével – amennyire a D diagram „értelme” nem adott a D-ben előforduló öt darab elem interp-

retációk szabályával –, miként ezt a nyelv névelmélete feltételezi. *A mondatot a Tractatus alapján nem lehet névként vagy valami névhez hasonlóként felfogni.*

Egy mondat nem szükségszerűen egy tény izomorf képe; egy értelmes mondat viszont minden esetben egy *lehetséges* tényállás izomorf képe. Ha feltételezzük, hogy tény: János nagyobb, mint Péter, úgy a tényként felfogott mondatjel „aRb” (amelyben nem az „R” szimbólum, hanem az „R”-reláció fordul elő) annak izomorf képe; „bRa” viszont a meg nem valósult tényállás izomorf képe lenne, hogy Péter nagyobb, mint János. A „bRa” egy feltételezett tény képe, de ezen ténynek nem izomorf képe. Ebből azt az érdekes következtetést vonhatjuk le, hogy Wittgenstein számára a mondat igazsága csak a kép és az eredeti izomorfijának speciális esete, míg a hamis mondat egy nem izomorf képe a leírt ténynek (de izomorf egy lehetséges tényállással).

A mondatjelentés leképezési elmélete független a *Tractatus* ontológiai koncepciójától. Wittgenstein azonban a kettőt összekapcsolja. Elméletének bemutatása során Stegmüller alapján egyszerű mondatokat választottunk kiindulásul. Ezen a mindennapi nyelv egyszerű mondatait értettük. Wittgenstein ezzel szemben elemi mondaton az atomi tényállás nyelvi korrelátumát érti (vagyis az S sor egy elemét, ahol S1, S2, ... az atomi tényállások sora). Analóg módon a nevek nem bizonyos tapasztalati tárgyak jelei, hanem atomi „dolgokéi” (individuumok, attribútumok), amelyek ilyen tényállásokban előfordulnak. Mint már láttuk, a mindennapi nyelv egyszerű mondatai nem atomi tényállásokat írnak le. Tehát nyelvünk egyszerű mondatai, valamint az, amit mi szokásosan „név”-nek nevezünk, Wittgenstein számára nem elemi mondatok vagy nevek.

Itt van az egyik motívuma annak, hogy Wittgenstein *logikai ideális nyelvről beszél*: ez olyan nyelv lenne, amelynek nevei a „világ szubsztanciájához” tartozó atomi individuumokat és attribútumokat jelölnek, és amelyek *elemi mondatai* az S atomi tényállásait írják le, azaz képezik le. Ebben az összefüggésben két dolog kiemelendő: 1. Az ideális nyelv elve *ontológiai* koncepción nyugszik; ez a nyelv képezi, úgymond, a világ mint tény atomi struktúrájának lingvisztikai tükörképét (ugyanakkor ez a felfogás a logikai pozitivistákkal ellentétben nem azon a gondolaton alapul, hogy a mindennapi nyelv bizonytalanságai miatt egy pontosabbal helyettesítendő); 2. ha az ontológiai koncepciókat feladjuk, akkor összeomlik a logikailag pontos ideális nyelv követelése is; a mondatjelentés leképezési elmélete azonban mindettől érintetlen marad.

KOMPLEX MONDATOK ÉRTELME

A leképezési elmélet közvetlenül csak elemi mondatokra alkalmazható. Az igazságfunkciók elméletének feladata, hogy ezt az elméletet logikailag komplex mondatokra is alkalmazza. Wittgenstein találta ki az „igazságtábla-módszert”, amely azóta a matematikai logika alapeljárása lett arra, hogy komplex kijelentések jelentésére alakítsunk ki elméletet.

A logikailag összetett kijelentések (negációk, konjunkciók) nem komplex tényállások képei. A logikai szimbólumokat Wittgenstein élesen elkülöníti a nevektől vagy helyettesítő szimbólumoktól.

4.0312 Mein Grundgedanke ist, daß die 'logischen Konstanten' nicht vertreten. Daß sich die *Logik* der Tatsachen nicht vertreten läßt. (*Alapgonddolatom, hogy a 'logikai konstansok' nem képviselnek. A tények logikáját nem lehet képviselni.*)

Olyan kifejezések, mint „nem”, „és” stb. nem nevek sem közvetlen (mint fent „a” és „b”), sem közvetett értelemben („R”).

Tekintsük ismét a D diagramot („a” atyja „b”-nek és „c”-nek, „b” zeneileg tehetséges – ezt a tényt G-nek nevezzük). Az „x atyja y-nak” így rövidíthető: „xAy”, „x muzikális”: Mx. a negáció jele (–), az „és”-é (.). Hogy azt a *komplex tényt adekvát és teljes módon leírjuk*, nem lenne elég, „aAb.aAc.Mb”. A mondatnak nem lenne szabad semmiféle releváns attribútummal és semelyik individuummal kapcsolatban kétséget hagynia; ezért explicite meg kellene mondani, hogy mely attribútumok mely individuumokra nem érvényesek. A teljes leírásnak tehát ilyen tagokat kellene tartalmaznia: „–Ma”, „–bAc”.

A wittgensteini képfogalom alapján ezek a mondatok nem lehetnek a tények képei. Először is nem lenne megfordítható egyértelmű egymáshoz rendelés a kép és az eredeti elemei közt. Például a D diagramban az „a” betű ugyanúgy csak egyszer fordul elő, mint az eredetiben a jelölt személy egyszer fordul elő. A tényt leíró komplex mondatban viszont „a” háromszor fordulna elő. Másodszor ebben a mondatban „–” és „.” jelek vannak, amelyeknek a G-hez izomorf D-ben nincs megfelelőjük. *A negációnak pl. nem felel meg semmi a valóságban.* Funkcióját sokkal inkább így lehetne megmagyarázni: Az „Ma” egyszerű mondat kép egy korábbi értelemben, azaz egy lehetséges tényállás képe, hogy „a” muzikálisan tehetséges. Ez a tényállás viszont nem áll fenn; a mondat tehát hamis kép. A komplex mondatban az „Ma” előtt álló *negációs jel* kiemeli, hogy hamis képről van szó.

Egy komplex kifejezés tehát csak közvetett értelemben tekinthető a leírt tényállás képének. Egy komplex kifejezés transzformálható képpé és a transzformációnak megadhatók a pontos szabályai. Esetünkben az „aAb.aAc.–bAa.–cAa.–bAc.–cAb.–Ma.Mb.–Mc” mondat D-be való transzformálásáról lenne szó. Ehhez a következő követelményeket támasztjuk: 1. A kialakítandó képben a több „a” eggyel helyettesítendő. 2. A nem negált (.)-tagoknak a kép részeinek kell megfelelniük. 3. A negált (.)-tagoknak nem felel meg semmi a képen. Ezért a képen nincs szükség negációs jelre. 4. A (.)-jelnek sem felel meg a képen saját elem.

Az éppen vázolt eljárás elvileg bármilyen kijelentésre átvihető, amelyek tetszőleges sok logikai konstans tartalmaznak, mint például „nem”, „és”, „vagy” stb. A matematikai logikában meg lehet ugyanis mutatni, hogy minden ilyen kijelentés logikailag egyenértékű *diszjunktív normálformára* alakítható át, azaz olyan mondatra, amelynek tagjai „vagy” kapcsolattal vannak összekapcsolva, ahol minden „vagy” komponens negált vagy nem negált elemi mondatok konjunkciójából áll. Minden komplex kijelentés alternatív képek rendszerévé transzformálható. Mindezek a képek egy lehetséges tényállást képviselnek, amely a mondatot igazáá teszi, azaz a mondat igaz, ha csak ezen tényállások között egy tény van. De hogy alternatív képekről van szó, nem lehet magát a tényt megmutatni képben.

Általános mondatok esetében, mint „létezik” (*es gibt*), vagy „valamennyi”, azonban nehézségek lépnek föl, ha ezt az eljárást alkalmazzuk. Wittgenstein erre nem utal; a *Tractatus* idejében nem foglalkozik a végtelen problémájával. Az aktuális végtelen feltételezése számára problémamentesnek tűnt. Ha elfogadjuk ezt a beállítódást, akkor a „létezik”-et végtelen sok komponensből álló diszjunkcióként és a „valamennyi”-t végtelen tagból álló konjunkcióként kell fölfogni. A mondatjelentés leképezési elmélete számára ebből az a konzekvencia származik, hogy egy tetszőlegesen komplex kijelentés, amely kvantorokat is tartalmaz, rendszeren csak végtelen sok alternatív képből álló rendszerbe transzformálható, melynek során ezek a képek a maguk részéről végtelen sok egyedi tényből állnak.

TRANSZCENDENTÁLFILOZÓFIAI KITEKINTÉS

Stegmüller szerint a *Tractatus* olyan filozófiai pozícióba torkollik, amely lényegében fedésben van Kant transzcendentális idealizmusával. Bizonyos jelek cáfolni látszanak ezt a tézist. 1. Wittgenstein számára ontológiai koncepció jelenti a további vizsgálatok alapját, míg Kant szerint megengedhetetlen az ontológiai alapvetés. 2. A mondatjelentés leképezési elmélete csak egy realista felfogásba tűnik beilleszthetőnek, azonban nem egy olyanba, ahol a megismert reális világ legalább részben a megismerő szubjektum produktuma. 3. A kauzalitás kérdésében Hume pozícióját fogadja el, és nem Kantét. 4. Wittgenstein visszautasítja a szintetikus apriorizmust.

Stegmüller tézise, hogy *Wittgenstein Kant transzcendentális idealizmusát az ész szintjéről a nyelv szintjére transzformálta.*

Wittgenstein kantianizmusának megértéséhez a „mutatni” (*Zeigen*) ige különböző wittgensteini használatát kell figyelembe vennünk. 4.022-ben azt állítja, hogy a mondat értelmét azáltal foghatjuk föl, hogy azt az általa leírt tényállás izomorf képének tekintjük. A mondat *megmutatja* értelmét. Azaz *a mondat külső struktúrájából leolvashatjuk a leírt tényállás külső struktúráját.* Ezt nevezzük a külső mutatásnak, *mutat(k).*

Ettől különbözik egy másik, a *Tractatus*ban fellelhető teória, amelyet *ontológiai leképezési elméletnek* is neveznek. Eszerint *megfelelőség áll fenn a nyelv belső struktúrája és a valóság belső struktúrája közt.* Ezért mondja Wittgenstein:

4.1212 Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden. (*Ami megmutatható, az nem mondható.*)

Ez a belső mutatás, *mutat(b).*

Az, hogy a mondat mutat(b), annak feltétele, hogy képről beszélhetünk: a kép és az eredeti belső kategoriális egységéről. Csak ha ezt a feltételt teljesítettük, akkor képes a kép külső struktúrája segítségével az eredetit leképezni. Miért nem tudja egy mondat azt megmutatni(b), amit leír, megmutat(k)? Mivel minden leírás már feltételezi, hogy a leírt tény komponensei ugyanazokkal a kategoriális és belső struktúrával rendelkeznek, mint a kérdéses mondat, amely leír. Ezért a mondat soha nem tudja megmutatni(b), amit mond.

Itt lesz érthető a *dolgok és tények* közti wittgensteini különbségtevés: ez a különbség a valóság belső struktúráját érinti, és ezért ezt *nem lehet kimondani*, hanem csak meg lehet mutatni(b). Ezt a különbséget meg kell tanulni „látni”. Ez a helyzet valamennyi ontológiai kijelentéssel, azaz mindazzal, amely a valóság formáját vagy belső struktúráját akarja kimondani: *ezek a kijelentések kivétel nélkül értelmetlenek, mivel valami olyant próbálnak kimondani, amit nem lehet mondani, hanem csak meg lehet mutatni*.

A metafizika értelmetlensége a logikai pozitivizmusban az epirikus értelmi kritérium következménye, és ezért *relatív tétel*. Wittgenstein tétele viszont *abszolút*. Azon a különbségen alapul, ami a kép külső struktúrájával bemutat és ama hasonlóság közt, aminek a kép és az eredeti közt már eleve fönn kell állnia, hogy a kép képként funkcionálhasson.

Wittgenstein célja hasonló Kantéhoz: az *elméleti ész határait meghatározni*. Kant számára a teoretikus ész határait az a tapasztalati valóság jelöli ki, amely nem ön maga, hanem amelyet úgy tapasztalunk meg, hogy a tapasztalást a szubjektum és az objektum együtt konstituálják.

Wittgenstein elveti a szintetikus apriorizmust, és így a logikai és az elméleti lehetőség közt megszűnik a határ: az elméleti kutatás tárgya minden gondolható lehet. Wittgenstein számára a gondolat a valóság logikai képe. Az gondolható, ami képpel bemutatható, és ez az, ami leírható egy nyelvvel. Az értelmes teoretizálás határait ezáltal az képezi, amit logikailag tökéletes nyelven leírhatunk. Kant transzcendentális analízisét a nyelv logikai analízisével kell helyettesíteni. Wittgenstein számára is létezik a *tapasztalat a priori formája*, amelynek meg kell előznie a tapasztalati tartalmakat: ez a *valóság belső struktúrája*, amely a nyelvben megmutatja(b) magát, amelyet azonban nem lehet leírni.

Kant transzcendentális szubjektuma a tér és idő kategóriájában a szemlélő és az ész kategóriáival gondolkodó szubjektum. Wittgenstein transzcendentális szubjektuma az, amelyik megérti a logikailag pontos nyelvet.

5.6 *Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*. (Nyelvem határai világom határait jelentik.)

Itt nem a személyes énről van szó, hanem arról a transzcendentális szubjektumról, amelynek nyelve a lehetséges világok logikai terét meghatározza.

Az értelmes teoretizálás határain túl Kant számára nem semmi van: a metafizikai kérdésekről lehet tartalmilag *beszélni*, de nem lehet azokat *bizonyítani*. Wittgenstein számára a metafizikai kijelentések nem problematikus vagy bizonyíthatatlan gondolatokat fejeznek ki (mint Kantnál), hanem azok semmiféle gondolatot nem fejeznek ki; értelmetlen nyelvi képződmények. A tapasztalható és a tapasztalhatatlan közti határ egybeesik az értelmes és értelmetlen közti határral. A Kant számára elméletileg megoldhatatlan problémákat Wittgenstein szerint még csak meg sem lehet értelmesen fogalmazni. Az értelmesen feltehető kérdés mindjárt meg is válaszolható, rejtély nincs.

6.5 Das Rätsel gibt es nicht. (*A rejtély nem létezik.*)

Ugyanakkor az értelmes teória határán túl nem semmi van, hanem a kimondhatatlan, ami megmutatja magát, és ami misztikus.

6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische. (*Mindenesetre létezik kimondhatatlan. Megmutatkozik, ez a misztikus.*)

Ez a harmadik mutató, amely misztikus tapasztalat, mutató(m). Ami Wittgenstein számára megmutatkozik(m), az analóg azzal, ami Kant számára csak mint a gyakorlati ész posztulátuma adott.

Mi a helyzet viszont Wittgenstein saját mondataival? Wittgenstein levonta a következtetést, hogy ő arról próbál beszélni, amiről azt állítja, hogy nem beszélhetünk, mert nem mutatja magát(k), hanem csak belsőleg vagy misztikusan mutatkozhat. Wittgenstein ezért állítja, hogy a *Tractatus* mondatai maguk értelmetlenek.

A filozófiai mondatok értelmetlensége természetesen nem azok értéktelenségét jelenti. Ha a filozófiát *tevékenységként* fogjuk föl, akkor megvilágító és magyarázó funkció járulhat kijelentéseihez.

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (*Mondataim azáltal magyaráznak, hogy az, aki engem megért, azokat értelmetlenként ismeri föl, amenynyiben segítségükkel – rajtuk – túllépett. (Úgymond, el kell vetnie a létrát, miután felmászott.) Túl kell lépnie ezeken a mondatokon, és akkor látja helyesen a világot.*)

45

7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. (*Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.*)

A filozófia mint *tan* többé nem képviselhető. A filozófiai kérdésekről hallgatni kell.

Wittgenstein filozófiája a misztikus irányába mehetett volna tovább, például az egzisztencia olyan megvilágosodása (*Existenzerhellung*) felé, mint Jaspers filozófiája. Ő azonban más irányban haladt. Az életproblémákat a filozófia nem érinti. Wittgenstein a *Tractatus* megírása után hosszabb időre felhagyott a filozófiával. Népiskolai tanítóként, kertészként működött. 1929-ben Cambridge-be ment, újra filozófiával foglalkozni. Ekkor alakul ki, amit Wittgenstein II. filozófiájának nevezhetünk.

A BÉCSI KÖR

A bécsi kör empirista és empirikus filozófiát képviselt. Ez az empirizmus azonban nem egyszerű szenzualizmus, azaz nem csupán a közvetlen tapasztalatokat tartják igaznak, hanem feltételezik, hogy az empirikus tapasztalatokat valamilyen módon strukturálnunk, rendszerezniük kell. Tehát az empirizmust összekapcsolják a logikával.

A metafizika a felvilágosodás során általános gyanúba keveredett, és a kritika rendszerezett kifejtését Kant adta. Bár Kant után számos filozófus próbálkozott metafizikai rendszer fölépítésével (például Hegel), de a königsbergi filozófus óta nyilvánvalóan nem lehetett többé oly módon metafizikai filozófiát művelni, mint előtte. Bár korántsem lett mindenki kantianus, Kant egyszer és mindenkorra megszüntette a naiv és közvetlen „metafizikálás” lehetőségét. Más szóval: Kant után nem lehet olyan metafizika, amely megkerülhetné az ismeretelméleti problematikát.

A bécsi körre mindenféle *metafizika radikális tagadása* jellemző. Ez számukra azonban nemcsak érzékfeletti tárgyak létének tagadását jelenti, hanem kétségbe vonják, hogy bármiféle a priori úton kijelentéseket tehetnénk a valóságról, vagy akár a priori érvényes normatív tételeket állíthatnánk föl. Azaz úgy tartják, *lehetetlen a világról és a valóságról a tiszta gondolkodás által biztos ismereteket szerezni*. Biztos ismereteknek csak azokat tekinthetjük, amelyek kiállják az empiria próbáját.

Ez azonban megkérdőjelezi a filozófia „tudományok feletti” pozícióját, ami azt jelentette, hogy a filozófia minden tudás összefoglalója és megalapozója. Hiszen az empiristák szerint a tudáshoz kizárólag a tapasztaláson keresztül vezet az út. A filozófusoknak nem marad más feladatuk, mint az empiria természetével, az empiriának a logikához és a gondolkodáshoz való kapcsolatával, a megismerés sajátágaival és a tudomány rendszerezési gondoljaival való foglalkozás. A filozófia tehát többé nem a valós világgal foglalkozik, nem a létező dolgok létének alapját, „megalapozását” keresi, hanem pusztán a dolgok megismerésének sajátágaival foglalkozik. A filozófia fő iránya a 20. század első felében az ismeret- és tudományelmélet lesz.

A 20. századi empiristák különös gondot fordítanak a *nyelvanálízisre*. Úgy vélik, hogy a metafizikai problémák jelentős része kiküszöbölhető, ha kimutatjuk, hogy azok szavak, fogalmak helytelen értelmezéséből erednek, ha rámutatunk, hogy adott esetben grammatikai formák „ontologizálásáról” van szó, azaz a nyelv struktúrájából és használati módjából hibásan következtetünk a valóság szerkezetére. A *mindennapi nyelv* analitikus vizsgálatát *Wittgenstein* indította el. Véleménye szerint a használt nyelv tudatos analízisével kiszűrhetjük azokat a nyelvi elemeket, amelyek félrevezetően a metafizika irányába visznek bennünket. Más felfogások szerint a mindennapi nyelv túlságosan sok metafizikai és tradicionális hordalékot (előfeltevést, implikációt stb.) tartalmaz ahhoz, hogy filozófiai céljainkra alkalmas lenne – azaz a wittgensteini program nem vihető végbe. Ezért célszerű lenne *mesterséges nyelveket* kialakítani, amelyek „tiszták” a mindennapi nyelvvel szemben. Ennek a koncepciónak egyik úttörője *Carnap*. A számítógépek és a mesterséges intelligencia technikai fejlesztésével kapcsolatban különösen is jelentőssé vált a formalizált nyelvek problémája. Egyrészt kérdésként merült fel,

hogy milyen formalizált nyelv ír le legjobban egy adott valóságtartományt, másrészt, hogy mi a formális nyelv kapcsolata a valósággal, illetve azzal a hétköznapi nyelvvel, amelyet a formalizált nyelv éppen meg akar haladni.

A nyelvanalízissel szorosan összefügg a *logikai analízis*, amely egyrészt új logikai módszerek keresését jelenti, másrészt a logika szerepének vizsgálatát a filozófiában és a tudományban. Az empiria számunkra azonnal és egyben „elgondolt” empiria: a tapasztalás elválaszthatatlan a hozzá kapcsolódó logikus gondolkodástól. A logikai módszerek kutatása a számítógépek elterjedésével fellendült, hiszen könnyebben és gyorsabban lehetett logikai vizsgálatokat végezni. Meg kell jegyeznünk, hogy bár a nyelvanalízis és a logika módszerét főleg az anti-metafizikusok használják, valójában ez a két metódus önmagában még nem anti-metafizikus. Bármiféle filozófiai iskola és felfogás fölhasználhatja mind a logika, mind a nyelvanalízis módszereit – mint ahogy ezt a legújabb analitikus metafizikák virágzása bizonyítja.

Az empiricisztikus irány további lényeges előfeltevése az *interszubjektív felülvizsgálhatóság*. A filozófiai tételek és rendszerek nem lehetnek csupán néhány gondolkodó által megértett ezoterikus találmányok. A filozófiai kijelentéseknek érthetőnek, közölhetőnek és felülvizsgálhatónak kell lenniük; azaz bárki számára elvileg bármikor ellenőrizhetőnek. Az interszubjektivitás feltétele szerintük a logikus gondolkodás, amely a tapasztalatra támaszkodik. Ezzel a felfogással az empiristák azt szorgalmazzák, hogy a filozófusok ne foglalkozzanak látszatproblémákkal, hanem csupán olyan kérdésekkel, amelyek mindenki számára hozzáférhetők, és gyakorlati, empirikus relevanciával bírnak. Ha ugyanis valaminek nincs köze mindennapi gyakorlatunkhoz (gondolkodásunkhoz és tapasztalatainkhoz), akkor az fölösleges.

A század első felének legjelentősebb empirista iskolája a *bécsi kör* volt, amely korszakának első felében – az 1938-as Anschlussig, azaz Ausztriának Németországhoz való csatolásáig – Bécsben tevékenykedett. Az analitikus filozófia mind a mai napig nagyrészt a bécsi kör programjának folytatójaként fogható fel. A bécsi kör eredetileg agresszíven és polemikusan lépett föl mindenféle metafizikai kérdéssel kapcsolatban. A későbbi fejlődés során azonban alaktani metamorfózisok után igen gyakran visszatértek a hagyományos metafizikai kérdések.

A MODERN EMPIRIZMUS KIALAKULÁSA

Már Descartes, majd pedig a felvilágosodás filozófusai felfigyeltek arra, hogy a természettudományok robbanásszerű fejlődését nem kíséri a filozófia fejlődése. Kant kifejezetten hivatkozik is arra, hogy éppen ez a különbség hívta föl figyelmét, hogy a filozófiával, pontosabban a metafizikával valami baj van. A metafizika egy helyben jár, miközben állandó harcok terepe. Úgy vélte, hogy mivel a hibás metafizikák „előállítója” az emberi ész, ezért a legfontosabb feladat e hiba forrását, az emberi elmét megvizsgálni. Azért is lényeges ez a vizsgálat, az emberi elme a „legmagasabb rendű” emberi képesség, és ennek primer terméke éppen a filozófia.³⁹ Bár Kant is kétségbe vonta szisztematikus metafizikai ismeretek lehetőségét, nem kételkedett a szintetikus a priori ítéletek létében, és tételezett egy formális metafizikát – amennyiben transzcendentális módszertanát annak tekintjük.

A 20. század első felének bécsi empiristái számára a nagy kérdés hasonló volt, mint Kant kiinduló problémája, tudniillik a tudományok fejlődése, melyet a filozófia egy helyben topogása kísér. A matematikában, a természettudományokban, sőt a történettudományokban is egyértelmű fejlődés állapítható meg. (Később, a 20. század hatvanas éveitől aztán egyre többen vonják majd kétségbe azt is, hogy a tudományok fejlődnek, például Kuhn és Hübner. Kuhn szerint az időben egymásra következő tudományos paradigmák összehasonlíthatatlanok, inkommenzurábilisak, ily módon fejlődésről, azaz jobbulásról sem beszélhetünk. Hübner pedig azt próbálja igazolni, hogy a tudományos tudás strukturálisan nem különbözik a mítoszoktól.) A filozófiában viszont, annak ellenére, hogy a problémákat és a kérdéseket a filozófia fogalmazta meg a legkorábban, nincs semmiféle előrehaladás. Míg a matematika tételei logikai módszerekkel, a tudományok kijelentései pedig empirikus és logikai úton *ellenőrizhetők*, addig a filozófiáé nem. Egyrészt a filozófia nem tiszta logika, hiszen a valóságról akar valamit kijelenteni. Másrészt nem is empiria, hiszen tételei nem használhatók bizonyos események előre megjósolására, mint például a tudomány törvényei. Míg az egyes tudományágak bizonyos törvényeket kollektíve és közösen elfogadott módszerekkel felülvizsgálhatnak, és jövőbeli eseményeket megjósolhatnak, addig a filozófiában erre nincs lehetőség. Ezért úgy tűnik, igen nehéz különbséget tenni a pusztá fantáziaképek és a valódi filozófiai kijelentések közt, nem beszélve arról, hogy különböző filozófiai iskolák sok esetben egymás elméleteit (a másokét) fantáziaképeknek tartják.

Ilyen háttér mellett a 20. századi empirizmus *radikálisan elvet mindenféle metafizikát*, és nem is hajlandó a metafizikai iskolák közti vitákba bekapcsolódni. Tudatosan nem tételez metafizikai világot, és kijelenti, hogy a metafizikai fogalmak nem is jelentenek semmit, hiszen ezeknek a fogalmaknak nem lehet *interszubjektív módon felülvizsgálható* jelentést adni. A tudományos fogalmak jellemzője, hogy megadható, milyen konkrét empirikus módszerekkel vizsgálható felül a fogalom és az implikált törvényszerűség (például tömeg, vérnyomás stb.). Ezzel szemben a metafizikák ilyen interszubjektív kritériumokat nem tudnak megadni. Olyan kifejezések, mint lét, szabadság stb., nem vizsgálhatók felül interszubjektíve, így nem is jelentenek semmit. Ugyanakkor a tudományos kijelentések sem mindig véglegesen bizonyított törvények. Ezek lehetnek hipotézisek is, amelyek egyelőre sem nem cáfolhatók, sem nem igazolhatók; a fő tulajdonságuk, hogy vagy kijelölik azokat az elvi lehetőségeket, ahogy felülvizsgálhatók, vagy legalábbis olyan tulajdonságúak, hogy adott esetben empirikus vagy logikai úton cáfolhatók. Eredetileg a bécsi kör filozófiáját *logikai pozitívizmus*nak nevezték, később azonban a „közvetlenül adott tapasztalati dolgok” problematikussága miatt elvetették ezt az elnevezést. Ma ezt az irányt inkább *logikai empiricizmus*nak vagy *analitikus filozófiának* nevezik. A tudományos kijelentéseknek logikailag koherenseknek kell lenniük, és tapasztalati megfigyelésekre kell visszavezethetőeknek lenniük. A bécsi kör a filozófiától is ezt várja.

Az interszubjektív felülvizsgálhatóság kísérője az *interszubjektív kommunikálhatóság*. Azaz csak olyan tételeket tekinthetünk tudományosaknak, amelyek közölhetők is, azaz olyan fogalmakkal írhatók le, amelyeket mindenki megérthet. A megérthetőségnek éppen az említett interszubjektív felülvizsgálhatóság a feltétele. A metafizikai fogalmak kudarcot vallanak, mivel elvileg sem tehetők mindenki számára érthetővé.

A kommunikálhatóság igénye (amely szintén az empirizmus szerves része) vezet a kommunikáció médiuma, a nyelv vizsgálatához, a *nyelvanalízishez*. *Wittgenstein* elsősorban a *mindennapi* nyelvet vizsgálta, hogy kimutassa, szerkezete és fogalmai arra vezetnek a gondolkodást, hogy metafizikai entitásokat tételezzon. *Carnap* ezzel szemben a mindennapi nyelv pontatlan jelentésére, a fogalmak hiányos definiáltságára hivatkozva *mesterséges nyelv* megteremtésében látta a nyelv tudományosságának biztosíthatóságát.

A BÉCSI KÖR KEZDETEI

E. Mach és R. Avenarius radikális *immanenciapozitivizmust* képviseltek (M. Schlick), melynek alapelve, hogy a tudomány szorítkozzon annak lehetőleg pontos és gazdaságos leírására, ami *közvetlenül adott*. A közvetlenül adott dolgok azonban nem egyszerűek, hanem *különböző részekből*, színekből, felületekből, formákból, hangzásokból, illatokból stb. állnak. A tudomány feladata ezen összetevők felismerése, és a részek közti kapcsolatok olyan feltárása, amely megindokolja az adott összetett tárgy megjelenését. A fizika feltárja a testek közti kapcsolatokat, a pszichológia pedig a különböző lélekállapotok (jókedv, érzékelés, indulat stb.) közti összefüggéseket vizsgálja. A fizikai test a részek összege, az emberi én pedig a pszichológiai megnyilvánulások összegzett eredményeként fogható fel.

Mint már Schlick felismerte, ezen nézetekkel szemben súlyos ellenvetések tehetők. Ugyanis a dolgok nem közvetlen adottságok, de nem is közvetlen összetettségek, hanem megismerésükhöz más, esetleg *jelen nem levő dolgokat*, entitásokat is fel kell tételeznünk. Például egy embert közvetlenül vizsgálva nem találkozunk időbeli történetével, nem ismerjük föl, hogy ez az ember született, öregszik, családjá, érzelmei, érzelmeinek története, stb. Másrészt a vizsgált tárgyak nemcsak közvetlenül jelen nem levő adottságok által meghatározottak, de azok az elemek, amelyekből állnak, nem állapíthatók meg egyértelműen. Hogy egy erdőt milyennek látok, attól függ, honnan nézem. Más, ha hajnalban, mint ha délben. Más, ha télen, mint ha nyáron. Más, ha egyetlen fa eltakarja az erdőt, és megint egészen más, ha repülőről nézem. Nyilvánvaló tehát, hogy az immanenciapozitivizmus a tapasztalás szerves részét kitevő tényezőkre nem figyel, mint például a *tapasztaló perspektívájára* vagy a tapasztalást lehetővé tevő, *közvetlenül jelen nem levő dolgokra*.

Schlick felismeri ezeket a nehézségeket, és hangsúlyozza, hogy a megismerés (*Erkenntnis*) fogalmát élesen meg kell különböztetni az átélés (*Erleben*) és a szemlélet (*Anschaung*) fogalmaitól. Míg az átélés és a szemlélet során közvetlenül a tárgyakkal van dolgunk, addig a megismerés sokkal összetettebb folyamat. Egy tárgyat láthatunk. De megismerni nem közvetlenül a tárgyat ismerjük meg, hanem a tárgyat *mint valamit* – azaz a megismerő függetlenedik a közvetlen szemléleti perspektívától, továbbá a tárgy létéhez és mibenlétéhez szükséges jelen nem levő dolgokat is tételezi. A megismerés nem kéttagú reláció (megismerő és megismert), hanem háromtagú, amelyben a megismerő alany, a megismert tárgy vesz részt, továbbá az, amiként a tárgyat megismerjük. A megismerést a látás analógiájára elgondolni Schlick szerint hibás, mivel így nem tudunk különbséget tenni a közvetlen meglátás és a dolog mivoltának módszeres megismerése közt. A valamit valamiként megismerés annyit

jelent, hogy meglátok benne egy olyan tulajdonságkomplexumot, amely alapján azt a valamit mindig éppen akként – és nem másként – ismerem fel. Például az embert bizonyos tulajdonságkomplexumok alapján ismerem fel az utcán, és általában nem tévesztem össze egy kóborló kutyaival. Az „ember” tehát gyűjtőfogalma annak, ami alapján felismerem az embert mint embert. A tudományok esetében különösen nagy szerepe van ezen gyűjtőfogalmak pontos meghatározásának; a *tudományos fogalmak* ugyanis éppen nagyobb *pontosságuk és meghatározottságuk* által különböznek a mindennapi fogalmaktól. Schlick szerint a *fogalmak a tárgyfajták jelei*, míg az *ítéletek a tények* – azaz a tárgyak közti kapcsolatok – *jelei*. Magának az igazságfogalomnak is szigorú kritériumot adhatunk: *az ítéletek akkor igazak, ha egyértelműen tényekhez vannak hozzárendelve*. Ha ez nem áll fenn, akkor hamis az ítélet. Az igazság ugyanakkor szükséges, de nem elégséges feltétele a megismerésnek. Ha a világ valamennyi tényállásához egyértelmű jelet rendelnénk, akkor a világ jelszerű megkettőzésével ugyan igaz rendszert kapnánk, de nem beszélhetnénk megismerésről. Megismerésről akkor van szó, ha minimális fogalomkészlettel maximálisan leírhatjuk a világot. Azaz: ha bizonyos fogalmak több egyszerű tényállást írnak le, tehát bizonyos absztrakciós szinten vannak.

Schlick szerint látszatprobléma, hogy megismeréskor csak a jelenségeket vagy magukat a dolgokat ismerjük meg. Kant szerint a teoretikus megismerés számára csak a jelenségek világa nyitott, de a dolgokat magukat, hogy mik is azok tulajdonképpen, soha nem ismerhetjük meg. Ez a felfogás Kant transzcendentális filozófiájából ered, miszerint az elméleti megismerés feltétele az érzékelés, és ez utóbbi, akár csak a teória, már olyan döntően meghatározott a megismerő szubjektum megismerési apparátusa által, hogy valójában csak a szubjektum és a külső világ által közösen konstituált ismeretekre tehetünk szert, de soha nem tudhatjuk meg, hogy mi a dolog önmagában. Schlick viszont úgy véli a tapasztalati világ megismerésével adott számunkra maguknak a dolgoknak a megismerése.

Carnap szerint Schlick tartalmi beszédmodot használ, azaz tényleges dolgokról, a világban való összefüggésekről beszél. Ebben hasonlít a hagyományos filozófiákhoz. Carnap úgy véli, az ilyen *tartalmi nyelven megfogalmazott ismeretelméletet fel kell váltania egy olyannak, amely formális nyelven van megfogalmazva*. Azaz pusztán kifejezések, mondatok jelentésével, a definíció problémáival, hipotézisek, tételek megalkotásának kérdéseivel, az igazolás vagy falszifikáció problémáival kell foglalkoznia. A tartalmi jellegű ismeret- és tudományelméleti megfogalmazások formalizálásával eliminálhatjuk azokat a tradicionális metafizikai kötődéseket, amelyeket ezek a fogalmak magukkal hordoznak.

A KIJELENTÉS ÉRTELME

Vitatható, hogy izolált szavakhoz bármiféle jelentést lehetne kapcsolni. Általában kijelentések, mondatok, állítások igazságtartalmát, értelmét szokták keresni. Hiszen egyetlen szó – például „ember” – jelentése nagyon sokrétű lehet attól függően, hogy „milyen értelemben” gondoljuk. A lexikonok az egyes szavak, fogalmak jelentéslehetőségeit próbálják körüljárni. Ugyanakkor izolált szavak nem tekinthetők igaznak vagy

hamisnak, hiszen egy szó kiejtésével még semmit nem állítunk. Sem azt, hogy a szó által jelzett dolog létezik, milyen módon létezik, illetve milyen tulajdonságai vannak.

A mondatok jelentésének empirista kritériumát *Wittgenstein* úgy fogalmazta meg, hogy *azoknak a mondatoknak van jelentésük, amelyekhez igazolási módszert tudunk rendelni*. Bárki tehet egy állítást. Ha ez más emberek számára nem érthető, akkor fölösleges az illetőt megkérni, hogy „magyarázza” meg, mivel lehetséges, hogy ugyanolyan érthetetlen módon teszi azt, mint amilyen első kijelentése volt. Az egyetlen interszubjektív, fölülbíráható út az, ha a kijelentés verifikációjára kérdezzünk. Az *empirikus értelmi kritérium* így hangzik tehát: A kijelentés igazolhatósága szükséges és elégséges feltétele annak, hogy azt empirikusan értelmesnek tekinthessük. Csak olyan mondatok tekinthetők értelmesnek, amelyekhez verifikációs lehetőség kapcsolódik. Minden egyéb mondatot mint *látszólagos mondatot* el kell vetnünk.

A metafizikai kijelentések nem teljesítik az empirikus értelmi kritérium feltételeit, ezért értelmetleneknek kell azokat tekintenünk. Carnap két csoportba osztotta ezeket az értelmetlen kijelentéseket. Az első csoportba azok a mondatok tartoznak, amelyeknél a kijelentés ugyan szintaktikusan korrekt, ám értelmetlen szavakat tartalmaz. Olyan szavakat tehát, amelyekhez semmiféle empirikus igazolást nem tudunk rendelni. Ilyenek például az olyan szavak, mint „szabadság”, „abszolút”, „Isten”, „semmi”.

Carnap példákat hoz, mint például a „babig” szó. Valaki a világot úgy osztja föl, hogy a dolgok vagy babigok, vagy nem azok. A kérdésünkre, hogy miként tudja eldönteni, hogy valami babig-e, vagy sem, azt válaszolja, nem tudja, mivel a babighoz semmiféle empirikus kritérium nem tartozik. Nem jobb a helyzet „Isten” fogalmával sem. A mítoszokban, ahol az istenek bizonyos helyeken laknak, és a természet jelenségeiben (villámlás, eső stb.) fejezik ki magukat, még lehet empirikus jegyeket az istenségekhez rendelni. Ezzel szemben a letisztult metafizikákban semmiféle empirikus igazolási kritériumot nem lehet ehhez a fogalomhoz rendelni; itt „Isten” teljesen tapasztalatmentes, transzcendens entitásként jelenik meg. Ugyanakkor Carnap nem ateista álláspontot hirdet. Az ateista álláspont szerint ugyanis annak a mondatnak a tagadásáról van szó, hogy „Isten létezik”. Ezzel szemben az empirikus értelmi kritérium alapján itt nincs is mondatról szó, hiszen nem adható meg a tapasztalatra támaszkodó verifikációs kritérium. Azaz Carnap kritériuma szerint az „Isten létezik” kijelentés nem is mondat, és így nem lehet akként kezelni, sem állítani, sem tagadni nem lehet. Az ateista álláspont az empirikus értelmi kritérium szerint ugyanolyan értelmetlen, mint a teista.

Az értelmetlen kijelentések másik osztályát azok a mondatok képezik, amelyek ugyan önmagukban értelmes kifejezésekből állnak, de összakapcsolásuk nem felel meg a szintaktikus szabályoknak. Ilyen például: „Kádár János páratlan szám.” Itt két, önmagában jelentő nevet, illetve kifejezést szintaktikailag helytelenül kapcsolunk össze. A metafizikában Carnap szerint ilyen közvetlen hibák nem fordulnak elő, de az egész metafizikai rendszert tekintve szintaktikai strukturális hibák léphetnek föl például olyan fogalmak téves használata és jelentéseltolódása miatt, mint „van”, „semmi” vagy „lét”.

Carnap megmutatta, hogy az értelmi kritérium alapján a legkülönbözőbb episztemológiai kérdések látszatproblémaként lepleződnek le. Ilyen szerinte például a *külvilág realitásának problémája*. A *realista* álláspont szerint a *külvilág* olyan, ami-

lyennek mi megismerjük. A *szolipszista* felfogás szerint viszont a világ csak érzeteink összessége, de az, amit érzeteink segítségével megtudunk, nem a külvilágról ad nekünk számot, hanem csak saját tapasztalókéességünkről, belső érzékelőrendszerünkről vagy esetleg fantáziánkról. Carnap szerint mindkét álláspont értelmetlen és metafizikus. Tekintsünk például két alpinistát, akik egyenként a fenti különböző felfogást vallják. Mindkettő megmászik egy nagy hegyet, és visszatérve teljesen meggyezik a hegyről, a tájról való leírásuk. Mindez empirikusan egy harmadik és sokadik hegymászó által ellenőrizhető. Mindeme leírás után az egyik azt mondja, a hegy tényleg *ott* van, míg a másik saját érzetei és gondolkodása termékének tartja. Carnap szerint itt a két hegymászó metafizikussá válik, és empirikusan eldönthetetlen, tehát értelmetlen mondatokat mondanak. Mind a realizmus, mind a szolipszizmus – mint empirikusan tehát interszubjektíve igazolhatatlan felfogások – metafizikus és értelmetlen Carnap szerint.

Ha viszont a metafizikai tételek értelmetlenek, miért teremtenek az emberek mindig újra metafizikai rendszereket? Carnap szerint az ember nemcsak tudós, de művész és vallásos is. A metafizikusok nem látják be eme tudástípusok közti különbségeket, és vágyaikban ugyan művészek vagy fokozott vallásos érzületűek, de ezt valamilyen fogalmi nyelven akarják kifejezni. A metafizikusok a maguk erős életérzésével terhelik meg a fogalmi és tudományos nyelvezetet, ahelyett, hogy műalkotásokat hoznának létre, vagy vallásos tevékenységet folytatnának. A metafizika Carnap szerint ilyen módon egy életérzés nem megfelelő kifejeződése.

Mi a helyzet viszont azokkal a bizonyos nagy problémákkal, az „örök talányokkal”, amelyek megfejtését éppen bizonyos metafizikák tűzték ki célul? Carnap rendszerében világos a válasz: mint tudományos kérdések egyáltalán nem léteznek. A tudományos feladat ugyanis az, hogy mondatokat formulázzunk, és empirikus kritériumok alapján eldöntsük, hogy igazak-e, vagy sem. Ha az empirikus kritériumok nem tudják eldönteni egy mondat igazságtartalmát, akkor a mondat értelmetlen, és a hozzá tartozó probléma látszatprobléma. Sok filozófus nem látja ezt, Carnap szerint azért, mert összekeverik az elméleti problémákat a gyakorlati életproblémákkal. Nem szabad azt hinnünk, hogy az elméleti kérdések megoldásával megoldanánk a gyakorlati életproblémákat is. Ha minden értelmes kérdésre választ találnánk is, életünk „megoldásáért” még vajmi keveset tennénk. Az életproblémákat magában az életben és nem a tudományban kell megoldanunk. A halál problémája Carnap szerint például egyáltalán nem filozófiai, hanem biológiai probléma. Ami az egyes ember problémáját ezzel kapcsolatban jelenti, azzal a gyakorlati életben kell foglalkozni. Semmiféle tudomány nem segít ilyen kérdésekben.

A korai Carnap itt bemutatott empirikus értelmi kritériuma azonban túl szűknek bizonyult. Ezt maga Carnap is belátta, és további munkásságában erőfeszítéseket tett felfogása kitágítására. Ennek tárgyalása előtt azonban röviden át kell tekintenünk, hogy mi történt mindeközben az empirikus filozófiában.

Carnap művében, a *Der logische Aufbau der Welt*ben rendszeresen kifejti a tudományos megismerésről vallott felfogását. A tudomány szerinte fogalmakból és kijelentésekből áll, amelyeknek az adott tudományon belül rendszerezett összefüggésben kell lenniük. A kijelentések rendszerezett felépítése axiomatikusan történik, míg a fogalmaknak alapfogalmakra kell visszavezethetőknek lenniük. A tudomány művelői elsősorban kijelentések, hipotézisek, törvények megfogalmazásával, igazolásával vagy falszifikációjával foglalkoznak. Carnap ezért a másik feladatot vállalta magára, és megpróbálta a fogalmak alapfogalmakra való visszavezethetőségét megvizsgálni.

A logikában és a matematikában már történtek kísérletek, hogy a teljes fogalomkészletet szisztematikusan néhány alapfogalomból építsék föl, így Frege, Russell és Whitehead. Carnap ugyanezt az empirikus fogalmak számára próbálta megcsinálni. Nem egyetlen empirikus tudománnyal foglalkozott, hanem valamennyi empirikus fogalmat egyetlen rendszeres levezethetőségi összefüggésrendszerbe akarta vinni. Carnap többször is hangsúlyozta, hogy itt inkább rendszervázlatról, mint egy végső, definitív rendszerről van szó.

Az empirizmus alapelve szerint a rendszer alapját úgy kell megválasztani, hogy a definiálatlan alapfogalmak közvetlenül megmutatható entitásokra, tehát például élményszerű adottságokra vonatkozzanak. Minthogy csak az önmagunk által átélt, de nem az idegen élmény tételezhető közvetlenül adottnak, Carnap individuálpaszichikai alapot választ, amely a szubjektum tudatos élményeit tartalmazza. Ezt az eljárást ő „módszertani szolipszizmusnak” nevezte. (Nem tévesztendő össze a metafizikai szolipszizmussal, amelyet Carnap elutasít.) Az individuálpaszichikai bázis ugyanakkor olyan kiindulópont, amely a rendszeren kívülről jön. Hiszen ha egyedi pszichikai *alapadottságokból* kiindulva akarunk rendszert fölépíteni, akkor ott az *én*, akinek az élményére hivatkozunk, a rendszerben csak egy jóval összetettebb, tehát magasabb szinten jelentkezik.

A bázis pontos megállapítása két összetevőt tételez: az *alapelemek* és az *alaprelációk* megválasztását. A rendszer alapelemei nem diszkrét érzékeléselemek, mint Machnál, hanem *elemi élmények*, *Elementarerlebnisse*, azaz az egyetlen pillanatban átélt szétválaszthatatlan összesség. Ezzel akarja Carnap a Mach ellen felhozott vádat, a pszichikai atomizmus vádját elkerülni. A rendszer egyetlen alaprelációja a *hasonlóságra való emlékezés*, *Ähnlichkeitserinnerung*, azaz két különböző időpontban tapasztalt elemi élmény közti hasonlósági kapcsolat.

Az alapkapsolat fontos funkciója akkor lesz nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy az elemi élmények szétszedhetetlen egységekként értelmeztettek, úgy, hogy ezen élménytotalitások analízise logikailag ki van zárva. Az egyetlen, amit róluk ki lehet jelenteni, az, hogy hasonlóan további elemi élményekhez. Ily módon lehet az elemi élmények hasonlósági köreit megalkotni, amely valójában azon kvalitásokat pótolja, amelyeket nem lehet az élményekből izolálni. Ezt a szintetikus eljárást, amely valójában ugyanazt nyújtja, mint egy analízis, kvázianalízisnek – *Quasianalyse* – nevezi Carnap.

Carnap a maga rendszerét az *empirikus fogalmak konstitúciós rendszerének* nevezi. Valamennyi reális fogalmat ezekből az alapfogalmakból kell létrehozni. Egy fogalmat (X) más fogalmakból konstituálni annyit jelent, hogy általános szabály alapján

minden olyan kijelentést, amelyben az adott fogalom (X) előfordul, a többi fogalommal is kifejezünk úgy, hogy a többi fogalomból több szerepel, mint ha az adott X fogalmat is használtuk volna. Az ilyen szabályt *konstitucionális definíciónak* nevezzük. Carnap tervében arra törekedett, hogy valamennyi tudományos (empirikus) fogalmat úgy konstituálja, hogy azok visszavezethetők legyenek a hasonlósági relációra. Később maga Carnap kétségbe vonta projektjének kivihetőségét, de nem tagadhatjuk azt a hatalmas gondolati teljesítményt, amely ezzel a tervvel együtt járt. Hiszen azt vizsgálta a legnagyobb fogalmi világossággal, hogy miként lehetséges az empirikus fogalmakat definiálni, miként lehet belőlük egységes rendszert fölépíteni. Locke és Hume óta az empirikus filozófusok mindig úgy vélték, lehetségesnek kell lennie, hogy valamennyi tapasztalati-tudományos fogalmunkat a külső vagy belső tapasztalat közvetlen adottságaira vezessük vissza. Carnap megpróbálta ezt a programot tettekre váltani. A konstitúciós rendszert a kvázianalízissel úgy építi fel, hogy először a *minőségosztályokat* alkotja meg, amelyek az érzékelési és érzelmi kvalitásokat reprezentálják. Ezekből vezeti le hasonlósági kapcsolatok által az *érzékelési osztályokat*. Maga a tapasztalás csak később konstituálódik: rendezett párként elemi élményből és minőségosztályból áll. Az egész világ megismerése visszavezethető az elemi tapasztalatokra és a hasonlósági relációkra.

Később Carnap maga hozott két lényeges ellenvetést saját rendszerével szemben. Egyrészt bizonyos komplex empirikus fogalmakat nem lehetett definícióval korábbi empirikus fogalmakra visszavezetni, pl. „gyűlékony”, „törékeny”. Másrészt javasolta, hogy az individuálpaszichikus bázist fizikalista bázisra kell cserélni, mert az jobban megfelel a tudományos nyelv által megkövetelt interszubjektivitásnak.

A TUDOMÁNY EGYSÉGÉNEK GONDOLATA

A filozófia eredetileg az *egész* valóság megértésére és megmagyarázására törekedett. A filozófiából a gondolkodás történeti változásai folyamán különböző szaktudományok nőttek ki, amelyek a saját vizsgálati területüket az adott terület számára megfelelőnek gondolt módszerekkel vizsgálják és elemzik. A specializáció folyamán egyrészt elfelejtődhet, hogy az egyetlen valóság részeit vizsgáljuk különböző módszerekkel, másrészt szem elől téveszthetjük azt a követelményt, hogy az egy valósághoz igazított egységes világképet és tudás-, illetve tudományképet alakítsunk ki. Bekövetkezik a tudományok specializációs atomizálódása, mely odáig vezethet, hogy csupán a szűk szakterületek szakértői értik meg egymást, izolált paradigmaközösségek tagjai, akik képtelenek kommunikálni a tudomány más területeinek képviselőivel vagy akár a nagyközönséggel, a demokrácia polgáraival és fogalmilag művelt képviselőikkel, a filozófusokkal. Ezáltal veszélybe kerül mind az interszubjektív igazolhatóság és kommunikálhatóság, mind a logikai és nyelvi ellenőrizhetőség – amely kritériumokat például a bécsi kör a tudományos gondolkodás számára előír. Az ilyen ezoterizálódás, amely elszakít a társadalmi kommunikációtól, gondolkodástól és nyelvtől, önálló, érthetetlen hatalommá válhat a társadalommal szemben, és az ily módon etikájában és gyakorlati princípiumaiban is függetlenedő tudomány, kikerülve az ellenőrizhetőség alól, reálisan is veszélyt jelenthet az emberi társadalomra.

A tudományok egységesített szemléletét követeli tehát a társadalmi közeg biztonsága, valamint az a szisztematizáló kritérium, amely a valóság egységét tételezi. Azt sem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a fejlett országokban a tudományos kutatást igen gyakran államilag, tehát az adófizetők, az ott élő emberek erőforrásaiból finanszírozzák. A szélesebb közönségnek joga van a saját (laikus) nyelvén megtudnia, hogy mire is költi(k) a pénzét, és milyen eredmények várhatók. E követelmények természetesen nem garantálják sem a faktuális, sem a teoretikusan megvalósítható egységet.

A tudományok egységesítésének vannak további közvetlen *tudománygyakorlati* okai is. Egy megismerési mozzanat például vizsgálható a logika, a pszichológia, a neurobiológia vagy a fizika segítségével. Ahhoz, hogy ezek a különféle megközelítésmódok képviselői valamilyen módon megértsék egymást, legalább egyet kell érteniük bizonyos jelenségek meghatározásában és értelmezésében, hiszen mind észleléseiket, mind fogalmaikat egyeztetniük kell valamiképpen. Az egységesítés további, *tudományelméleti* követelménye abból adódik, hogy az egyes adott tudományokon belül is egységesíteni kell bizonyos fogalmakat. Így például a teoretikus fizikus hipotéziseket, elméleteket állít fel absztrakt fogalmakkal. A kísérleti fizikus viszont észleletekkel, benyomásokkal, közvetlen tapasztalati entitásokkal dolgozik. Nyilvánvalóan kell bizonyos közös nyelvnek lennie, amely összeköti az absztrakt entitásokkal (például elektron, spin) dolgozó elméleti fizikust és a közvetlen fizikai adottságokkal (színekpek stb.) dolgozó kísérleti fizikust. Hiszen az empirikus tudományok igazolásukat éppen a gyakorlatból merítik, amelynek logikai-empirikus struktúráit megérteni egykeeznek.

A bécsi kör éppen ezért különösen nagy gondot fordított az *egységes tudomány* (*Unified Science, Einheitswissenschaft*) eszméjére, amely *egységes nyelven* (*Unified Language, Einheitssprache der Wissenschaft*) lenne megfogalmazva, és ezen minden tudományos állítás kifejezhető lenne. Ezt a nyelvet mindenki meg tudná érteni (*interszubjektív* jelleg). Továbbá valamennyi lehetséges tényt le tudna írni, azaz *általános nyelv* (*universale Sprache*) lenne. Ennek a nyelvnek Carnap és Neurath szerint olyannak kell lennie, hogy az alapfogalmakat megfigyelhető entitásokból preparálja ki (innen a fizikalizmus elnevezés), ami annyit jelent, hogy az egységes tudományos nyelv alapállítmányai fizikai predikátumok. Ugyanakkor nem támasztották azt a követelményt, hogy valamennyi törvényszerűséget is vissza kellene vezetni fizikai törvényekre.

A dologi nyelv (*Dingsprache*) teljesíti az *interszubjektivitás* követelményét, hiszen mindannyian érzékeljük a tárgyi világot, és többé-kevésbé meg is tudjuk egymást értetni ezzel a tartománnyal kapcsolatban. Lehetséges, hogy egy hőmérsékletet nem érzünk egyformának, de eldönthetjük hőmérővel, hogy milyen meleg van. Ugyanígy van a testek súlyával és bármivel a fizikai jelenségek körében. A fizikai fogalmak nemcsak interszubjektívák, de *interszenzuálisak* is – azaz valamennyi mérőműszert leolvasási jellegűre konstruálhatjuk, és így egyetlen érzékeléssel, a látással érzékelhetjük a fizikai valóságot. Ugyanakkor a szubjektív élményekről való kijelentéseknek csak a kijelentő számára van többé-kevésbé egyértelmű jelentésük, de a belső szubjektív élmények nem közvetíthetők objektív nyelven, ezért a belső „lelki” jelenségek leírasi próbálkozásai nem tartozhatnak a tudomány tartományába.

POPPER FALSZIFIKÁCIÓS ELMÉLETE

A minden dologra érvényes nyelv, az *univerzális nyelv* megtalálása főként a pszichikai folyamatok esetében válik problematikussá. Carnap szerint a belső élmények nem közelíthetők meg olyan nyelvvezettel és olyan fogalmakkal, amelyek mindenki számára érthetők. Csupán a fiziológiai folyamatokat írhatjuk le, megfigyelhetjük a biológiai elváltozásokat – hogy milyen gondolatok, érzelmek társulnak ezekhez a folyamatokhoz, az nem a tudomány kérdése, hanem az egyes emberé. A *pszichológia* egyetlen lehetséges tudományos formája a *behaviorizmus*.

Hasonló módon kell érteni az úgynevezett *humán tudományok* kérdését is. Kizárólag az interszubjektíve ellenőrizhető érvényes. Azaz bármiféle szubjektum megnyilatkozását csak annyiban vehetjük tudományosan értékelhetőnek, amennyiben interszubjektíve értékelhető, azaz bárki ellenőrizni tudja. Mivel csak a testi dolgok közvetlenül hozzáférhetők Carnap felfogásában, így csak a testre vonatkoztatható és a testiségben megjelenő fogható fel a tudomány tárgyaként.

A fizikalizmus egyértelműen annak következménye, ha az interszubjektív felülvizsgálhatóság mellett mindenáron kitartunk. Ebben az esetben ugyanis éppen a fizikai tárgyak képezik azokat a tényeket és ellenőrizhető állapotokat, amelyek egy hipotézist igazolhatnak vagy cáfolhatnak. Egyéni élmények, szubjektív meglátások, érzések nem ellenőrizhetők és nem igazolhatók mindenki számára kötelező módon. Itt felvetődik a kérdés, hogy a hipotézisek felülvizsgálatára milyen interszubjektív módot találhatunk. Erre a kérdésre Popper kereste a választ.

Popper szintén Bécsből induló filozófus, de nem nevezhető a bécsi kör tagjának. Ugyanis a bécsi körnek a tudományos jellegű tudással támasztott követelményeit vizsgálva jó néhány – már-már dogmává váló – empirikus-racionális követelményről kimutatta, hogy azok éppen a szigorú racionális gondolkodás sajátosságai miatt nem tarthatók. Megpróbálta bemutatni, hogy a szigorú igazolhatósági feltétel nemcsak a metafizikát teszi lehetetlenné, de az empirikus tudományokat is, mivel a tudományos tételek nem verifikálhatók logikai értelemben, sőt a tudományos tételeket még indukzív módon sem lehet igazolni.

Az általános természettörvények éppen általános formájuk miatt nem igazolhatók. Amikor egy törvény azt állítja: „minden X Y ”, akkor valami olyat jelent ki igazként, ami soha nem volt és soha nem lesz megfigyelhető. Ugyanis a „minden holló fekete” kijelentés feltételezi, hogy valóban minden hollót megvizsgáltunk, és mindet feketének találtuk. Ez nyilvánvaló lehetetlenség. Az egyetlen, amit mondhatunk, hogy nagyon sok, az eddig megvizsgált hollók feketék. Ezzel viszont nem jutottunk általános tételhez. Az általános tételt úgy próbálják megvédeni, hogy az indukcióra hivatkoznak, azaz nagyon sok megfigyelésből vonják le az általánosnak nevezett törvényt. Ez azonban szigorú logikai értelemben nem megengedett. Az indukció ugyanis csak valószínűségi mondatokhoz vezethet, de nem általános kijelentésekhez.

Popper elveti az indukciót mint a tudományos megismerés eszközét, mely általános indukciós elv alapján „működne”. Az indukciós elv analitikus nem lehet, mivel akkor deduktív módszer lenne. Ha viszont szintetikus elv az indukció elve, akkor

csak empirikus elv lehetne, mivel az empirizmus szerint szintetikus elv csak empirikus lehet. (Tagadják a szintetikus a priori elvek lehetőségét.) Minthogy itt általános elv kimondásáról van szó, így azt nem lehet empiriára alapozni.

A természettudományos hipotézisek nemcsak nem igazolhatók, de induktív úton nem is lehet eljutni hozzájuk. Popper az empirikus elméletek deduktív vizsgálatát javasolja. A tudományos tételek kialakulásában két fázist különböztet meg. Egyrészt maguknak a tételeknek a létrejöttét, másrészt eme tételek felülvizsgálatát. A tételeket hipotézisként állítjuk föl, és utána mintegy deduktíve vizsgáljuk felül őket, vajon kiállják-e a tapasztalat próbáját.

Popper szerint *a hipotézisek felállítása nem tudományos, hanem pszichológiai kérdés*. A hipotézist a kutató kitalálja. A tudósnak egyszerűen eszébe jut egy hipotézis, addigi tudása, ismeretei, kutatásai ideáiból mintegy „összeáll” a *kép*. A második lépés a tudomány lépése. Immár nem arról van szó, hogy sok egyedi esetet összegyűjtsünk, majd induktíve megállapítsuk az „általános” tételt, hanem az intuitíve felállított általános tételre kell ellenpéldákat találnunk. Nem igazolni akarjuk, hiszen az általánost az egyes esetekkel nem lehet igazolni, hanem olyan egyes eseteket keresünk, amelyek ellentmondanak hipotézisünknek. Ha találunk ilyen egyes esetet, akkor rossz volt a hipotézisünk, bebizonyítottuk, hogy hamis, *falszifikáltuk*; a hipotézist el kell vetni. Ez a folyamat Popper szerint logikailag is koherens.

A falszifikáció általános mondatokra (*Allsätze*) vonatkozik, melyeket ugyan nem tudunk igazolni, de megcáfolásukig igaznak tartjuk őket. Az általános mondatok szinguláris tagadó mondatokká alakíthatók. Például a „minden holló fekete” kijelentés ekvivalens az „egyetlen holló sem fehér (vagy nem fekete)” kijelentéssel. Mindaddig igaznak tarthatjuk az általános állítást, amíg szinguláris tagadása nem igazolódik. Azaz: mindaddig igaz a kijelentés, hogy „minden holló fekete”, amíg egyetlen fehér (vagy nem fekete) hollót nem találunk.

A tudományos kijelentéseknek tehát falszifikálhatóknak kell lenniük. Az empirikus tudomány mondatait nem az igazolhatóság különbözteti meg a többi, például metafizikai mondatoktól, hanem a falszifikálhatóság. Egy tudományos tétel akkor tekinthető sikeresnek, ha minden eddigi falszifikációs kísérletnek ellenállt. Ha viszont egy teóriával elismert bázismondatok ellenkeznek, akkor az adott elméletet sikertelennek kell minősítenünk, és el kell vetnünk. Ugyanakkor Popper szerint egy bázismondat csak akkor cáfolja a teóriát, ha a bázismondat által kimondott tény megismételhető.

A tudományos tételekkel kapcsolatban megadhatók a tételt falszifikáló bázismondatok vagy azok rendszere. Két tétel közül az vizsgálható jobban, amelyiknek falszifikációs bázismondatai olyan halmazt képeznek, hogy tartalmazzák a gyengébben felülvizsgálható tétel bázismondatainak halmazát.

CARNAP VÁLASZA POPPER FILOZÓFIÁJÁRA

Popper „élénkítően” hatott az empirista filozófusokra. Carnap megpróbálta az empirikus értelmi kritériumot újrafogalmazni úgy, hogy az túlmutasson Popper falszifikációs kritériumán.

Popper elmélete ugyanis magyarázatot ad az általános mondatok (*Allsätze*) empirikusságára, de nem tud mit kezdeni az *egzisztenciahipotézisekkel*, azaz az individuális „X van” kijelentésekkel, amelyek az empirikus tudományokban is előfordulnak, ugyanakkor nem falszifikálhatók. Az individuális létállító mondatok tagadásai (falszifikációs lehetőségei) ugyanis tagadó általános mondatok (*verneinende Allsätze*), és ezek nem igazolhatók, hiszen ahhoz (mint az igenlő általános mondatok esetében) az egész univerzumot végig kellene vizsgálni, ami nyilvánvalóan lehetetlenség. Az itt említett mondatok összefüggése a következő táblázatban szemléltethető:

Popper	1. Állító általános mondatok (Minden holló Fekete.)	– 2. Tagadó individuális egzisztenciális mondatok (Egy holló nem fekete.)
	dedukció	indukció
Carnap	2. Állító individuális egzisztenciális mondatok (Egy holló fekete.)	– 1. Tagadó általános mondatok (Egyetlen holló sem fekete.)
	dedukció	indukció

Popper szerint csupán (1) és (–1) tekinthető tudományos mondatnak. (1) falszifikálható (–2)-vel, (–1) pedig (2)-vel. Carnap végül is Poppert nem saját rendszerében cáfolja, hanem azáltal, hogy (2)-t is tudományos mondatnak tekinti – ami viszont Popper szerint nem az. Ilyen problémák jelentkeznek például a csillagászatban, ahol óhatatlanul megjelennek az egyedi bolygók vagy csillagok létevel, individuális kölcsönhatásával kapcsolatos tételek.

Míg tehát az általános mondatok (*Allsätze*) nem igazolhatók, hanem csak falszifikálhatók, addig az individuális állító mondatok nem falszifikálhatók, hanem csak igazolhatók.

Mi a helyzet egy olyan mondat esetében, ahol együtt jelenik meg a kétféle állítás? Egy ilyen kijelentés ugyanis szigorú logikai értelemben sem nem verifikálható, sem nem falszifikálható. Meg kell itt jegyezni, hogy próbálkoztak ugyan ilyen kijelentések példászerű megkonstruálásával, de valójában azok már empirikus-logikai szempontból inkoherekensek voltak, mivel nem empirikus fogalmakat (például minden határon túl stb.) vettek be teóriáikba. Az egyedi kijelentés soha nem általános, így nem is lehet tudományos popperi értelemben. Az asztronómia törvényei valójában a fizika törvényei, és mint ilyenek, Popper-tudományosak. Az egyes bolygók, csillagok, galaxisok fölfedezése pusztán empirikus támpont, amely egy asztronómiai törvény (induktív) valószínűségét növeli. Egy csillagászati törvényt/hipotézist egy nem várt individuális csillag megjelenése falszifikálhatja, de a „teóriába beférő induktív csillagok” csupán a hipotézis valószínűségét növelik.

Carnap a felmerült problémák megoldására a verifikálhatósággal/falszifikálhatósággal szemben a kijelentések *igazolhatósága* (*Bestätigungsfähigkeit*) és *felülvizsgálhatósága* (*Prüfbarkeit*) fogalmát javasolja. Ugyanakkor e két empirikus fogalmat egy logikaival kapcsolja össze, a *visszavezethetőséggel* (*Zurückführbarkeit*), amelyben a mondatok logikai egymásból való következtethetőségét és egymásra való visszavezethetőségét vizsgálja.

A tudományos tételeket Carnap szerint bizonyos mondathalmazra lehet visszavezetni, amelyeket empirikus okokból bizonyítottaknak tartunk. Ezek lehetnek megfigyelésen alapuló vagy közvetlenül megfigyelésre visszavezethető mondatok. Amennyiben a mondathalmaz valamennyi tagja közvetlenül evidens, és a levezetés során a logika szabályait nem sértjük meg, akkor érvényes tudományos mondatokhoz jutunk. Az indukció fogalmát Carnap az *általános generalizáció* (*Allgeneralisation*) fogalmával helyettesíti. Ez annyit jelent, ha van n darab x dologról n darab egybehangzó individuális állításunk, például valamennyihez hozzárendelhetjük a p tulajdonságot, akkor bizonyos óvatossággal azt mondhatjuk, hogy van valamennyi valószínűsége, hogy valamennyi x -hez hozzárendelhető a p tulajdonság, $(x)p_x$.

Egy tudományos S mondat akkor *igazolható*, ha részben logikai lépésekkel, részben pedig általános generalizációval olyan mondathalmazra tudjuk visszavezetni, amelyeket hajlandók vagyunk bázisként elfogadni. Ugyanakkor a generalizáció fogalma nem szigorú logikai szükségszerűséget jelent, hanem éppen az indukció logikailag nem szigorú volta miatt megengedi, hogy valószínűségekkkel operáljunk.

Az *igazolhatóság* fogalmát az empirikus metodológiában olyan definiálatlan fogalmakra vezethetjük vissza, mint *megfigyelhető* és *megvalósítható* (realizálható), amelyek pontos meghatározása a pszichológiában történik. Így itt csak közelítőleg magyarázni lehet azokat. Egy p tulajdonság egy személy számára akkor megfigyelhető, ha el tudja dönteni, hogy egy tárgynak megvan-e az adott tulajdonsága. Ha ezt a tulajdonságot az adott személy a tárgyon maga létre is tudja hozni, akkor beszélünk megvalósíthatóságról.

Megfigyelési mondatnak (*Beobachtungssatz*) nevezzük azokat a mondatokat, amelyekben egy tárgyhöz megfigyelhető tulajdonságot rendelünk. Egy kijelentés akkor tekinthető a fenti értelemben *igazolhatónak*, ha az megfigyelési mondatok véges halmazára vezethető vissza.

A *megvalósíthatóság* a kísérleti tudományok szempontjából rendkívül fontos. Egy tárggyal kapcsolatos ismert predikátumaink halmazát azáltal bővíthetjük, hogy bizonyos kísérleteket végzünk az adott tárgyakkal kapcsolatban. Ehhez szükséges, hogy bizonyos kísérleti módszert dolgozzunk ki, amely számol a tárgy eddig ismert természetével, azaz predikátumaival, és figyelembe veszi a jelenleg rendelkezésre álló vagy megvalósítható kísérleti körülményeket. Az experimentum mintegy azt hivatott eldönteni, hogy egy adott predikátum járul-e a tárgyhoz. A sikeres kísérlet ugyanakkor *számunkra realizálja* is a tárgyon az adott keresett tulajdonságot. Az így kapott predikátum *felülvizsgálható predikátumnak* tekinthető, a kapott állítás pedig *felülvizsgálható mondatnak*.

Ezen fogalmi előkészítés után alkotja meg Carnap az *empirizmus alapelvét*, amely azt mondja ki, hogy *minden szintetikus kijelentés tapasztalaton alapul*. Carnap négy formában fogalmazza meg az alapelvet, a szigorútól a toleránsabb felé haladva.

1. A *teljes felülvizsgálhatóság* követelménye: minden szintetikus kijelentésnek teljesen felülvizsgálhatónak kell lennie.

2. A *teljes igazolhatóság* követelménye: minden szintetikus kijelentésnek teljesen igazolhatónak kell lennie.

3. A *felülvizsgálhatóság* követelménye: minden szintetikus kijelentésnek felülvizsgálhatónak kell lennie.

4. Az *igazolhatóság* követelménye: minden szintetikus kijelentésnek igazolhatónak kell lennie.

Mind a négy esetben az a követelmény, hogy a nyelvben előforduló predikátumok megfigyelhető dolgokra vonatkozzanak, vagy visszavezethetők legyenek ilyen predikátumokra. Az első és a harmadik esetben még azt is megköveteljük, hogy az újonnan bevezetett állítmányok számára legyenek ismert felülvizsgáló módszerek. Teljes felülvizsgálhatóság, illetve igazolhatóság csak olyan kijelentéseket tartalmazó nyelv esetén lehetséges, amelyben nincsenek általános és egzisztenciakijelentések. Ezért ez a két első követelmény túl szigorúnak tűnik. Carnap a 4. elfogadása mellett foglal állást, amely túlmegy a falszifikációs elven, hiszen ezzel közvetetten elfogadja a szintetikus kijelentéseket is.

Az empirikus értelmi kritérium megfogalmazásához Carnapnak még meg kell határoznia azt az empirisztikus nyelvet, amelynek segítségével ez a kritérium megfogalmazható. Az empirisztikus nyelv két követelménynek kell hogy eleget tegyen. Egyrészt mindig eldönthetőnek kell lenni egy kifejezéssel kapcsolatban, hogy az mondat-e az adott nyelvben. Másodsor: valamelyik elvet el kell fogadnunk, például az igazolhatóság elvét (4.). Az *empirisztikus nyelvtől* megköveteljük, hogy a definiálatlan alapállítmányok (*undefinierte Grundprädikate*) kizárólag megfigyelhető dolgokra vonatkozzanak. Ennek során azonban Carnap nyitva hagyja, hogy a bázis fizikalisztikus vagy fenomenalisztikus (például *Der logische Aufbau der Welt*) legyen. Valamennyi többi predikátumnak az alappredikátumokra kell visszavezethetőnek lennie. Ennek során valamennyi logikai kapcsolat (és, vagy, nem, ha... akkor) megengedett.

Az *empirisztikus értelmi kritérium* (empiristisches Sinnkriterium) ezek után így fogalmazható meg: *egy szintetikus kijelentés akkor és csak akkor tekinthető empirikusnak értelmesnek, ha az adott kijelentés része egy empirikus nyelvnek, azaz egy pontos szintaktikus szabályok alapján fölépített nyelvnek, amelynek valamennyi kijelentése igazolható.*

Később Carnap feladta azt a követelményét, hogy minden fogalmat visszavezessen egy empirisztikus nyelv megfigyelhető alappredikátumaira. Számára is nyilvánvalóvá vált, hogy a *teoretikus fogalmakra* nem érvényes ez az egyértelmű visszavezethetőség. Carnap olyan fogalmakat is „be fog engedni” az empirisztikus nyelvbe, amelyek nem vezethetők vissza megfigyelhető tartalmakra.

A BÉCSI KÖR FILOZÓFIÁJÁNAK ÉRTÉKELÉSE

A logikai empirizmussal kapcsolatban ki kell emelnünk azt az újítást, amelyet a filozófia számára hoztak: csak pontos fogalmi meghatározásokat, szabályosan felépített és igazolható mondatokat fogadtak el olyannak, ami filozófiai szempontból értékelhető. Jelentőségük a filozófiai módszertan területén túlbecsülhetetlen. Módszérükhöz radikális metafizika-ellenesség társult. Anélkül, hogy itt a metafizika értelmével, sorsával, jelentőségével kapcsolatban állást foglalnánk, nem szabad elfelejtenünk, hogy szigorú módszerük éppenséggel metafizika-semleges, de nem metafizika-ellenes.

Követelményük, az interszjektív ellenőrizhetőség, a kommunikálhatóság és a logikai koherencia nyilvánvalóan fizikalizmushoz vezet. E követelmények indokolhatók a tudományok esetében, a filozófia is elfogadhatja sajátjának, de mindig megmarad a kérdés: az adott követelményt mi alapozza meg? Önmaga vagy más? Ha önmaga, akkor ez a követelmény a gondolkodás „abszolút” kezdete, és minthogy az „abszolút” nem ellenőrizhető és nem is kommunikálható, így mindenképpen metafizikai implikációjú. Ha viszont valami más alapozza meg, akkor az a más egy metakövetelmény lenne? És mi alapozza meg a metakövetelményt? A megalapozás problémája nyilvánvalóan körhöz vagy végtelenbe haladáshoz vezet. Ebből bizonyos közvetlen megállapodással, belátással ugyan ki lehet törni, de ez a „kitörés” semmiképpen sem igazolható az adott és megalapozandó kiindulóponttal.

Empirista filozófusok újra meg újra hangsúlyozzák, hogy munkájuk más filozófusokétól elviekben annyiban különbözik, hogy ők nem akarnak végleges igazságokat szolgáltatni, hanem csupán arra tesznek kísérletet, hogy a fogalmakat pontosabbakká tegyék, egzakt tudományos nyelvet építsenek fel, és az egyedi tudományok eljárásaival kapcsolatban világosságot teremtsenek. A filozófiában a többi tudományhoz hasonlóan minden kialakított álláspont revideálható, ha a szándékolt út járhatatlannak bizonyul.

A logikai empirizmus és a belőle kifejlődő analitikus filozófia következetesen képviselt metafizika-ellenessége azért is megkérdőjelezhető, mert minden analitikus vagy logikai-empirikus filozófia legalább két *elhatározáson* nyugszik, olyan elhatározásokon, amelyeket nem lehet szigorú értelemben bizonyítani, és amely elhatározásokat maga az analitikus filozófia sem tud a saját módszerével megindokolni, legfeljebb plauzibilisnek, elfogadhatónak tartani. Az egyik elhatározás a *szintaxis*ti illeti. Annak függvényében, hogy milyen szintaktikájú nyelvet választunk, fogalmakat, fogalmi összefüggést és kontextust teremtünk. Másrészt *empirikus értelmi kritériumot* kell választani. Ennek megfogalmazása, továbbá hogy mit tartunk empiriának, és mit teóriának, kizárólag elhatározás kérdése. Márpedig senki nem kényszeríthet bennünket, hogy bizonyos elhatározásokat elfogadjunk, ugyanis ezek éppen nem interszjektívák és kommunikálhatók, hanem az interszjektivitás és a kommunikálhatóság feltételei.

ALKALMAZHATÓ-E KUHN PARADIGMA A HUMÁN TUDOMÁNYOK ESETÉBEN?

Különbséget tehetünk matematizálható és nem matematizálható tudományok közt. A matematika (és ebben Kant nyomán haladva ellentmondok Kuhnnek) *objektív megfigyelő nyelvet* támogat. Ez annyit jelent, hogy a matematika segítségével, annak a priori nyelvével a szisztematikusan megfigyelő tudósnek lehetősége van, hogy a természethez közelítsen, és az általa megfigyelt „területet” rendszerezze. A paradigmát itt egy tudomány axiómarendszereként szeretném értelmezni (ez egy lehetséges értelmezés a számos közül), ahol ezek az axiómák részben tartalmi, részben módszertani kiinduló alaptételek, amelyekre az adott tudományban nem kérdezzünk rá, hanem amelyeket közvetlenül adottnak tételezünk, és mindaddig kritikátlanul elfogadunk, amíg az adott tudomány „jelenségeit” többé-kevésbé kielégítően megmagyarázza.

A matematizálható tudományok *erősen paradigmatiszálhatók*. Azaz egy-egy matematizálható tudományterület aktuális „fejlődési” állapotában bizonyos axiomatizálható formanyelvre támaszkodik, abban fejezi ki tételeit. Paradigmaváltáskor igen gyakran új axiomatikus nyelvet is választanak.

A nem matematizálható, azaz formálisan nem axiomatizálható tudományok nem vezethetők vissza pontosan meghatározható, körülírható és megkérdőjelezhetetlen axiómák rendszerére. A *Gödel-elvet* bennfoglaltan eleve elfogadják úgy, hogy levonják az (implicit) módszertani következtetést: mivel egy axiómarendszer ugyan hatáskörén belül jó magyarázatokat ad, de nem értelmezhet *minden kérdést, amely felmerülhet*, ezért olyan bonyolultságú tudományoknál, mint a humán tudományok (az ember aktivitásainak tudományai) nincs is értelme szigorúan axiomatizálni, hiszen minduntalan problémákba fogunk ütközni, amelyek nem válaszolnak a *minden határon túl* fölmerülő kérdésekre.

A mai szaktudományos szemlélet szempontjából a gondolkodástörténet folyamán a különböző „filozófiák” mint tudományok (is) még kötetlen vizsgálatmódokat képviselnek. Nincs közös paradigmájuk, nincs egységes nyelvük. Gyakorlatilag bárki bármit mondhat (bár a görögök óta szigorú logikai követelményeknek kell eleget tenni), amit igaznak tart, vagy igaznak szeretne, illetve akar tartani.

Fokozatosan válik nyilvánvalóvá, hogy az eredményesség érdekében a figyelemnek nagy körültekintéssel speciális területekre kell irányulnia, hogy egy dologról valóban megtudhassunk (később: megtapasztalhassunk) valamit. Eme koncentráció és körültekintés módszere (és később tartalma) az, amit Kuhn paradigmának nevez.

Egy *paradigmának* ahhoz, hogy beszélni tudjunk róla, és a tudományhoz köze legyen, kell, hogy legyen *logikai struktúrája*. A szigorú logikai struktúra pedig valamilyen módon *matematizálható*. Ezzel együtt jár, hogy a vizsgált tárgyról valamilyen objektív vagy objektivisztikus megfigyelőnyelven beszélni lehet, azaz a tárgyról

interszjektíve meghatározott kritériumok alapján kommunikálni is tudunk. Ha elfogadjuk, hogy a paradigmának legalábbis valamilyen gyengébb értelemben lennie kell logikai struktúrájának is, akkor eltűnik a paradigma kuhni *misztifikációja*. Kuhn különösen akkor misztifikál, amikor a paradigmaváltás menetét ábrázolja: Ezt írja: „ami egy tudományos forradalom során történik, az nem vezethető vissza egyedi és stabil adatok új interpretációjára”.⁴⁰ Ha viszont megkérdezzük tőle, mire vezethető vissza a forradalom, nem ad meg pontos kritériumokat.

Egy tudomány nagy átalakulása során az átmenet idejére a tudományból filozófia, paradigma nélküli általános megfontolás vagy természettörténet lesz. Ennek során találta meg az új paradigma, amelynek módszertani és szisztematizáló részének váza igen gyakran kifejezhető egy objektivitásra törekvő megfigyelőnyelvvvel és a matematika módszereivel. Ez azonban kizárólag a természettudományokra igaz. Az objektív megfigyelési nyelv relatív homogenizáltsága (egy paradigma uralja a kutatást, a tudomány kuhni „normáltudomány” lett) magyarázza, hogy a természettudományok miért csoportosulnak nagy, homogén iskolák köré, és egy-egy iskolán belül miért könnyű kiszűrni és eltávolítani az anomáliákat.

Aparadigmatizálhatóság szigorú értelemben (mint említettem) *matematizálhatóság*. A matematizálhatóság viszont azt jelenti, hogy biztosak vagyunk abban, hogy vizsgált tárgyunkról való ismeretünk a matematikába, azaz egy logikailag strukturált tárgynyelvbe kényszeríthető, legalábbis abban a tartományban, amelyet a tárggyal kapcsolatban vizsgálunk. Ha tehát „matematizálunk”, azaz „szigorúan paradigmatiszálunk”, ez annyit jelent:

1. Tudom, hogy milyen keretek közt és miről akarok beszélni, és
2. tudom, hogy miről nem akarok, illetve nem tudok beszélni.

A matematizálás az axiomatizáltság (illetve axiómaválasztás) következtében kizárás is. A vizsgálatból kizárjuk a nem matematizálható entitásokat, azaz a valóság egy részét, amely egy másik tudomány vagy tudástípus számára a fontosabb rész, és „amellyel” a humán tudományok foglalkoznak, és – talán – a művészetek is. Mivel nem matematizálhatók, a *humán tudományok szigorú értelemben nem paradigmatiszálhatók*.

Feltehetjük azonban a kérdést, vajon „puha” módon, „gyengén” paradigmatiszálhatók-e? Valószínűleg ebben is kételkednünk kell. Ezen tudományok „végső” kérdései ugyanis mindig nyitva maradnak. Azaz még egy enyhébb axiómarendszer sem található, amelynek segítségével logikailag koherensen megközelíthetnénk vagy körülírhatnánk azt, amit „értelem”-nek (*Sinn*) nevezhetünk, és amit a Dilthey által értelmezett „szellemtudományok” (*Geisteswissenschaft*) „tárgyuknak” tartanak. Ezek a tudományok nyitottak, és még csak hozzávetőlegesen sem tudják axiomatikusán (paradigmatikusan) körülhatárolni, hogy tartalmilag mit keresnek. Az egyetlen biztos pont, hogy keresésben, kutatásban, aktivitásban, az értelem spontaneitásában (Kant) vannak. Módszerük tehát ebben a specifikus emberi spontán „keresőaktivitásban” rejlik. Ez az aktivitás definiálja közvetlenül és minden előzetes elv vagy döntés nélkül a „módszert”.

A „módszert” a humán (szellem-) tudományok számára nyilvánvalóan idézőjelbe kell tennünk, hiszen már Popper utalt rá, hogy még a legszigorúbb humán tudománynak, a filozófiának sincs egyedül üdvözítő módszere. Ez a megállapítás nyilvánvalóan mindenféle egyeduralkodásra törekvő kincstári metafizika összeomlásával függ össze. Nincs ugyanis egyetlen mindenható világhatalom, világértelmezés, amely önmagát egyedül értelmesnek tételezné vagy tételezhetné, ezt a tételezést bizonyítani (és kényszerrel az emberekre erőltetni) lenne képes, és ebből a metafizikai világból és értékrendből az egyetlen és helyes gondolkodási módszert előírni.

Derrida talán éppen e belátásokkal a háttérben tudatosan kerüli filozófiájában a középpontúság gyanújába keverő egyetlen módszer alkalmazását, és gondolatmeneteiben folytonosan pozíciót és módszert vált. Metodológiai nyilvánvalóan rokon tételezés ez a Feyerabend-féle episztemológiai anarchizmussal, amely semmit sem akar rögzíteni a tudomány módszere számára.

Egy módszer biztos meghatározásához az ontológiai vagy metafizikai elkötelezettségek mellett tudni kell még a következőket: 1. Miért akarunk vizsgálni „valamit”, és 2. „mit” keresünk, azaz mik a keresett „mi”-nek a várható körvonalai.

A humán tudományoknál viszont éppen azt nem határozzuk és határozhatjuk meg előre, hogy mit keresünk, és a „keresett” körvonalaikat sem látjuk. Ily módon a humán tudományok művelője követheti szabad intuícióját és fantáziáját azzal kapcsolatban, hogy milyen módszert, avagy tágabb értelemben milyen paradigmát vagy paradigmákat válasszon. Ezért léphetnek fel a humán tudományokban olyan nagy számban konkuráló vélemények és iskolák, és nem lehet olyan jellegű és mértékű „egységet” teremteni, mint a természettudományok „normális” korszakaiban. A természettudományok a maguk átmeneti és revolúciós periódusaiban nagyon hasonlítanak a humán tudományok itt leírt tulajdonságaihoz. A régi paradigma már nem elég erős, az új pedig még nem elég erős, hogy a tudományt „normális” módon artikulálja és szervezze. A kuhni *forradalom idején a természettudomány átmenetileg humán tudomány*. Kuhn ugyan nem mondja ezt, de azok a szimptómák, amelyeket annak az átmenetnek tulajdonít, amikor a normálisból rendkívüli kutatás lesz, teljes mértékben megegyeznek a humán tudományok karakterisztikájával:

1. a konkurráló artikulációk burjánzása,
2. a mindent megpróbálásra való készség,
3. a *filozófiához* és az alapidiskussziókhoz való menekülés.⁴¹

A kuhni tudományelmélet többé-kevésbé „alkalmazható” a természettudományokra. Amikor ő definiálatlanul a paradigmáról beszél, akkor intencionálisan az egy matematikai módszereket magában hordozó és feltételező „szigorú” paradigmát jelent. Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy illusztrációit kizárólag a természettudományokból hozza. (Bár ehhez természettudományos iskolázottsága is hozzájárul.)

A NAGYOBB OBJEKTIVITÁS VAGY „MINDENNAPISÁG” IRÁNYA A TUDOMÁNYOKBAN

„Mint a politikai forradalmak esetében, egy paradigma kiválasztásánál *nincs magasabb norma, mint a mindenkori közösség általi elismerés*”.⁴² A paradigmaváltás kérdése „*soha* nem dönthető el *egyedül* egyértelműen *logikával és kísérlettel*”.⁴³ „Vannak dologi okai annak, hogy egy új jelenség vagy egy új tudományos elmélet recipiálása egy régebbi paradigma elvetését követeli?”⁴⁴ (Kiemelések: B. J.)

Kuhn úgy véli, hogy a kísérlet, az adatok, a dologi okok és a logika csupán alárendelt szerepet játszanak a paradigma választásánál, és a *legfelsőbb norma* a mindenkori *tudományos (értelmező) közösség*. Az 1969-es utószóban⁴⁵ ráadásul azt állítja, hogy a paradigma (és így a annak választása) közvetlenül összefügg a közösség struktúrájával. Azt azonban nem árulja el nekünk, hogy konkrétan mit is jelent, hogyan funkcionál a közösség struktúrája ebben a vonatkozásban. Miben áll ez az összefüggés, nem tudjuk meg Kuhntól.

Ugyanakkor kísérletképpen megfordíthatjuk Kuhn hierarchikus döntési struktúráját. Egy paradigma keresésében ekkor a kísérletnek, az adatoknak, a dologi okoknak és a logikának van döntő szerepe; ezek képezik a döntés első *tartalmi* alapját. A közösség „csak” funkcionáló instancia, függvénye (f) a kísérletnek (K), az adatoknak (A), a dologi okoknak (O) és a logikának (L).

A matematika formalizmusát használva egy függvény általános alakja így írható: $F = F(\underline{x}, \underline{y})$, ahol a betűk jelentése (függvény, vektor) általánosan ismert. Ebben az összefüggésben:

$\underline{x}$: kísérlet (K), adatok (A), dologi okok (O), logika (L).

$\underline{y} = f(\underline{x})$: $\underline{y} = f(K1, \dots, Ki, \dots, A1, \dots, Ai, \dots, O1, \dots, Oi, \dots, La)$: Község
(a maga paradigmáival, „hallgatólagos tudásával”, stb.)

Természetesen $\underline{y}$ és $\underline{x}$ közt erős interdependencia van, amint ezt Kuhn is elismeri, például egy kísérlet csak meglevő paradigmák alapján történhet.

F: a tudományos fejlődés mozgása a „nagyobb objektivitás”, az „igazság közelsége” (amennyiben elfogadjuk a popperi tézist, miszerint a tudomány fejlődése, azaz a falszifikációs „előrehaladás” tudományos ismereteinket egyre közelebb viszi az „igazsághoz”) vagy a „mindennapiság” felé.

Az $\underline{y} = f(\underline{x})$ formával azt kívánom jelezni, hogy a közösség az adatoknak „ki van szolgáltatva” (természetesen az adatok is ki vannak „szolgáltatva” a közösségnek), és a közösség ugyanúgy az „adatok” funkcionálása, mint ahogy az „adatok” a „közösség” funkcionálása. Ebben az „f”-ben (függvény) a szociológia, a pszichológia, a tapasztalatok, a „hallgatólagos tudás” (Polányi) természetesen fontos szerepet játszanak, de valószínűleg nem a főszerepet. Mindenképpen gondolnunk kell arra, hogy a természettudományok – legalábbis önértelmezésük szerint, és meg kell „engednünk” a természettudósoknak, hogy maguk is értelmezzék filozófiailag és metodológiailag saját tudományukat akkor is, ha nem fogadhatunk el kritika nélkül semmiféle önértelmezést – például mégiscsak inkább az adatok tudományai, mint a szubjektív önké-

nyéi, akkor is, ha ezt Kuhn mellett Feyerabend sem így szeretné látni. A biztos tudás, a realizmus „vágya” különösen a tudományok esetében mindig lázadni fog a teljes szubjektivizálás és az anarchizálás ellen – akkor is, ha az „objektivizálás”, a „logikásítás” és a „struktúraszítás” semmivel sem alapozható meg „következetesebben”, mint például a szubjektivizált vagy szociologizált teóriák.

Egy realista pozíció a következőképpen foglalhatná össze az itt elhangzottakat, és értelmezhetné a $F = F(\underline{x}, f(\underline{x}))$ formulát. A kísérlet, az adatok, a dologi okok és a logika ($\underline{x}$) alkotják a paradigmák és elméletek közti döntések *tartalmi alapjait*. A közösséghez, $y = f(\underline{x})$ az tartozik, aki dönt, ítéleteket hoz. A *döntések iránya* (és egyben a döntések kritériuma) az objektivitás, $F = F(\underline{x}, y)$, a döntés mindig a „nagyobb objektivitás, a „mindennapiság” irányába kell hogy mutasson. (Természetesen a döntés ezen jellegéről való állításunk is egy döntés, itt egy metadöntés eredménye.)

MI A „MINDENNAPISÁG” – ÉS METODIKAI JELENTŐSÉGE

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy a mindennapiság (vagy a vele itt egyenértékű „hétköznapiság”) fogalmának bevezetésével semmi esetre sem kívánok utalni a husserli fenomenológia fogalomkészletére. Kuhnnek és a *New Philosophy of Science* mozgalom tagjainak nem tartozik érdeklődésük középpontjába a fenomenológia. Vitathatatlanul érdekes lenne Kuhn és az új tudományfilozófusok fogalomkészletének összehasonlítása egy fenomenológiai fogalomkészlettel, itt azonban nem célom ez.⁴⁶

Kétségtelen ténynek tekinthető, hogy az ember állandóan új ismereteket, tudást keres, és ezen *aktivitása* – úgy tűnik – soha nem nyugszik meg, azaz soha nem jut el egy végső célhoz vagy megismeréshez. Ezen emberi aktivitás eredménye a tudományos „fejlődési” processzus, amely egyszerű kezdetektől indul, de Kuhn szerint mégsem tekinthető egy valami *felé* tartó folyamatnak.⁴⁷ A tudomány eszerint nem halad sehova, hiszen az egymást követő paradigmák összehasonlíthatatlanok (inkommenzurábilisak), azaz nem mondhatjuk, hogy egyik paradigma fejlettebb, mint a másik, mert ez már valamiféle összehasonlítás lenne.

Semmi sem akadályoz meg bennünket, hogy legalábbis azt megfogalmazzuk: a tudomány valamiféle „mindennapiság”, „hétköznapiság” felé halad. Vannak a tudományos előrehaladásban eredmények, amelyeket egyszer felismerve hosszú időre érvényes tudásanyagunkat képezi, mivel sikeresen oldja meg hétköznapi problémáinkat (például betegségeket gyógyít, elvisz bennünket egyik helyről a másikra, felgyorsítja a kommunikációt). A kuhni paradigma modellje nem tud elszámolni azokkal a tényekkel, amelyek a tudományból a hétköznapi és megingathatatlanok tartott tudástartományba átvándorolnak. A tudomány végeredményeit paradigmamenteseknek kell tekintenünk. A génstruktúra felfedezése vagy az elemek periódusos rendszere egészen biztosan nem olyan paradigma része, amelyet holnap újabban tudunk fölvaltani. A kuhni paradigmák a hétköznapi paradigmájába futnak bele, mintegy saját végállomásukba.

A TUDOMÁNYOS PROGRAMOK METODOLÓGIÁJA

LAKATOS IMRE TUDOMÁNYELMÉLETE

Lakatos Imre a Popper-iskola egyik központi alakja, aki a tudományelmélet és a tudományhistoriográfia diszciplínái számára új módszertant és eljárásmodokat javasolt. Korai és váratlan halála megakadályozta abban, hogy elgondolásait továbbfejlessze. Paul Feyerabend az utolsó ötven év legjobb tudományfilozófusának nevezte.⁴⁸

Úgy tűnt, mintha az 1960-as években Kuhnmal egy kör bezárult volna; egy tételezett „irrationalitásból” kiindulva *Descartes* úgy érezte, hogy a biztos tudás megszerzéséhez újfajta, racionális módszerekre van szükségünk, és ehhez próbált kritériumokat és módszereket adni. *Descartes* után evidencia volt, hogy a tudományoktól mindenki racionalitást, biztos tudást várt, amelyben senki, főként laikusok, nem kételkedhetnek. Ám a tudományokra való sok évszázados filozófiai és racionális reflexió Kuhn filozófiájában újfajta irracionalizmushoz vezetett.

Ezt a (rövid)zárlatot, ezt a „visszaesést” Lakatos Imre is észrevette, és ehhez a látszólagos filozófiatörténeti holtponthez adja a maga megoldási javaslatát, amely mindenképpen nagy jelentőségű, akkor is, ha nem old meg minden problémát.⁴⁹

Lakatos úgy értékeli a Popper és Kuhn közti konfliktust, mint amely „központi intellektuális értékeinket” érinti.⁵⁰ Nem akarja a tudományt a „vallásnak” átengedni, a tudomány egyes változási és fordulópontjait (forradalmak vagy paradigmaváltások) nem akarja a vallásos megtérésekhez hasonlóan kezelni. A tudományelmélet és a tudománytörténet-írás racionalitása érdekében akar küzdeni. Vajon meg tudja-e győzni az irracionalizmus híveit? Erre csak úgy tudunk válaszolni, ha közelebből megvizsgáljuk Lakatos „kutatói programját”. Előtte azonban vessünk egy pillantást a külföldön ismertté vált magyar származású tudományfilozófus életútjára.

67

LAKATOS IMRE RÖVID ÉLETRAJZA

Lakatos Imre 1922. november 9-én született Debrecenben, ahol matematikát, fizikát és filozófiát tanult. Édesanyja és nagyanja Auschwitzban haltak meg. Tagja volt a magyarországi Hitler-ellenes ellenállási mozgalomnak.

A háború után rövid ideig politikai tevékenységet folytatott Magyarországon, egy ideig Lukács György köréhez tartozott. 1947-ben az Oktatási Minisztériumban volt titkár. 1949-ben egy évig a moszkvai egyetemen tanult.

1950-ben a sztálinista „tisztogatások” áldozata lett, és 1953 végéig börtönben ült. 1954-től Rényi Alfréd matematikus intézetében dolgozott a Magyar Tudományos Akadémián, mint fordító. Itt megvolt a lehetősége, hogy például *Hayek* és *Popper* könyveit olvassa a könyvtárban, olyan könyveket, amelyek nem voltak hozzáférhetők a nyilvánosság számára. Olvasmányai során elvesztette marxista meggyőződését.

Az 1956-os forradalom és szabadságharc idején sikerült Bécsbe menekülnie. Rockefeller-ösztöndíjat kapott, és *Cambridge*-ben tanulhatott.

Pólyánál írt doktorátust Descartes-ról és Eulerről. Ezt a munkáját fejlesztette később tovább azzá a művé, amelynek a *Proofs and Refutations* címet adta (1963–64), ebben a matematika egy új, kváziempirikus filozófiáját dolgozta ki.

Londonban ismerkedett meg *Popperrel*, és 1969-ben a *London School of Economics* oktatója lett.

1965-ben ő szervezte a híres *londoni kollokviumot*, amely a legtöbb jelentős kortárs tudományelméleti szakértőt összehozta. Ezen kollokviumok során mutatta be Lakatos a maga elméletét, a *Tudományos kutatóprogramok metodológiáját*, amely a popperi tradíció kritikus továbbfejlesztése abban az értelemben, hogy a történeti változásnak és fejlődésnek nagyobb szerepe van, mint *Poppernél*.

Lakatos 1974. február 2-án halt meg váratlanul.⁵¹

Lakatos elméletét két írása alapján elemzem, amelyeket az említett londoni kollokviumokon mutatott be. Az elsőt metodológiát javasol, a tudományok értelmezése számára, amelyet kutatáslogikának vagy időnként lehatárolási kritériumnak is nevez. A másodikban megpróbálja metametodológiai megfontolásokkal és historiografikus rekonstrukciós javaslatokkal megmutatni, hogy az általa kifejlesztett metodológia helyes, mivel igazolja a tudománytörténet.⁵²

FALSZIFIKÁCIÓ ÉS A TUDOMÁNYOS KUTATÓPROGRAMOK METODOLÓGIÁJA

Az európai gondolkodási hagyományban „tudás”-on régóta *bizonyított tudást* értettek; a bizonyítékot vagy az ész ereje, vagy az érzékek evidenciája szolgáltatta. Lakatos szerint napjainkra egyetlen filozófus sem vallja, hogy a tudományos ismeret bizonyított tudás lenne. Ezzel azonban összeomlik az intellektuális értékek egész klasszikus épülete – állítja Lakatos.⁵³

Popper azt követeli, hogy a tudós adja meg pontosan mindazokat a feltételeket, amelyek teljesülésekor hajlandó saját pozícióját feladni. Szerinte a tudományos elkötelezettség minden formája tilos. Lakatos itt az a körülmény foglalkoztatja, hogy *a tudomány növekedését sem az igazolásfilozófia, sem a falszifikacionizmus nem magyarázza meg*, és *Kuhn*, aki ezt felismerte, visszaesik az *irracionáliszmusba*. Kuhn számára a tudományban való változás vagy váltás valamiféle vallási áttérés. Lakatos úgy véli, hogy a *Popper–Kuhn-konfliktus* központi intellektuális értékeinket érinti, és a legkülönbözőbb tudományokban van/lehet súlyos következménye. Az igazolás hívei (racionalisták, empiristák) ugyanakkor azt a követelményt támasztják, hogy semmi bizonyítatlant ne állítsunk. Ezzel szemben Lakatos fölveti, hogy a tudományban az elméletek nemcsak bizonyíthatatlanok, de ráadásul még valószínűtlenek is.

Lakatos különbséget tesz dogmatikus (vagy naturalisztikus) és metodológiai falszifikacionizmus között. Szerinte Popper először dogmatikus, később metodológiai falszifikacionista volt. A *dogmatikus falszifikacionizmus* éles különbséget tesz az elmélet és a bázismondatok közt. Nem veszi figyelembe, hogy nincs olyan tapasztalat, amely ne lenne átitatva a tapasztaló elvárásaival. A megfigyelési mondatok igaz-

ságértékét nem tudjuk minden kétségtől mentesen eldönteni. Ehhez járul Lakatos érve, miszerint a legtöbb megcsodált tudományos elmélet egyáltalán nincs abban a helyzetben, hogy megfigyelhető tényeket tiltson meg – márpedig Popper éppen ezt kívánja meg a tudományos elmélettől. Ebből viszont Lakatos szerint Popperrel szemben az következik, hogy a tudományos elméletek nemcsak bizonyíthatatlanok és valószínűtlenek, hanem még ráadásul megcáfolhatatlanok is.

A falszifikacionizmus másik fajtája, a *metodológiai falszifikacionizmus* Lakatos szerint valójában a *konvencionalizmus* egy fajtája. Itt nincs éles különbség a bázismondatok és az elmélet közt. Ez a módszer olyan kérdésekre kíván válaszolni, hogy miként menthető meg a tudományos kritika a fallibilizmustól, és melyek az elmélet eliminációjának alapelvei akkor, ha maga a kritika is fallibilis – azaz: ha elméletek küzdenek egymással, anélkül hogy valamiféle teóriamentes empiriára hivatkozhatnának.

A további fogalmi tisztázások során Lakatos passzivistá és aktivista ismeretelmélet között tesz különbséget. A *passzivistá episztemológusok* (például a klasszikus empiristák) úgy vélik, hogy igazi tudás csak úgy keletkezik, hogy a külvilág hatást gyakorol az egyébként teljesen tehetetlen érzékekre és értelemre. A konzervatív *aktivista episztemológusok* (kantianizmus) azt állítják, hogy a megismerő ember a maga veleszületett kategóriáival közelít a világhoz, és ezáltal teremti meg a maga megismert világát, amelyből azonban nem tud kitörni. A *forradalmi aktivista episztemológus* viszont úgy véli, hogy a kategóriák, illetve a fogalmi felszerelés fejleszthető, adott esetben jobbal helyettesíthető.

A *konzervatív konvencionalizmus* (Poincaré, Milhaud, Le Roy) szerint a tudósok egy hosszabb sikeres empirikus szakasz után *döntést* hoznak, hogy az elmélet cáfolatát a továbbiakban nem engedik meg (ezt Popper a „konvencionalista fordulatnak” nevezi). E teória hátulütője, hogy a „nagy döntés” után lehetetlenség, hogy a magunk által választott rabságunkból megszabadítsuk magunkat.

A *forradalmi konvencionalizmus* a konzervatív konvencionalizmussal szemben keletkezett, amelynek két fő árama Duhem *szimplicizmusa* és Popper *metodológiai falszifikacionizmusa*.

Duhem *szimplicista* felfogása szerint egy elméletet akkor lehet elvetni, ha sok empirikus bizonyíték van ellene. Duhem azonban sok helyet hagy meg a szubjektív ízlésnek és a tudományos divatoknak.

Popper *módszertani falszifikacionizmusa* „abban különbözik a (konzervatív) konvencionalizmustól, hogy nem (tér-időbeli) általános, hanem (tér-időbeli) szinguláris mondatokról tesz megállapításokat”.⁵⁴ A dogmatikus falszifikacionistáktól Lakatos szerint abban különbözik, hogy feltételezi: a szinguláris mondatok ugyan nem bizonyíthatók a tényekből kiindulva, igazságértékükről azonban *megegyezéss* alapján lehet dönteni. Ezek a szinguláris mondatok a *bázismondatok*.

A metodológiai falszifikacionista három, esetleg négy *döntést* hoz.

1. A bázismondatok kiválasztása (ezt a választást nem kizárólag pszichológiai döntésekre alapozzuk).
2. Az elfogadott bázismondatok elválasztása a többi mondattól.
3. A megvizsgálandó elméletet elválasztása a provizórikusan problémamentesnek tartott háttérismeretektől.

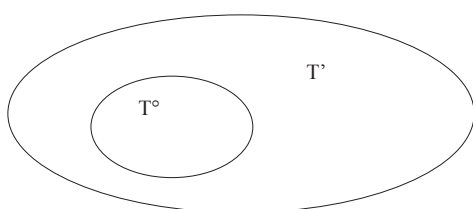
4. A negyedik döntés azért szükséges, mivel egy elmélet megcáfolásához nem elégséges véges számú megfigyelés. Ha egy metodológiai falszifikacionista egy elméletet a *ceteris paribus* klauzulával konjugálja, és azt találja, hogy a konjunkció hamis, akkor *eldönti*, vajon ez a cáfolat a specifikus elmélet cáfolata is, vagy sem.⁵⁵ Azaz maga a metodológiai falszifikacionista dönti el, hogy mikor és mennyi kontraindikációt fogad el.

Felvetődhet a kérdés, miként falszifikálható a metodológiai falszifikacionizmus, mivel egy az igazolásgondolkodásnak nem megfelelő elméletet semmiféle ismeretelméleti katasztrófa nem képes megcáfolni. Ugyanilyen okokból egyáltalán nincs meg a lehetőségünk megállapítani, hogy egy egymásra következő elméletláncban az igazsághoz való közelség növekszik, avagy csökken. Popper „hipotézise” ezzel kapcsolatban tudvalevőleg az, hogy a tudományos elméletek fejlődését éppen az jelenti, hogy egyre nagyobb valószínűséggel írják le a valóságot, azaz nő az „igazsághoz közelségük”.

Lakatos továbbá különbséget tesz raffinált és naiv falszifikacionizmus közt, ő a különbséget az akceptálás, illetve falszifikálás szabályaiba helyezi. A *naiv falszifikacionista* minden elméletet „tudományosnak” tart, amelyeket kísérletileg falszifikálhatónak lehet interpretálni. Egy *raffinált falszifikacionista* számára viszont egy elmélet csak akkor tudományos, ha elődjéhez képest empirikus többlettartalma van, azaz ha új tényeket jósol meg, és ezáltal felfedezésekhez vezet.

A raffinált falszifikacionista úgy véli, hogy egy tudományos elmélet (T) akkor falszifikált, és akkor kell egy új elmélettel (T') helyettesíteni, ha a következő három kritérium teljesül.

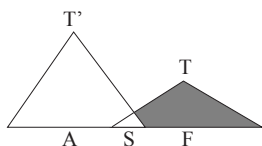
1. T'-nek többlettartalma van T-hez képest, tehát T' új tényeket jövendöl meg.
2. T' megmagyarázza T korábbi sikerét, ami azzal a kijelentéssel egyenértékű, hogy T egész nem cáfolható tartalma ($T^\circ \text{ E } T$)⁵⁶ benne van T'-ben is, ($T^\circ \text{ E } T'$) (1. és 2. ábra).
3. T' többlettartalmának egy része igazolódott.



T: eredeti (megcáfolt) teória
T': új elmélet
T°: T nem cáfolt tartalma
 $T^\circ \text{ E } T$ és $T^\circ \text{ E } T'$

1. ábra

Feyerabend⁵⁷ erre a problémára a következő megoldást javasolja:



T' megmagyarázza, miért vall kudarcot T (F).
T' megmagyarázza, miért volt sikeres T (S).
T' megmagyarázza, miért lehetségesek további előrelépések (A).

2. ábra

Lakatos felteszi a kérdést: ahelyett, hogy mindenáron falszifikációt akarnánk elérni, nem lenne-e jobb, ha az elméletek megmentésének lehetőségeit elméleti igazolással keresnénk?

Ha egymásra következő elméletek sora (T1, T2. ...) keletkezik – analóg módon T-hez és T'-höz –, Lakatos az elméletek sorát *problémaeltolódás*nak nevezi. Egy problémaeltolódás *progresszív*, ha úgy elméletileg (új, addig nem várt tényeket jövendől meg), mint empirikusan (ha az elméleti előrejelzések egy része empirikusan is igazolódik) progresszív. Egyébként *degeneratív*.

Lakatos így fogalmazza meg az *elhatárolási kritériumot*: „Akkor fogadunk el problémaeltolódásokat 'tudományosnak', ha azok legalább elméletileg progresszívek; amennyiben nem azok, akkor 'elvetjük' őket mint pszeudotudományosakat.”⁵⁸ 'Falszifikálnak' Lakatos szerint akkor tekinthetünk egy elméletet, ha olyan teória helyettesíti, amelynek tartalmi többlete van.

Az így felfogott elhatárolódási kritériumnak több következménye van.

1. Egy adott tényt akkor magyarázunk meg tudományosan, ha vele új tény is magyarázatot kap.
2. Falszifikáció csak akkor történik, ha egy jobb elmélet merült föl.

A naiv falszifikacionisták számára a tudományos fejlődés falszifikációkból és eliminációkból áll. Rafinált falszifikacionisták nem zárják ki, hogy progresszív problémaeltolódás olyan gyorsan történik, hogy T_i „cáfolata” csupán $T_i + 1$ igazolásaként jelenik meg. A rafinált falszifikacionista megköveteli, hogy a tudományos 'tényeket' a legkülönbözőbb oldalokról közelítsük meg, hogy új elméleteket javasoljunk, és hogy az erősebb elméleteket fogadjuk el mint túlélésre képesebbeket. A *rafinált falszifikacionizmus* három *hagyományt* egyesít:

1. *Empirizmus*: a szándék, hogy tanuljunk a tapasztalatból.
2. *Kantianizmus*: az aktivista ismeretelméleti beállítottság.
3. *Konvencionalizmus*: a döntések fontossága.

A tapasztalati jelleg és a teoretikus fejlődés szorosan összefonódnak.

Lakatos felismeri azon progresszív (szintaktikus) metafizikai elméletek fontosságát, amelyek tartós progresszív eltolódást produkálnak segédhipotéziseik védőgyűrűjében. (Ilyen karteziánus-metafizikai mondat: „Minden természetes folyamatban óramű-mechanizmus hat, amelyet a priori éltető princípiumok szabályoznak.”)

A rafinált falszifikacionista döntésfolyamat így néz ki:

1. Első döntés: mely mondatokat tekintünk 'megfigyelési' mondatoknak és melyeket 'elméleti' mondatoknak.
2. Második döntés: néhány 'megfigyelési' mondat *igazságértéke*.
3. Harmadik döntés (*mindig az 1. és 2. döntés után*): a problémaeltolódás *empirikusan* progresszív vagy degeneratív.

Ezek a döntések azonban soha nem visszavonhatatlanok úgy, mint a naiv falszifikacionisták esetében. *Fellebbezési* eljárás mindig megengedett.

A tudós maga dönt, hogy egy mondatot egy adott vizsgálati helyzetben *ténynek* vagy *teóriának* tart-e. Az „elmélet empirikus bázisa” monoteoretikus fogalom (mint Poppernél *A kutatás logikájában*), és monoteoretikus deduktív struktúrára vonatkozik. Mint első megközelítés mindig használható; ha azonban a teoretikus fellebbezést nyújt be, akkor azonnal *pluralista modellt* kell alkalmazni. Egy ilyenben ahelyett, hogy tények és elméletek közt ítélnénk, két magas logikai szint közt döntünk. Az egyik teória az *interpretatív teória* (ez nyújtja a ’tényeket’), a másik pedig az *explanatorikus (magyarázó) teória* (ez magyarázza meg a szállított ’tényeket’). A két elmélet akár ugyanazon az általánossági fokon is állhat. Ezen okból Lakatos a két teória közti krízisre *nem* a ’cáfolat’ fogalmat használja, hanem a *reparációs (javítási) lehetőségek* észrevételét és keresését. A probléma tehát mindig az, hogy melyik elmélet a ’kemény tényeket’ nyújtó *interpretatív teória*, és melyik a ’tentatív’ (*próbálkozó*) *magyarázatokat* szolgáltató *explanatorikus teória*. Egy monoteoretikus modellben a magasabb szintű elmélet az explanációs elmélet, és ezt kell a ’tények’ által megítélni. Konfliktus esetén a magyarázatot kell elvetni.

Egy pluralista modellben viszont a magasabb logikai szinten álló interpretatív teóriát lehet felhasználni a ’tények’ megítélésére, és konfliktus esetén a ’tényeket’ mint ’*monstrumokat*’ lehet elvetni.

Ahelyett, hogy egy olyan elméletet javasolna, amelyre a természet esetleg „nem”-et kiált, a rafinált falszifikacionista teóriák hálóját javasolja, amelyre a természet esetleg így kiált: *inkonzisztens!*

A kérdésre, hogy melyiket kell az egymásnak ellentmondó elméletek közül eliminálni, a rafinált falszifikacionista nem azonnal válaszol, hanem megpróbálja mindkét teóriát először külön, aztán együtt pótolni, és ezen kísérletek után dönt azon szituáció mellett, amely a legnagyobb progresszív problémaeltolódást nyújtja.

A rafinált falszifikacionista nem magányos teóriákat tart tudományosnak vagy áltudományosnak, hanem teóriák egymásra következését; tehát csupán teóriasorozatok vagy teóriáláncok érdemlik meg, hogy tudományosnak (vagy pszeudotudományosnak) nevezzük őket.

Ezeket a folyamatos teóriasorozatokat nevezzük *kutatási programoknak*. *A kutatás logikája (Logik der Forschung) Lakatosnál a kutatási programok metodológiája lesz.*

Lakatos számára a tudomány története, a kutatási programok története és a fogalmi világok vagy tudományos nyelvek története szinonim fogalmak. A kutatási program két alapvető módszertani szabályból áll, a negatív és a pozitív heurisztikából.

A tudományos kutatási programokat ’*kemény magjuk*’ által jellemezhetjük. (Például a newtoni program kemény magját a dinamika newtoni törvényei és a gravitációs törvény képezik.) A *negatív heurisztika* megtiltja, hogy a *modus tollens* támadásba lendítsük a ’kemény mag’ ellen. Segédhipotéziseket kell konstruálni, amelyek védőgyűrűként védik a ’kemény magot’. Egy kutatási program akkor sikeres, ha az így leírt módszer progresszív problémaeltolódáshoz vezet.

Minden lépésnek *konzekvensen progresszív teoretikus problémaeltolódást* kell jelentenie, *progresszív empirikus eltolódást* viszont a programnak csak mint egésznek kell felmutatnia.

A negatív heurisztika racionalizálja a klasszikus konvencionalizmust. A kemény magot a 'cáfolatokkal' szemben olyan sokáig lehet védeni, míg segédhipotézisekből álló védőgyűrű bevált empirikus tartalma növekszik. Fel kell adni egy program olyan kemény magját, amely nem jósol meg új tényeket. (Ez különbség Poincaré igazoló gondolkodásra alapozott konvencionalizmusához képest.)

A kutatási stratégiát a kutatási program *pozitív heurisztikája* adja. A pozitív heurisztika olyan javaslatokat tartalmaz, mint hogy miként lehet a kutatási programok megcáfolható verzióit kijavítani, és miként lehet a cáfolható védőgyűrűt rafináltabban felépíteni. Olyan programot tervez meg, amely olyan modellek sorát generálja, amelyek mindig a valóság jobb és bonyolultabb szimulációját mutatják be. A tudós ily módon a fejlődésre – és nem a cáfolatokra és a cáfolási lehetőségekre – összpontosít. Amennyiben a pozitív heurisztika világosan meg van fogalmazva, akkor – mint Lakatos véli – inkább matematikai, semmint empirikus nehézségek maradnak, amelyeket még meg kell oldani.

Lakatos két tudománytörténeti illusztrációt ad elméletéhez. A Prout kutatási programjáról szóló tanulmány azt mutatja meg, hogy miként lehet egy kutatási programot folytatni ott, ahol „az anomáliák óceánja” (Lakatos) bukkan föl. Bohr kutatási programja pedig arra illusztráció, hogy miként lehet ellentmondó alapokon előrehaladni.

Lakatos szerint egy történeti esettanulmánynak két részből kell állnia: 1. A racionális rekonstrukció. 2. A racionális rekonstrukció összehasonlítása a valódi történettel, melynek során a kettő egymást kölcsönösen kritizálja.

A tudományok története a kutatási programok közti verseny története. Lakatos kétségbe vonja a popperi azonnali racionalitás funkcióját. A döntő kísérleteket gyakran csak évtizedek múlva ismerik fel.

Lakatos úgy véli, hogy ő Popper elméletét fejlesztette tovább, miközben ugyanakkor Kuhn tételeit is továbbgondolja. (Ez utóbbit egyébként igen keményen kritizálja.) Kuhnnek igaza van, hogy szembefordul a naív falszifikacionizmussal, és a tudományos növekedés kontinuitása mellett érvel. Nincs azonban igaza, amikor úgy véli, hogy a naív falszifikacionizmus eliminációjával mindenfajta falszifikacionizmust felszámolt. Kuhn „deracionalizálja” és pszichologizálja a tudományos kutatást; semmiféle paradigma fölötti mércének nincs helye (amely kijelentés egyenértékű az inkommenzurabilitás állításával).

Lakatos szerint ő Popper programját folytatta, amely a megalapozás régi paradigmáját a *tévedhető-kritikus növekedés* programjával helyettesítette.

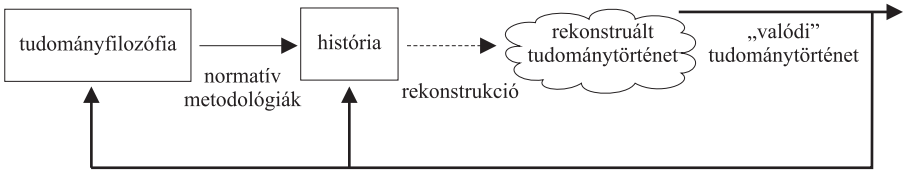
Lakatos a *Duhem–Quine-tézist* a sajátjával rokonnak tartja. Eszerint a tudomány, a *tudományos teóriák egész rendszereket* képeznek, és így nem lehetséges, hogy csak egyedi teóriákkal foglalkozzunk, hogy azokat cáfoljuk meg. Egy teória általában megmenthető az egész rendszerben bevezetett bizonyos változtatásokkal.

A TUDOMÁNY TÖRTÉNETE ÉS RACIONÁLIS REKONSTRUKCIÓI

Lakatos a tudományhistoriográfia számára új alapokat fektet le, a tudománytörténet-írás számára új módszereket javasol. A tudományok története mint bíróság léphetne föl a különböző tudományos módszerek (kutatási logikák) közti vitákban. Ennek

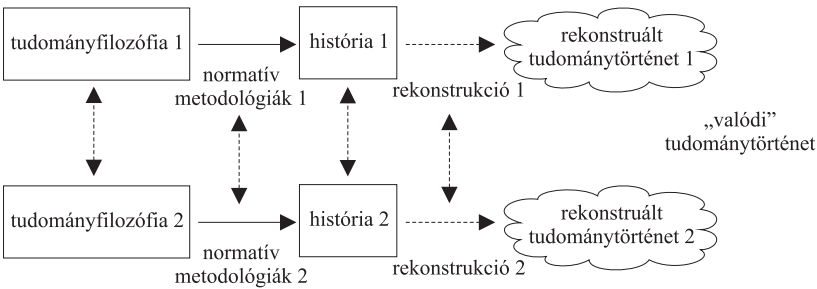
a metodológiának három alap gondolata van, amelyek mindegyikét megpróbálhatjuk ábra segítségével is szemléltetni.

1. A tudományfilozófia normatív metodológiákat bocsát rendelkezésünkre, amelyek segítségével a történész egy tudományterület ’belső történetét’ rekonstruálja (história), és így a megismerés objektív fejlődését racionálisan magyarázza meg (történet) (3. ábra; jelmagyarázat az 5. ábra után).



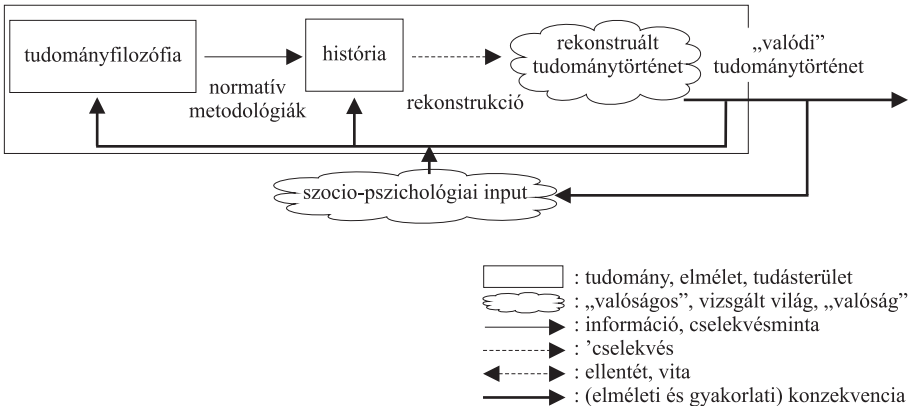
3. ábra

2. Két, vitában álló metodológia egy normative interpretált történelem segítségével értékelhető (4. ábra).



4. ábra

3. A történelem minden racionális rekonstrukciójának szüksége van egy az empirikus (szociopszichológiai) ’külső történet’ kiegészítésére (5. ábra).



5. ábra

Az ábrákkal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Lakatosnál nem egészen tisztán elválasztott a rekonstruált és a „valódi” tudománytörténet. Pontosabban annak problémáját nem veti fel kellő élességgel, hogy amennyiben mi csak a saját tudományfilozófiánk alapján tudunk tudományhistoriográfiát művelni és történetet rekonstruálni, akkor milyen módon tudunk a „magánvaló”, a „valódi” tudománytörténettel kapcsolatot teremteni, miként tudjuk azt kritériumként használni a különböző tudományfilozófiák közti választás során. Hiszen számunkra nem létezik egy „ott lévő” tudománytörténet, hanem csupán az, amit metodológiánk (tudományfilozófiánk) alapján rekonstruáltunk. Ily módon nincs neutrális, tudományfilozófia-invariáns tudománytörténetünk. Természetesen, amennyiben a kantiánus modellben gondolkozunk – mely nagyon közel áll Lakatoshoz –, akkor ilyen, az elemző vagy historiografikus racionalitástól független tudománytörténet és tudomány – mint megismert entitás – nem is létezik.

A 17–18. században még lehetett hinni a tudományok egységes metodológiájában. Ma azonban a tudományfilozófusok azt próbálják „megbecsülni”, hogy a tudósok milyen módszereket alkalmaznak. Ezek a „felfedezett” módszerek gyakran olyan neveket kapnak, mint a „tudományos racionalitás elméletei”, „elhatároló kritériumok”, avagy a tudomány definíciói. Ezen normatív szabályok mellett igen gyakran figyelembe veszik a kutatás pszichológiáját és szociológiáját is.

Lakatos a sajátja mellett még három másik *kutatáslogikát* mutat be. Közös bennük, hogy elméletek vagy kutatási programok *elfogadására* vagy *elvetésére* szabályokat nyújtanak. Ezek a szabályok a tudományos becsületesség kódexeként foghatók fel, amelyeket nem szabad megsérteni, és úgy működnek, mint a (normatív) historiografikus kutatási programok kemény magjai.

Az *induktivizmus* számára csak azok a mondatok tudományosak, amelyek kemény tényeket írnak le, vagy olyan mondatok tévedhetetlen induktív általánosításai, amelyek kemény tényeket írnak le. Az induktivista historikus számára minden, ami a kutatásban indukció nélkül történt, sötét előtörténet; annak ellenére, hogy csak nagyon kevés induktivista példát találhatunk a tudomány történetében. Bizonyos tények tényként való kiválasztását az indukcionista nem tudja belsőleg racionálisan megmagyarázni.

A *konvencionalizmus* számára föl lehet építeni rendszereket, amelyek a tényeket összefüggő egészbe szervezik. E felfogás szerint az egyszerűbb elméleteknek van prioritásuk. A tények kiválasztását ez az elmélet intern nem tudja megmagyarázni.

A *módszertani falszifikacionizmus* Popper ismert elmélete. *Agassi* megpróbálta a naív falszifikacionizmust szisztematikus historiografikus kutatási programmá fejleszteni. Ez a módszer megjósolja, hogy minden nagy kísérleti felfedezés mögött egy régi elmélet van, amely ellentmond a felfedezésnek.

Lakatos úgy véli, hogy a *tudományos kutatóprogramok metodológiája* a tudománytörténet új racionális rekonstrukcióját nyújtja. Ez a módszertan nem téridőben szinguláris ’tényeket’ fogad el (mint Popper), hanem téridőben általános teóriákat is, mégpedig elhatározások alapján. Egy *kutatási program* a maga ’kemény magjával’ és ’pozitív heurisztikájával’ problémákat definiál, segédhipotézisek gyűrűjének konstrukcióját vázolja fel, és anomáliákat lát előre. A problémák kiválasztását a pozitív

heurisztika határozza meg, és nem az anomáliák. Pusztá popperi falszifikáció nem vonhatja maga után egy elmélet elvetését.

Lakatos (Popper nyomán) megadja egy programon belül a fejlődés és a stagnáció kritériumait, valamint egész kutatási programok 'eliminációjának' szabályait. Egy kutatási program akkor fejlődik, ha elméleti növekedése megijósolja empirikus növekedését is, azaz új tényeket anticipál (ez a progresszív problémaeltolódás).

Minden tudományos-rationális metodológiát ki kell egészíteni egy *külső történettel* is.

Mivel a tudománytörténet normatív rekonstrukciója során mindig fellépnek nem racionális faktorok is, ezért a normatív rekonstrukciót ki kell egészíteni empirikus, külső elemekkel is. Lakatos úgy véli, hogy a racionális rekonstrukció, tehát a belső történet az elsődleges, és definiálja a külső (szekunder) történetet.

Lakatos a *történetírás* olyan *módszerét* javasolja, amely abból áll, hogy a *belső történetet a szövegben*, a *külső történetet pedig a jegyzetekben* tárgyaljuk, ennek során mindig jelezni lehet, hogy a tényleges történet mennyire viselkedik „rosszul” a racionalitás szempontjából. Lakatos azt reméli, hogy így meg tudja mutatni a történelem és a racionális rekonstrukciója közti különbséget.

Nincs történetírás *elméleti előítélet* nélkül. Egy normatív tudományfilozófia először a tudományt definiálja, és csak utána lehet elkezdni ezt a tudományt vizsgálni. A tudomány történetírása az eseményeket normatív módon választja ki, és azokat ezen normatív bázis alapján interpretálja.

Lakatos szerint a különböző metodológiák „helyessége” felől úgy dönthetünk, hogy azokat a történelemre „alkalmazzuk”. Minden metodológia magát fedezi fel a történelemben, vagy legalábbis magát akarja felfedezni. A *történelem* saját racionális rekonstrukciójával kapcsolatban mint *felülbíráló instancia* funkcionálhat.

Az igazolásmetodológiák (induktivizmus, probabilizmus) tehát összeomlottak az ismeretelméleti és logikai kritika nyomására.

A pragmatikus-konvencionalista metodológiákat azonban nehezen lehet kritizálni. Nincs kritikai lehetőség egy játékkal vagy egy metafizikai indukciós elvvel kapcsolatban. Ezért Lakatos azt javasolja, hogy minden metodológiát historiografikus (metahistorikus) elméletként (kutatási programként) fogjunk föl, és ezeket azáltal kritizáljuk, hogy azt a racionális historikus rekonstrukciót kritizáljuk, amelyhez vezetnek.

Popper számára a módszer az értékek választásának kérdése, amiről viszont nem lehet tovább diszkutálni. *Popper* tehát meg sem próbálja, hogy *saját módszerét reflexíve saját teóriájára alkalmazza*. Nem teszi föl a kérdést: „Milyen körülmények közt adnám föl saját 'lehatároló kritériumomat'?” *Lakatos* viszont megteszi ezt a *reflexív lépést*, és javasolja, hogy egy racionalitáselméletet (vagy egy lehatárolási kritériumot) vessünk el, ha ellentmond a tudományos közösség, azaz a tudományos elit valamelyik elfogadott „bázis-értékítéletének”.

Lakatos *három historiografikus példát* szolgáltat, amelyek szerinte *Popper elméletét cáfolják*.

1. Tudományos elmélet. *A newtoni dinamika*. Popper azért zárja ki a *freudizmust* a tudományok köréből, mert lehatárolási kritérium híján nem tilt meg egyetlen tényt

sem. Lakatos észreveszi viszont, hogy még a newtoni fizika képviselői sem tudnak olyan bázistényeket megnevezni, amelyek az egész newtoni dinamikát a maguk megelégedésére megcáfolnák. Mivel a klasszikus dinamika a popperiánus racionális rekonstrukciónak ellenáll, így az a Popper-teória cáfolatának tekinthető.

2. A tudományos közösség viselkedése. Popper elméletét a *kutatási programok* is megcáfolják, mivel az ezekre nem is alkalmazható. *A kutatási programokban az anomáliákat félreteszik* abban a reményben, hogy idővel megoldhatók lesznek. A legnagyobb tudósok kritikátlanul ignorálták az anomáliákat programjaik és problémáik kiválasztásakor.

3. Falszifikációs rezisztencia, inkonzisztens rendszerekben való továbbdolgozás. A falszifikációs módszer falszifikációja azt is jelenti, hogy nem tartható Popper álláspontja, miszerint egy *inkonzisztens rendszerben* való munka minden körülmények közt irracionális. Lakatos ezzel szemben állítja, hogy több sikeres kutatási program gyakran hosszú ideig inkonzisztens volt (infinitezimális számítás, naiv halmazelmélet, Bohr 1913-as dolgozata, Dirac deltafüggvénye).

Lakatos úgy találja, nem véletlen, hogy Popper soha nem írt tudománytörténetet. Popper saját racionális rekonstrukcióját választotta a történelemmel szemben. (Ezzel szemben például Feyerabend a történelmet választja a racionális rekonstrukcióval szemben.)

Lakatos szerint az ő elmélete sikeres abban, hogy *falszifikálja a falszifikacionista historiográfiát*.

Az továbbá a véleménye, hogy minden metodológia falszifikálható, mivel az emberi ítéletek soha sem lehetnek teljesen racionálisak, és így nem lehetséges olyan racionális rekonstrukció, amely a valódi történettel valaha is teljesen meg fog egyezni. Ez a belátás vezette rá Lakatost arra, hogy a metodológiát a történelemnek éppen e metodológia által végzett rekonstrukciója által vizsgálja felül.

Lakatos a *historiografikus kutatási programok metodológiáját* javasolja, amely szerint csak akkor vetünk el egy racionalitáselméletet, ha jobbat találtunk, amely „kváziempirikus” értelemben progresszív eltolódást eredményez a racionálisan rekonstruált kutatási programok sorában.

A historiografikus kutatási programok metodológiája új történeti tényeket jósol meg (helyesebben a múltban fölismeri, hogy minek *kellett* bekövetkeznie), amelyeket igazolni lehet a történeti kutatás által. Amennyiben igazolást nyernek, akkor ez a metodológia maga progresszív problémaeltolódást jelent.

Ahol a falszifikacionista azonnali vereségeket és győzelmeket lát, ott ez a módszer folyamatokat fedez fel, amelyek már régóta tartanak, és még tartani fognak. A kutatási programoknak megengedi, hogy hosszabb ideig is inkonzisztens alapokon haladjanak előre. Ahol Kuhn és Feyerabend a változások irracionális okait sejtik, ott ez a módszer megmutatja azt a racionalitást, amely hosszabb időn keresztül a felszíni látszat alatt és ellenére is érvényesül.

Az anomáliák nagy tömege, amelyeken a racionális rekonstrukciónak át kell haladnia, arra kényszerít bennünket, hogy állandóan javítsuk a racionális rekonstrukciót, vagy hogy egy „külső” empirikus elmélethez forduljunk.

Lakatos elméletét a hetvenes években élénken vitatták. Többen megpróbálták elméletét a legkülönfélébb tudásterületekre alkalmazni. Így például G. D'Amour a normatív etikára.⁵⁹ Mások rámutattak elméletének problematikus aspektusaira. Feyeraabend kifogásolta,⁶⁰ hogy Lakatos módszerét nem alapozza meg filozófiailag: sok történeti ténytet lehet ellene felhozni, például a Bohr–Einstein-vitát. W. Berkson pedig azt állítja,⁶¹ hogy a kutatási programok „kemény magja” történetileg nem létezik, és szerinte ezt sikerült is bebizonyítani a mezőelmélet 19. századi fejlődésén. Állítása szerint egyébként a Kuhn-féle paradigmának sincs történeti realitása.

Számos egyéb, további komoly kritikai megjegyzést tehetünk Lakatos elméletével kapcsolatban.

Lakatos azt írja,⁶² hogy bizonyos tudományos elméletek „jól meghatározott tér-időben egy 'szinguláris' eseményt csak azon feltételek mellett tiltanak meg, hogy semmiféle más faktor nem gyakorol befolyást. De akkor ezek az elméletek önmagukban soha nem kerülnek egy bázismondatlall ellentmondásba.” Ez a kijelentés azonban nem tartható. Egy gyakorló tudós soha nem tudná ezt elfogadni, hiszen ellentmond mindennapi gyakorlatának. Az elméletek ugyanis mindig pozitíve vannak megfogalmazva, azaz mindig megengednek, „követelnek” valamit, de ritkán tiltanak, és tiltásuk többnyire bennfoglalt. Az elméletek követelményeik által implicite természetesen sok mindent megtiltanak, de lehetetlen lenne a tiltott állapotok végtelen számát (minden logikailag lehetséges világot) felsorolni. A pozitíve fogalmazott elméletek a logikailag lehetséges világok végtelen halmazából egy kis tartományt hasítanak ki. Az egyetlen reális valóság egyetlen cseppjét keresik. Természetesen megtiltják az „óceán” valamennyit többi „cseppjét”, azaz gyakorlatilag az egész óceánt. Ez azonban tisztán negatív és teoretikus tiltás, amelynek nincs semmiféle gyakorlati relevanciája a gyakorló tudományok számára, mivel ez az óceán a gyakorlatban és ontológiailag egyáltalán nem létezik. (A mai technika részben a természettudományos ismeretekre és kutatási eredményekre épül. Képzelnék el, hogy valamennyi eredmény tiltás lenne. Hogy lehetne a „tiltások törvénykönyve” alapján autókat konstruálni, a Holdra repülni stb.?)

Ezért Lakatos megfogalmazását meg kell fordítanunk. *A tudományos elméletek csak azon feltételek mellett engednek meg egy eseményt egy jól meghatározott tér-idő tartományban, ha semmiféle más faktor nem érvényesíti befolyását. Ezért: Az elméletek valószínűtlenek. Amit „előre jeleznek”, az nem következik be soha, mivel mindig több faktor játszik szerepet, mint amit az elmélet figyelembe képes venni.* Annak ellenére, hogy Lakatos tételét megfordítottuk, a bázismondatokkal kapcsolatban ugyanazt mondhatjuk. Az elméletek önmagukban soha nem kerülnek ellentmondásba a bázismondatokkal.

Lakatos magát nyíltan a popperi program folytatójának tartja.⁶³ Popper olyan filozófus, aki a tudományok számára próbál módszereket adni, vagy meg akarja állapítani, hogy milyen módszereket alkalmaznak a tudósok mint tudósok. Lakatos bevezeti a *módszer módszerét*, a metamódszert vagy metametodológiát. Ugyanazt akarja a filozófusokkal (a filozófiával) tenni, amit ezek (Popper is) a tudósokkal (és a tudománnyal) tesznek. Lakatos a „lehatároló kritériumot” szinonimaként használja a

„módszerre”, és azt állítja bennfoglaltan, hogy *metodológiai folytonosság* van a *tudomány*, a *metatudomány* (filozófia) és a *meta-metatudomány* (metafilozófia) közt. Azokat a metodológiákat, amelyeket Lakatosig csak a tudományokra alkalmaztak, reflexíve – történeti kutatások közvetítésével – önmagukra kell alkalmazni. Ez az alkalmazás fogja majd a különböző metodológiák vitáját eldönteni – véli Lakatos.

Popper számára⁶⁴ az ismeretlogika (Erkenntnislogik) az *elmélet elmélete*. Lakatos az *elméletek* (tudomány) *elméletének* (ismeretelmélet, metodológia, kutatáslogika) *elméletét* (metametodológia, meta-kutatáslogika, a kutatáslogika kutatáslogikája – mindezekhez bevonva a „normatív-rekonstruált” történelmet mint vizsgálati instanciát) alkotja meg.

Popper szerint a naturalisták számára a módszertan empirikus tudomány, amitől Popper elhatárolja magát.⁶⁵ Lakatos ebben az értelemben ’naturalistának’ (metanaturalistának vagy ’natúrhistoricistának’) tűnik, mivel a módszerek közt a történeti „empíria” (siker) alapján akar dönteni.

Véleményem szerint mindez mutatja, hogy Lakatos ténylegesen olyan mértékű szintézist hozott létre Popper és Kuhn közt, ahogy azt maga soha nem ismerte volna el. Sőt, figyelmesebben nézve még Poppnernél is „kuhni elemeket” találunk. Popper számára a módszertani szabályok önkényes rögzítettségük.⁶⁶ Ugyanígy a bázismondatok, tehát a tudomány egész „szerkezeti és tartalmi alapja”. Ezek a rögzítések viszont közösségi aktusok, hiszen a tudományos közösség az, amely ezen rögzítések helyességéről a kutatás folyamán dönt. Mindez nagyon is „kuhnias”. Kuhn azonban sokkal tovább megy.⁶⁷ A tudósok, ha anomáliákkal konfrontálódnak, nem vetik el azonnal a paradigmát. Éppen ezt a (és még több) kuhni gondolatot oltja be Lakatos a popperi tradícióba, amikor az „azonnali racionalitás” (*Sofortrationalität*) végét bejelenti.⁶⁸ Mondhatjuk, Lakatos „türelmes popperiánus”, aki fölismeri a tudományos közösség „mozgási tehetetlenségét” a tudományfejlődés során.”A legfontosabb kísérletek döntő jellegét csak évtizedek múlva ismerik föl”,⁶⁹ és „nincs döntő kísérlet”⁷⁰ – vélekedik.

Feyerabend észreveszi ezt a szintézist,⁷¹ és szerinte Lakatosnak igaza van, ha azt mondja, hogy a popperi kritika és a kuhni kitartás mindig egymásmellett léteznek a tudomány történetében.

Kuhn úgy vélekedik⁷², hogy sok közös vonás van az ő és Lakatos elmélete közt, annak ellenére, hogy Lakatos szóhasználata számára esetenként idegennek tűnik. Kuhn azt sejtí, hogy Lakatos nem látja kettejük gondolkodásának párhuzamait, mivel az ő saját (Kuhn) eredeti bemutatása meglehetősen sötét, és Lakatos ezért a kuhni történetfelfogást már eleve irracionálisnak tartja.⁷³

Gyakorlatilag minden *Lakatos*tól származó tudományelméleti fogalomnak meg lehet találni a párhuzamát a kuhni rendszerben (6. ábra).

1. Lakatosnál a *kemény mag* megfelel a kuhni *paradigma* fogalmának. Egy program ’kemény magja’ irányítja a kutatást, ez a biztos alap, amely egy kutatási programon belül nem változhat meg. Egy programintern „mechanizmus”, a „negatív heurisztika” megtiltja, hogy a kutatás eme középpontja megtámadtassék. Amíg egy kutatási program „fut”, addig ezt a ’kemény mag’ irányítja. Mindezeket a tulajdonságokat el lehet mondani a paradigmáról is.

2. Lakatos *segédhipotézisek gyűrűjét* tételezi, a 'kemény mag' körüli perifériát, amely mindaddig védi a magot, amíg a program progresszíve előrehalad (azaz progresszív problémaeltolódást jelent). Ez hasonlít ahhoz, amit Kuhn mond, hogy *nem minden anomália okoz krízist*.

3. A „védőgyűrűben” történő munka azt jelenti, hogy a program a maga progresszív fázisában van. Az értékek meghatározottak, a tudósok nagy lépésekkel haladnak előre. Minden a kuhni *normáltudományra* emlékeztet.

4. *Degeneratív fázisról* (Lakatos) akkor beszélhetünk, ha a program egyáltalán nem jósol meg új tényeket. *Krízis* lép föl, ahogy Kuhn mondja.⁷⁴

5. Ha Lakatos „szemantikus átértelmezésről” beszél, ha az egymásra következő teóriák összehasonlításával foglalkozik, akkor olyan „jelenségről” beszél, amelyet Kuhn *inkommenzurabilitásnak* nevez.⁷⁵

6. Végül hasonlóságokat lehet aközött felfedezni, amit Lakatos *progresszív problémaeltolódásnak* nevez, Kuhn pedig *forradalomnak*. Ha egy 'kemény mag' (paradigma) többé nem hatékony, azaz nem jósol meg előre tényeket – ez a degeneratív fázis (krízis) –, és egy másik, sikeresebb 'kemény mag' (paradigma) éppen ezt teszi, akkor a sikeresnek a korábbi le kell váltania, ami egészében progresszív problémaeltolódást (forradalmat) jelent. Még maga az „eltolódás” is megjelenik Kuhnnál, amikor azt mondja, hogy a tudományos forradalom azon fogalmi háló *eltolódása*, amelyen keresztül a tudósok a világot vizsgálják.⁷⁶

1. Paradigma.	A kutatási program 'kemény magja'.
2. Nem minden anomália okoz krízist.	Segédhipotézisek gyűrűje.
3. Normáltudomány.	A progresszív fázis „védőgyűrűjében” való munka.
4. Krízis.	Degeneratív fázis.
5. Inkommenzurabilitás.	Szemantikus átértelmezés.
6. Forradalom.	Progresszív problémaeltolódás.

6. ábra. Párhuzamus fogalmak Kuhn és Lakatos esetében

Kuhn úgy véli, Lakatos annak ellenére, hogy kettejük gondolkodása közt párhuzamokat lehet találni, a saját teóriájából fakadó következményeket tagadja.⁷⁷ Ez feltehetőleg azért van így, mert Lakatos nem akar ugyanúgy irracionálisnak tűnni, mint Kuhn. Lakatos ugyanis a kuhni irracionalitás ellen érvel. Éppen ezért meglepőnek tűnhet a számos strukturális hasonlóság van kettejük elmélete közt.

Lakatos a tudományhistoriográfiával kapcsolatban három alapgondolatot fejleszt ki, melyet korábban ábrákkal szemléltettünk.

Az első alapvető tétel szerint a filozófia a tudománytörténet és a történettudományok számára módszert szolgáltat. Ez egyébként inkább elfogadott felfogás a bölcsész-tudományokban, mint a természettudományokban. A humán tudományokban nyilvánvalónak tarthatjuk, hogy az egyes vizsgálati vagy kutatási módszerek filozófiai-nak tekinthető alapfeltevéseken nyugszanak a vizsgált tárgy természetével és a hozzá való metodikus közelítésmódok lehetőségeivel kapcsolatban. Az, hogy mit tartunk történelemnek vagy történeti ténynek, mit értünk történeti tapasztalaton vagy értelmezésen, alapvetően ismeretelméleti, értelmezéseméleti – azaz filozófiai – kérdések. Ugyanígy az irodalomtudomány a filozófiától veszi vizsgálati módszerét, legyen az pozitivistá, empirikus, hermeneutikus vagy dekonstruktív. Természetesen e módszerek alkalmazása vissza is hat a módszer elméletére és a filozófiára is. A természettudományokban kevésbé nyilvánvaló ez a kapcsolat, de a fizikában, a kémiában, a biológiában is számos vizsgálati mód és a vizsgált eredmények értelmezése létezik, mely igen gyakran nem a vizsgált tárgyból, hanem előzetes filozófiai vagy metametodológiai feltevésekből ered. Ennek megfelelően az eredmények, azok interpretálása, gazdasági vagy társadalmi alkalmazása, és majdan a tudomány történetírása mind rászorulnak a filozófiai feltevések érvényesítésére vagy kutatására.

Lakatos tudománytörténet-írói módszere segít a tényleges történetet rekonstruálni, és racionális magyarázatot adni arra, hogy mikor és miként hagyja el a magyarázat a „rendszer” (például mint információ, gondolat a nagyobb publikum számára), másrészt miként funkcionál mint visszacsatolás a filozófiába és a történetírásba (história).

Kuhn ugyan azt állítja, hogy Lakatosnál nincs visszacsatolás a történeti interpretációtól a metodológiai pozícióhoz, és a filozófus (Lakatos) csak azt tanulja a tudománytörténetből a metodológiáról, amit maga belehelyez,⁷⁸ és Lakatos metametodológiai módszere ki van téve annak a veszélynek, hogy tautológiává redukálódjon.⁷⁹

Kuhnnek azonban ezzel a kritikájával csak részben van igaza. Ezt azzal lehet megmutatni, hogy saját „pszichologizáló” módszerére utalunk. Lakatos kifejezetten ugyan nemigen beszél „visszacsatolásról”. Ez azonban nem jelenti, hogy „bennfoglaltan” nem utal erre, és hogy ezt nem olyan mértékű evidenciának tartja, hogy egyáltalán nem tartja fontosnak hangsúlyozását. Úgy vélem, Lakatos a visszacsatolást mint evidenciát hanyagolja el. A *visszacsatolás* ebben az esetben ugyanis (tudatos vagy nem tudatos) *pszichológiai jelenség*. Világos, ha egy kutató megvizsgálja saját tárgyát, lesznek bizonyos eredményei, amelyek visszahatnak filozófiájára, módszereire, tudományának rendszerére és működésére. Ezért a 3. ábrán minden további nélkül jogos, ha berajzoljuk a visszacsatolást.

Kuhn kritizálja Lakatos ténylegesen elkészített történeti rekonstrukcióit, és hibás konstrukcióknak nevezi azokat.⁸⁰ Nyilvánvalóan elkerüli figyelmét, hogy mit mondott Lakatos korábban a rekonstrukciókról.⁸¹ Itt ugyanis Lakatos megemlíti a *visszacsatolás fontosságát* a történetírásban. A racionális rekonstrukció után második lépésben ezt a rekonstrukciót a valódi történettel kell kölcsönösen kritizálva összevetni. Ugyanakkor hozzáfűzi, hogy ő az elméleti munkájában nem szándékozik „komolyan a második stádiummal foglalkozni”.⁸²

Sokkal problematikusabb a második alapelv (vö. 4. ábra), amely Lakatos tudományhistoriografikus módszertanára vonatkozik. A felfogás, hogy két metodológia, amely egymással vitázik, értékelhető egy normatív interpretált történelem segítségével, nemcsak kritizálható, hanem tarthatatlan is. A 4. ábra segítségével könnyen belátható, hogy két metodológia akkor és csak akkor vitázhat egymással, ha a tudományfilozófiák, a történetírások (históriák) és a rekonstrukciók egymásnak ellentmondanak. A *logikai sorrend* a következőképpen rekonstruálható: ha a tudományfilozófiák vitáznak, akkor a normatív metodológiák is vitáznak. Ha a normatív metodológiák vitáznak, akkor stb. – egészen a rekonstrukciókig. Az egyetlen, ami mindkét esetben ugyanaz, a „valódi történelem”. De Kant episztemológiai pozíciója óta figyelembe kell vennünk – és Lakatos erre többször utal –, hogy a valódi történet csak a mi fogalmaink vagy kategóriáink által rekonstruálható. Amennyiben a mi eredeti kategóriáink (itt „tudományfilozófiáink”), tehát „értékeink” különböznek, akkor ténylegesen *számunkra* és *előttünk* két különböző történelem van. Akkor is így van, ha *önmagában* egy történet van és létezik. De a *történet magában* számunkra ugyanúgy nem ragadható meg, és ugyanúgy „elfátyolozott”, mint a *Ding an sich* a kanti ész számára – történelem mint megismerhető már mindig a megismerő, a történész konstrukciója is.⁸³ Ebből következik, hogy két (vagy több) különböző tudományfilozófia azaz normatív metodológia számára *két (vagy több) normatív interpretált történelem* van. Ez azonban annak éppen az ellenkezője, amit Lakatos a tudományhistoriografikus metodológia alaptézisében állít.

Hozzátehetjük: nem zárható ki, hogy a historiografikus „kibernetikai” körben (3. ábra) a visszacsatolások miatt (tehát az állandó „javítások” miatt) *iteratív folyamat* indul el, és „elegendő” iteráció után a különböző körök, amelyek kiindulópontjai különböző tudományfilozófiákra alapozottak, egymáshoz közelítenek azáltal, hogy az „egy” *valóság*hoz, az „egy” igazsághoz közelítenek. (Maga Popper is bizonyíthatatlanul tételezi, hogy a tudományos elméletek fejlődése valamiféle igazsághozközelítési – *Wahrheitsnähe* – folyamatban vannak.) Ez az iteratív lehetőség azonban csak hipotézis, és egy ilyen elgondolás lehetőségét sem jelzi Lakatos. Ilyen hipotézisek igazolása és falszifikációja ugyanakkor még historiografikus kutatásokkal sem lehetséges, mivel itt az ismeretelméleti pozíció-választástól függ, hogy mit tartunk valóságnak, és a megismerés milyen struktúráját fogadjuk el, továbbá a megismerésnek milyen valóságrelevanciáját tételezzük. Ráadásul az „igazsághozközelítés” fogalma problematikus, és mindig is problematikus marad, hiszen miután az igazság keresésében vagyunk, de még nem birtokoljuk azt, soha nem fogjuk megtudni és meg tudni mondani, hogy mikor értünk el az igazsághoz. Éppen azt a kritériumot keressük, amelyre szükségünk lenne, hogy kimondjuk: megtaláltuk azt.⁸⁴

Ugyanakkor Lakatos a maga tudományhistoriografikus metametodológiáját az itt vizsgált és falszifikált elvre építi. Ezen modell alapján véli úgy, hogy tudományos elméletek helyességéről dönthet. Azt mutattam itt meg, hogy amiként ezt Lakatos elképzei, az lehetetlenség. Míg Kuhn Lakatosnál az empirikus-historikus inputot hiányolja, addig én itt kimutattam, hogy ez legalábbis és legkevesebb a pszichológiai szinten megvan. Ugyanakkor bebizonyítottam, hogy a Lakatos-modell mélyebb, logikai-ismeretelméleti okokból vall kudarcot.

Lakatos követeli, hogy egy kutatási programot akkor szabad elvetnünk, ha egy jobb programot találtunk, amely új tényeket jósol meg, a korábbi programok sikerét elmagyarázza, és a régi programok bevált részeit tartalmazza. A javasolt iteratív modell bizonyos pragmatikus kiegészítésekkel talán működik a természettudományok és a technikai tudományok terén, és – nagyobb elővigyázatossággal állítva – esetleg az empirikus társadalomtudományok területén. Széles körben feltételezésként elfogadott, hogy a természettudományok valamiképpen jobban megközelítik „azt”, ami „van”, és „ahogy” „van”. Ennek pragmatikus igazolását a technikai tudományok jelenthetik, továbbá az, hogy mégiscsak úgy sejtjük: egyre többet tudunk a bennünket körülvevő világról. (Bár kétségtelenül a talányok száma is növekszik.) Még ha az iteratív hipotézis pragmatikus módon működik is az empirikus tudományok esetében, az ismeretelméleti problematikát távolról sem oldja meg. Az ismeretelmélet – ha fenn akarjuk tartani – plauzibilis alapelvválasztások kérdése. A plauzibilitás pedig értékektől, irracionális mozzanatoktól, bizonyos közösségekhez való tartozástól és hasonlóktól függ. Azt mondhatjuk legfeljebb, hogy megegyezünk bizonyos dolgok, tételek, alapelvek érvényességében, mert úgy tűnik, hogy számunkra ez a megegyezés teoretikus és/vagy praktikus előnyökkel (előrejelzés, megismerés, gyakorlati haszon stb.) jár. Ezek figyelembevételével Lakatos modellje konvencionalista rendszerként elfogadható, de nem kritizálhatatlan végső megoldásként, hiszen a maga kreálta ismeretelméleti körből kitörni nem tud, és annak pusztán konvencionalista legitimációt tud biztosítani.

A TUDOMÁNYOS ÉSZ KRITIKÁJA – KURT HÜBNER

Kurt Hübner 1978-ban megjelent könyvében, melynek címe *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (A tudományos ész kritikája),⁸⁵ arra tesz kísérletet, hogy összehasonlítsa az empirikus tudományok által szolgáltatott „tudást” azokkal a tudásfajtákkal, amelyeket más „kognitív” vagy kulturális tartományok szolgáltatnak, mint például a művészet, a vallás vagy a mítosz. Ennek során fő kérdése az, vajon valóban olyan biztos és végérvényes tudást nyújt-e a tudomány, mint ahogy azt széles körben feltételezik. Megtalálja-e az (empirikus) tudomány a világ „végső” leírását, a „világformulát”, amely alapján minden e világi jelenség megmagyarázható lenne. Ez kétségtelenül a felvilágosodás gondolkodóinak tagolt vágya, akkor is, ha a legjobbjai tisztában voltak megismerőkapacitásunk végességével és annak határaival.

Hübner azonban az empirikus tudományok vizsgálatánál nem csak az érdeklí, hogy kritikusan forduljon szembe a tudományok „istenítésével”. Nem kevésbé érti ugyanis szerinte félre a tudományt az, aki elvet mindenféle tudományt arra hivatkozva, hogy környezetpusztítást, túlnépesedést eredményezett. Nem szabad ugyanis elfelejtkeznünk azokról a „kedvezményekről”, amelyekben a tudomány mindennapi életünket részesíti. Senki nem akarja a meleg vizes csapot lakásában mindörökké elzárni, sőt magát a vízcsapot sem, és az udvarra vagy az utcára járni a kútra vízért. Senki nem akar ókori vagy középkori gyógy módokhoz fordulni. Például a legutóbbi időkig a vakbélgyulladás halálos betegsége volt.

A két szélsőséges félreértéssel szemben nyilvánvaló, hogy kiegyensúlyozott és az interszubjektíve többnyire elfogadott történeti tényállással bizonyos fokig konformitásra törekvő köztes megoldást kell keresni. Egyrészt a tudomány nem ad végső, megfélebezhetetlen és abszolút tudást, hanem megalapozásai, anticipációi igen is kritizálhatók. Kimutatható, hogy a tudományban is vannak szükségszerűen irracionális elemek, vagy legalábbis olyanok, amelyek nem alapozhatók meg szigorú racionális módszerekkel. A tudomány nem magyaráz meg „mindent”.

E *kognitív relativitás* mellé meg kell említeni az *etikai neutralitás* elvét is. Ez annyit jelent, hogy a tudomány önmagában mint kognitív rendszer nem rossz és nem jó. Etikailag csak a tudományt létrehozó és alkalmazó ember – mindennapi gyakorlati, viselkedése, politikája, törvényhozása – értékelhető. Ha az ember saját kényérékvéré, saját hatalom- vagy gazdagságvágyának kielégítésére és ennek céljából használja a tudományt, ha nem törődik a társadalom és a természet kiegyensúlyozott-harmonikus jólétével, akkor a tudományt használó emberrel kapcsolatban föl kell vetnünk az etikai kérdéseket. Hübner a tudomány kognitív relativitása és etikai neutralitása elvének érvényesüléseért vizsgálja meg a tudományos gondolkodást, és adja annak egy, a mítoszokkal kommenzurábilis tipológiáját.

A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK MEGALAPOZÁSI KÉRDÉSE (BEGRÜNDUNGSFRAGE DER NATURWISSENSCHAFTEN)

Hume felveti a kérdést: mi garantálja, hogy az *empirikus* megfigyelésen alapuló természeti törvények a jövőben is érvényesek lesznek. Szerinte a jövőbeli érvényeséget a megszokás alapján állítjuk. Ugyanakkor a természet megfigyeléséből nem következtethetünk szükségszerűen bekövetkező jövőbeli eseményekre. A megfigyelés kizárólag arra tanít bennünket, hogy mi történt a megfigyelés során. Emlékezetünk pedig további hasonló múltbeli események alapján egy csoportba foglalhatja a hasonló struktúrájú múltbeli történéseket. Mindebből azonban nem vonhatjuk le a következtetést, hogy a jövőben is így fog történni, hiszen a jövőt nem tudjuk megfigyelni. A jövőről szóló állítások nem igazolhatók empirikusan. Nem hivatkozhatunk *logikai* szabályokra sem, hiszen a logika csupán gondolkodásunk formájával foglalkozik, de nem az időbeli és természeti dimenzióval: azaz sem a természetről, sem az időről nem mondhat semmit. Hume alapvető belátása az volt, hogy sem a múltbeli eseményeket rögzítő *tapasztalati tudás*, sem a tiszta *logika* nem tudja igazolni, hogy a természeti törvények a jövőben *mindig érvényesek lennének*.

Nyilvánvalóvá vált, hogy a természettörvények semmi esetre sem empirikusan adott tényeket írnak le, amelyeket a természetben mi megtalálunk, hanem bizonyos értelemben magunk visszük bele a természetbe a törvényeket, miközben megismerési aktivitásunkkal a természethez közelítünk. Ha mégis azt állítjuk, hogy megismerésünk és a világ közt „fedés” van, azaz pontosan úgy és azt ismerjük meg, ahogy és ami a természetben van, akkor tudatában kell lennünk, hogy ez *hit* kérdése, de nem alapozható meg.

Kant szerint a világot, a dolgokat nem tudjuk megismerni olyanoknak, amilyenek valójában. A dolog maga (*Ding an sich*), amit a megismerő szubjektumtól függetlenül gondolunk, nem ismerhető meg. Ismereteink a világról úgy alakulnak ki, hogy szubjektív megismerőstruktúráink együttműködnek a világgal. Csak azt a világot ismerjük meg, amely együttműködik velünk a megismerésben. Az együttműködés az érzékelésen keresztül történik, amely által adott rendszerezetlen érzeteknek a gondolkodás ad formát. A gondolkodásban megnyilvánuló (transzcendentális) én egysége garantálja számunkra a világ strukturált megismerhetőségét. A tudományokban tehát nem a világot ismerjük meg, hanem csak azt, ahogy a világ számunkra megjelenik és megjelenehet. A világ önmagában megismerhetetlen számunkra.

Kant szerint gondolkodásunk a priori kategóriái és a kategóriák „működését” szervező „mechanizmusok” azok, amelyek a világról való strukturált képünket – így a tudományt is – kialakítják. Hogy a világ mindettől függetlenül milyen, ezt nem tudjuk. Kant a biztos megismerés lehetőségét az énben (az „én gondolkodom” egységében) találja meg, amely ugyan megalapozza a világról való ismeretünket, de csak amennyiben ez a megalapozás a számunkra megnyilvánuló és általunk az önmagában ismeretlen világgal együtt konstituált tudásra vonatkozik.

Reichenbach pedig azt állítja, valójában nem tudjuk megalapozni, hogy a megismert törvényeket milyen joggal vetítjük a jövőbe. Mégis, ahhoz, hogy a világról gondolkodni tudjunk, és cselekvőképesek legyünk (mert gondolkodni és cselekedni

kell), fel kell tételeznünk, hogy bizonyos törvényszerűségek és alapstruktúrák érvényesülnek, mint például az okság törvénye.

Kant elmélete szerint a transzcendentális szubjektumnak tárgykonstituáló ereje van. A dolgokat nem önmagukat, hanem mint olyanokat ismerjük meg, amelyek a mi megismerőapparátusunkkal (érzékeléssel és gondolkodással) képezik az ismeretet. Az ismeretet a megismerő és a megismert alkotja, és egyiktől sem lehet elvonatkoztatni. A *Reichenbach*-féle operativizmus szerint viszont ugyan bizonyos a priori struktúrákkal közelítünk a fizikai valósághoz, azonban ezek pusztán döntéseink eredményei. Nem gondoljuk, hogy ezek a struktúrák valóban azt a világot írják le, amelyik „ott” van. Például a tájékozódás érdekében bevezetjük az égtájakat vagy a szélességi és hosszúsági fokokat. De nem gondolunk arra, hogy ezek a Földnek valódi tulajdonságait képeznék. Ezek a tájékozódóstruktúrák csupán a mi cselekvésünket segítik elő: lehetővé teszik, hogy a világban aktívak legyünk.

Kant számára ki van zárva a „numinózum”-nak⁸⁶ az érzéki világ jelenségein keresztül való olyan „jelzésszerű” megjelenése, amelyet az ember annak is ismerhet föl. Azaz bármiféle „isteni” valóság megjelenése, kifejeződése a jelenségek világában a teoretikus ész számára megismerhetetlen. Ugyanis nekünk csak a jelenségekkel van dolgunk, de nem magával a dologgal. Semmiféle magánvalóra nem következtetünk az érzéki tapasztalatok alapján.

Problemátikus a kanti világban a művészet értelmezése is, ugyanis a művészetet nyilvánvalóan nem lehet sem az érzékelésre, sem a fizikára redukálni. A művészet tárgya, tárgyiséga a kanti ismeretelmélet szerint nem közelíthető meg. A klasszikus művészeteóriák a platóni ideákra és az arisztotelészi formafogalomra alapoztak. Mivel Kant a megismerhetőség kritériumát pusztán az érzékelhetőségbe helyezi, a művészetet csak úgy tudja értelmezni, mint ami az emberre hat. A művészetnek semmiféle olyan szerepe nincs, hogy a világot vagy önmagunkat számunkra értelmezze, vagy valamiféle numinózumra mutasson.

Az operativizmus teljesen nyitva hagyja, hogy van-e a numinózumnak lehetősége a megjelenésre, vagy sem. Minthogy a tudomány eszközei és módszerei pusztán döntéseken alapulnak, elvileg bármi megjelenhet, nincs kizárva semminek a megjelenése sem.

A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK MEGALAPOZÁSI KÉRDÉSE

A „modern” természettudományok a „tapasztalati tényekre” vezetik vissza tételeiket és törvénykijelentéseiket. A tapasztalat mint végső kritérium, mint abszolút döntőbíró szerepel. A tényekkel kapcsolatos gyanakvás ugyanakkor soha nem volt idegen a filozófusoktól. Az empiriának is bizonyos „episztemikus és logikai struktúrája” van, amelyről nem felejtkezhetünk el. Mind a bécsi kör, mind Popper, Kuhn és Lakatos is fölismerték, hogy nincsenek közvetlen tények, amelyek ne lennének a mi – részben a tényekkel kapcsolatos – teóriáinkkal „megrakva”. Lakatos odáig megy, hogy valamennyi tudományosnak tekinthető mondatot elméleti kijelentésnek tart, és csak a mi (a tudományos közösség) döntésunktől függ, hogy mit tartunk „tényeknek” (interpretatív teóriának), és mit „elméletnek” (explanatorikus teóriának), amely meg-

magyarázza az előzőeket. A kétfajta mondatcsoport közti konfliktus esetén nem feltétlenül az elméletet kell elvetni: elvethetjük a tényeket is mint „monstrumokat” (Lakatos szóhasználata).

A BÁZISMONDATOK

Az empirikus tények megismeréséhez megfigyeléseket, kísérleteket kell végeznünk. Ehhez mérőeszközökre és -műszerekre van szükségünk, továbbá bizonyos metrikára, azaz elméletre. Egy mérőeszköznek saját teóriája van, azt bizonyos elméleti ismeretrendszerrel konstruáljuk meg, egyrészt „prekonceptcióval” (előzetes ismerettel) rendelkezve a mérendő „valóságról”, másrészt elméleti ismerettel rendelkezve bizonyos mechanizmusokról, amelyek az adott műszert működtetik. Egy műszeres kémiai analízis elvégzéséhez, illetve a kísérlet megkonstruálásához egyrészt előzetesen kell hogy legyenek ismereteink a vizsgálattal célba veendő kémiai közegről, annak viselkedésmódjáról, struktúrájáról. Ennek függvényében kell a mérőműszer „érzékelő”-rendszerét kialakítani. Továbbá ismernünk kell a műszert működtető fizikai törvényeket, amelyek a mért adatok szempontjából másodlagosaknak tűnhetnek ugyan, de a mérés processzusa tekintetében nem elhanyagolhatóak. Egy elektronikai felépítettségű kémiai mérőműszer esetén legalábbis alapfogalmakkal kell rendelkeznünk az elektronikáról, bízunk kell abban, hogy az elektronika törvényeivel olyan rendszer konstruálható, amely egy mérőben más jellegű kémiai valóság „leképezésére” alkalmas, továbbá elgondolásainknak kell lenni arról is, hogy miképpen létesíthető kapcsolat a kémiai és az elektronikai rendszer közt. Egy ilyen „bonyolult” kémiai-elektronikai rendszer szolgáltatja azokat a „bázistényeket”, amelyekre mint empiriára a kémia mint tudomány alapul.

Természetesen egyszerűbb rendszeren is beláthatjuk a „bázistények” összefüggéseit. Ahhoz, hogy távolságot mérjünk, már rendelkezünk kell a távolság fogalmával, továbbá a kontinuum kvantálhatóságának fogalmával (azaz, hogy a távolság egységekre osztható), az egységek egyezményes fogalmával (például méter), a mérőeszköznek a méterhez és a távolsághoz való viszonyával, a mérő perspektívájával stb. További példa a távcső: ahhoz, hogy bízhassunk a távcsőben, ismernünk kell az optika alaptörvényeit, a fénytörés, a lencsék törvényeit stb. A példákból látható, hogy a tudományok gyakorlatilag nem a „gondolkodásmentes”, közvetlen empiriával konfrontálódnak, hanem egy, a teóriával „felszerelt” valósággal. Nem beszélve arról, hogy maguk a mérések nem is pontosak, minden egyes mérés eltér egy nagyon kicsivel a többitől. Ezekből a mérési adatokból ismét elméleti előfeltevésekkel (döntésekkel) meghatározzuk, hogy mit fogadunk el mért értékek. Azaz rávisszük a természetre azt az elképzelésünket, hogy van egy pontos érték, amely konform az adott jelenségről kimondott „elméleti” mondattal. Megállapíthatjuk, a bázismondatoknak is elméleti tartalmuk van.

Az empirikusság logikai problémáit már a bécsi kör indulásakor látták. Schlick éppen azért kritizálta Mach és Avenarius általa immanenciapozitivizmusnak nevezett elméletét, mert nem vette figyelembe, hogy a „közvetlen” empiriának is vannak „nem közvetlen” összetevői. Ilyen a perspektíva kérdése – nem közömbös, hogy egy „jelenséget” milyen módon közelíték meg, és milyen „látószögből” tapasztalom meg. (Más

egy erdő, ha benne járunk, más felülről repülővel nézve, más télen és más nyáron.) De egy jelenség önmagában nem érthető, mert ahhoz, hogy ott és akkor megnyilvánuljon, jelen nem levő dolgokra is szükség van, ami a közvetlen tapasztalatból nem olvasható ki. Egy embert „megtapasztalhatok” azáltal, hogy látom, vagy beszélek vele. De az ember megjelenésének rengeteg közvetlenül empirikusan jelen nem levő feltétele van, például hogy szülei vannak, iskolába járt, valamilyen érzelmei vannak, és sorolhatnánk tovább tetszőleges hosszan. Láthatjuk tehát, hogy olyan, mint „közvetlen”, gondolkodás nélküli empíria, egyáltalán nem létezik.

Általában azonban feltételezik, hogy az empíria itt jelzett bizonytalanságai és teóriával való „megrakottsága” ellenére a kísérletek olyan mérési adatokat szolgáltatnak, amelyek valamit leírnak a valóságból. A mérési adatokat táblázatba foglalják, függő-független változók megállapításával függvénygörbéket húznak. Ugyanakkor nincs lehetőség a „számegyenes” (a független változó) minden értékéhez (végtelen számú pont) tartozó függő változó megállapítására. Azaz bizonyos helyeken „pontoszerű” méréseket végzünk, majd a pontokat bizonyos interpolációs módszerrel összekötjük. Az így létrejött görbe egy matematikai funkció képe, amely függvényt aztán természeti törvénynek tartunk. Ugyanakkor ebben a folyamatban ismét két – empíria által közvetlenül nem igazolt – döntést hoztunk. Egyrészt eldöntöttük, hogy mely pontokon végezzük a mérést – azaz feltételezzük, hogy az összes többi közbülső ponton is hasonlóan viselkedik a rendszer. Továbbá interpolációt végzünk, azaz feltételezzük, hogy ez a matematikai módszer a valóság leírásával kapcsolatban megengedett. Mint látjuk, itt is két döntés játszik szerepet, amely megelőzi az „empirikus valósághoz” való közelítésünket. Ez a közelítés tehát döntéseken, teóriákon alapul, és semmi esetre sem elfogulatlan és közvetlen.

TEÓRIÁK

Semmiféle természettörvény nem képezi le közvetlenül a természetet vagy a világot úgy, ahogy az önmagában van. Minden mérés előzetes (módszertani, elméleti) rögzítéseken nyugszik, és a mérések alapján kialakított teóriák magukban hordozzák a mi előzetes feltételezéseinket. Látható tehát, sem a bázismondatok, sem az elméletek nem közvetlen és „elfogulatlan”, önmagában való igazságot fejeznek ki a természetről.

AXIÓMÁK

Az axiómák a tudományos elméletek logikai struktúráinak kiinduló tételei. Ezek határozzák meg a bázismondatok jelentésének feltételeit. Ugyanazon bázismondatokra több axiómarendszer is „építhető”. Ezek az axiómarendszerek azonban, ha különbözők, akkor különböző teoretikus „világokat” teremtenek. Egymástól független axiómarendszerek közt hiányzik az összehasonlító pont. Az axiómák gyakran önkényes választások eredményei. Közös bázismondatok nem adnak lehetőséget valamilyen „konvergenciára”. A newtoni és einsteini fizika ugyanazokat a bázismondatokat fogadja el és magyarázza, de a magyarázat különböző axiómákból kiindulva különböző logikai struktúrájú. Newton tételezi a nehézségi erőt, Einstein nem. Newton

univerzuma euklideszi, Einsteiné görbült tér. Newton tömege állandó, Einsteiné a sebesség függvénye, és tömeg-energia ekvivalenciák értelmezhetők. Tehát különböző axiómarendszerről van szó, melyeknél egyik nem határeset a másiknak, hanem különböző „univerzumokban” élnek (amint Kuhn megfogalmazta).

AZ EMPÍRIA HELYE: A METATEÓRIA

Közvetlenül nem létezik empíria, hanem csak valamilyen tudományos elméletbe ágyazottan. Ezért egy teóriában axiómák, elhatározások, módszerek összessége definiálja a tapasztalati (bázis-) mondatokat. Mint Kuhn megállapította, a (paradigmafüggetlenség, illetve paradigmaimmanens) tételezések inkommenzurabilitása esetén maguk a teóriák is összehasonlíthatatlanok. Ezért az empíria nem önmagában és nem is közvetlenül a teóriában jelentkezik, hanem csak a teóriának a maga által tételezett bázismondataiban. Hübner azt állítja, hogy az empíria struktúrája a következő: *ha* „ezek és ezek” a tételezések, megállapodások, posztulátumok, elméletek és módszerek érvényesek, *akkor* „ezek és ezek” a bázismondatok, falszifikációk és verifikációk fogadtatnak el. Ez a „*ha, akkor*” összekapcsolás szerint *metateoretikus*, mert a teoretikus és a bázismondatok közt létesít kapcsolatot. Nem a teóriában, hanem csak a „*ha, akkor*” metaelméletben jelenik meg a realitás.⁸⁷

A hübneri metateória hasonló tulajdonságokat mutat, mint Kuhn paradigmája vagy Lakatos esetében a kutatási programok „kemény magja”. Ez a hasonlóság azonban csak látszólagos, és ez a látszólagosság nyilvánvalóvá válik, ha közelebbről megnézzük, hogy mit takarnak ezek a fogalmak. Közös bennük, hogy jelentős szerepet adnak a választásnak, a döntésnek. Azonban a döntés helye másutt van a teória funkcionálásában. A paradigma minden választás értékkörnyezete, és mint ilyen, a választás lehetőségi feltétele is. A paradigma még nem teória, hanem a teóriának a „melegágya”. Lehetőségi feltételeket biztosít, orientál, gondolkodó-kutatói közösséget strukturál ahhoz, hogy az alapvető episztemológiai és módszertani döntések megszületheszenek. A paradigma nem annyira tudatos választás eredménye, hanem inkább valamilyen „hitrendszer”, amelyre paradigmaváltáskor a tudományos közösség „áttér”. A kemény mag viszont jóval tudatosabb választás eredménye. A lakatosi rendszerben bizonyos (hallgatólágos vagy explicit) értékek alapján – amelyeket Kuhn paradigmának nevez – választunk, hogy a teória mely részét tartjuk a kutatási program idejére provizórikusan rezisztensnek minden kontraindikációval szemben. A kemény mag tehát ugyanúgy koordinálja a kutatási programot, mint a paradigma, de a paradigmával ellentétben nem „felülről”, hanem „belülről”. Mondhatnánk tehát azt is, hogy a kemény mag a paradigma internalizált formája, azaz a paradigmának a teóriában belsővé vált, ott az általa irányított kutatási program idejére ideiglenesen szervesült leképezése. (Véleményem szerint Kuhn ezt az internalizációs differenciát nem veszi észre, amikor az egyik előadásán a híres londoni kollokviumon a saját paradigmáját a lakatosi kemény maggal hasonlítja össze.⁸⁸)

Hübner „*ha, akkor*” kapcsolatrendszere, amely a döntéseket a tényleges teóriákkal és bázismondatokkal összekapcsolja, éppen logikai formája miatt első látásra úgy tűnik könnyebben tekinthető teóriainternnek, mint a sokkal inkább irracionális jellegű

paradigma. Hiszen Hübner szoros logikai függést tételez az empiria feltételei és maga az empiria megszerzésének módszerei és az empiria közt. Ha Hübner szerint ebben a metateóriában jelenik meg csak a valóság, akkor ez a valóság csak az alapján jelenik meg nekünk, hogy mi úgy döntöttünk, hogy ilyen és ilyen módszerek és közelítésmódok alapján megjelenő „valamit” tartjuk „valóságnak”. Ez a döntés pedig szigorú értelemben nyilván nem racionalizálható vagy operacionalizálható. A valóság tehát abban a metateoretikus „ha, akkor” kapcsolatban jelenik meg, amely maga irracionális döntés eredménye. A valóságot tehát közvetlenül irracionális és nem operacionalizálható döntésünkkel tételezzük.

Ezt a hübnéri „ha, akkor” összekapcsolást Popper és Lakatos elmélete nem tartja metateoretikusnak. Szerintük mindez egyetlen teórián belül zajlik le. Lakatos például döntéseken alapuló „racionális-empirikus” rendszerében választásokra vezet vissza, hogy mely teoretikus mondatokat tartjuk empirikusaknak (interpretatív teóriáknak), és melyeket teoretikusaknak (explanatorikus teóriáknak). Szerinte tehát egyetlen egy mondathalmazon belül járunk, melyben kétféle mondatcsoportot különíthetünk el. Hübner viszont, mint láttuk, úgy véli, hogy a teoretikus feltevések, axiómák, módszertételezések és a bázismondatok közt fönnálló „ha, akkor” kapcsolat metateoretikus jellegű. Nála ez a metateoretikusság definiálja a realitást. Ha „ilyen és ilyen” előfeltételeket fogadunk el, akkor a számunkra megjelenő realitás ilyen és ilyen lesz.

HÜBNER TUDOMÁNYELMÉLETI KATEGÓRIÁI

Hübner tudományelméleti kategóriáit, azokat a rögzítéseket, amelyeket a kutatás „előtt”, annak feltételeként el kell végezni, Duhem tudományelméletének kritikájából fejleszt ki.

Duhem felfogása szerint a fizikusok egyben tudományteoretikusok is, és a tudományteoretikusok egyben tudománytörténészek. Úgy találta, hogy egy fizikai teóriát nem lehet lépésről lépésre logikailag és empirikusan kényszerítő bizonyossággal felépíteni, és ezért arra a következtetésre jutott, hogy egy fizikai rendszer igazolása csak annak történetében lehetséges.⁸⁹ Az a kiindulópontja, hogy fizikai elméletek esetén az adottságoktól a teóriáig csak összetett fordítási mechanizmus vezet, és ez nem egyértelmű hozzárendelés. Egy és ugyanazon tapasztalatnak a mérési pontosság határai miatt számtalan, egymásnak ellentmondó elméleti kijelentések felelnek meg.

Mínhogy sem empiria, sem ráció nem dönthet a tudományos elméletek megalkotásakor, Duhem szerint az egyetlen választási instancia a tudomány története. Egyes fizikai szituációk felismerése és fizikai képek, elméletek kialakítása megfelel egy-egy történeti szituációnak, és a teóriák a szituációkkal keletkeznek, és ezekkel el is tűnnek.⁹⁰ Duhem elméletében a történeti jó érzék (*bon sens*) fogalmára hivatkozik, amely a teóriák kialakítását, illetve a teóriák közti választást lehetővé teszi. Ez a *bon sens* lehetővé teszi, hogy a fizikában egyre nagyobb egységre és általánosságra jussunk. Ezért a fizika története folyamatos evolúciós láncolatként fogható föl.⁹¹

Hübner történeti példákon kritizálja Duhemet, és azt állítja, hogy a *bon sens* fogalma nincs eléggé kidolgozva. Ő maga kísérletet tesz a fogalom artikulálására. Azt állítja, hogy a tudományos kutatást történetileg kontingens, a kutatás viszonylatában

mégis a priori tudományelméleti kategóriák irányítják. (Ez módszertanilag hasonló a kanti kategóriákhoz. Ugyanakkor ezek nem transzcendentális eredetű formális fogalmak, hanem a kutatást irányító esetleges, történeti fogalmak, melyek történelmi kényszerek hatására megváltoztathatók.)

Hübner tudományelméleti kategóriái⁹² (zárójelben a newtoni elmélet Hübner által bevezetett kategóriái⁹³)

1. *Instrumentális* rögzítések, amelyek a mérési eredmények megszerzésére irányulnak. Például a mérőműszerek jellegére, működésére vonatkoznak. (Merev testek az euklideszi geometria szerint viselkednek.)

2. *Funkcionális* rögzítések, amelyek a mérési eredmények alapján lehetővé teszik, hogy függvényeket (funkciók) és törvényeket tételezzünk. Például mérési adatok kiválasztása bizonyos határokon belül, hibaszámítások stb. (Mérési adatok közül a newtoni interpolációs formula segítségével kell választani.)

3. *Axiomatikus* rögzítések, axiómák bevezetése, amely alapján természeti törvények vezethetők le, és empirikus tények megjósolhatók. (Az inerciális rendszerek egyenértékűeknek tekintendők.)

4. *Ítéelő* (judikális) rögzítések. Eldöntik, hogy kísérletek esetén mely elméleteket és mely empirikus adatokat fogadjuk el, és melyeket nem. (Ha egy, a teória által megjósolt esemény nem következik be, fel kell adni az elméletet.)

5. *Normatív* rögzítések, amelyek megállapítják, hogy lehetőleg milyen tulajdonságaik legyenek az elméleteknek, például egyszerűség, falszifikálhatóság, szemléleteség, a kauzális elv betartása stb. (Az elméleteknek összhangban kell lenniük az okság elvével.)

Ezek a kategóriák történeti rögzítések, és nincs semmi közülük valamiféle történet feletti instanciához. A történeti szemlélet kritikai erejű a tudományok szempontjából, amennyiben azt hangsúlyozza, hogy minden teória történeti és nem abszolút-időtlen érvényű.

A GÖRÖG MÍTOSZ JELENTŐSÉGE A TUDOMÁNY KORSZAKÁBAN

A naiv realizmus, a tudományimádát kétségtelenül elveszett a 20. századi tudományelméleti felismerések nyomán. A tudományos racionalitás utolsó nagy heroikus megalapozási próbálkozása után (a bécsi kör és különösen Carnap tevékenysége által), Kuhnnal eljutottunk a tudományos irracionalizmus korába, ahol már a tudományok végső kérdései közül semmi sem alapozható meg végső és „örök-igaz” igény-nyel. Lakatos ugyan megpróbál egy posztkuhniánus decízióracionalizmust tételezni, ez azonban már csak egy idézőjelbe tett racionalizmus, melyhez egy idézőjelbe tett empirizmus társul. (Lakatos nagyon sok idézőjelet használ, mintegy jelezve, hogy a hagyományos fogalmak kritika utáni állapotukban egy rafinált falszifikacionista által már csak így jelölhetők.) Tudományos teóriáink ettől fogva csupán azért tekinthetők racionálisnak, mert mi azt akarjuk, hogy azok legyenek, és úgy döntünk, hogy bizonyos konszenzuson alapuló kritériumok teljesülése esetén racionalitásról beszélünk.

Az empiria is csak decizíve menthető meg. Ugyan nincs közvetlen hozzájutásunk a tiszta empiriához (ezt látta Schlick, ezért kritizálta Mach és Avenarius elméletét), de eldöntjük, hogy teóriahalmazunkból mely részeket tekintjük „empirikusoknak”, esetleg „bázismondatoknak”, tudván, hogy ezek nem feltétlenül azok önmagukban (hogyan mik önmagukban, nem tudjuk) – de mi annak tartjuk őket. A tudomány egy választásokon alapuló mondathalmaz, melynek egy részét ismét csak döntési alapon interpretatív teóriának (ezek szolgáltatják az „empíriát”) tartunk, másik részét pedig explanatorikus elméletnek (magyarázó, azaz elméleti teóriának).

Hübner azt állítja, hogy ebben az állapotban, amikor a tudomány episztemológiai feltételei nem másak, mint azoké a görög mítoszokéi, amelyekkel szemben a tudomány a maga fejlődési útján elindult, ismét visszatérhetünk a mítoszokhoz mint a tudománnyal egyenrangú episztemikus kultúrentitásokhoz. A mitikus látásmód a tudomány alternatívája.⁹⁴ A tudomány (és a filozófia) igazolási problematikája, amely a görög mítoszt szétrombolta, és amiből a mai tudomány kifejlődött, nem kezelhető a mítosz igazolási kérdése nélkül.

Hübner gondolatmenetét Cassirer filozófiája nyomán vezeti, aki először alkalmazta a kanti kategóriákat és szemléleti formákat a mitikus struktúrákra.⁹⁵ Hübner megvizsgálja a mítosz és a tudomány kapcsolatát, hogy azok vajon tényleg egymással antagonisztikusak-e, avagy létezik-e folyamatos átmenet. Szerinte a mítosz eltűnt, miközben vallásra és művészetre esett szét. Azt állítja, hogy amikor a görög filozófia logosza elkezdte a mitikust a világból kiűzni, a vallás akkor keresett kapcsolatot az abszolút *transzcendenciához*, miközben a művészet tartománya a szép *látszat* lett. *Platón*nál jól látható ez a folyamat. Az istenek az ideákon túlra menekülnek, a művészetet pedig azért veti el a görög filozófus, mivel csak látszatot produkál.⁹⁶ „A vallás numinózumában, ha növekvő zavar tárgyaként is, és a művészet mitológikus tárgyában, ha valódi valóságjelentés nélkül is, tovább élt a mitikus egy olyan módon, amelyet a 'logosz', a tudomány megtört.”⁹⁷

Hübner azt a kérdést veti föl, hogy miben áll a világ és a valóság megtapasztalásának mitikus formája, és miben különbözik ez a tudományétól.⁹⁸ Minthogy azonban úgy a mítosz, mint a tudomány bizonyos fogalmakban és fogalomhasználatban manifestálódnak és „működik”, ezért Hübner a fogalmak használata felől akarja feltenni a kérdést, miszerint miben különbözik a kauzalitás, minőség, szubsztancia, kvantitás és idő mitikus képze a tudományostól?

A MITIKUS TAPASZTALAT FELTÉTELEI

A mitikus *kauzalitás* az isteni hatékonyságban nyilvánul meg, egy vihar kialakulásában, a felhők mozgásában, a tenger változásaiban. Mindezekben az istenek erői nyilvánulnak meg. A betegség, az önuralom, a bölcsesség, a szenvedés mind az isteni erők működéseinek megnyilvánulásai. Ugyanakkor minden speciális helyváltoztatásnak és állapotváltozásnak megvan a maga istene. Héliosz a napot mozgatja, Athénétől származik a gyakorlati intelligencia, a jó tanács. Minden istenhez tehát bizonyos tevékenységi kört rendelnek. Úgy tűnik, hogy az ilyen rendképzetek a mitikus gondolkodás struktúrájához tartoznak.⁹⁹

A mitikus kauzalitást csak akkor lehet isteni hatékonyságnak felfogni, ha összefüggésben áll az istenek lényegiségeivel. Ezek a lényegiségek képviselik a *mitikus kvalitásokat*. Ezek olyan elemi hatalmak, amelyek az emberi valóságot konstituálják, és kauzális hatékonyságuk az isteni lényegiségek kifejeződéseként jelenik meg.¹⁰⁰ A mitikus kvalitások individuális, az emberi valóságot formáló alakok (*Gestalten*), amelyek tipikus, a maguk lényegének megfelelő hatékonyságot fejtenek ki.¹⁰¹ (Míg a mítoszoknál a kauzalitást kvalitásra vezetik vissza, addig a tudományos gondolkodásban a kvalitásokat általában kauzalitásokra bontják.) A mitikus kvalitások mást jelentenek, mint a tudományos kvalitások. De mindkét esetben ugyanaz a „szisztematikus” helyük: segítenek bizonyos jelenségeket megmagyarázni. Az istenek a görögök számára a mitikus tapasztalat lehetőségi feltételei voltak.¹⁰² *Az istenek a mitikus görögök a priori-jai*, lehetővé teszik a mitikus tapasztalatot.¹⁰³

A mitikus kvalitások ugyanakkor személyesek is, és mint téridőbeli individuumok szubsztanciális létezők. A sötétség szubsztanciája hat a halálban, az álomban és az éjszakában. A szubsztanciák gyakran összekeverednek a földi létezőkben. A mítoszban nincs különbség egész és rész közt. Minden további nélkül keverednek a szubsztancialitások; és ez a mitikus kvantitás jegye is.¹⁰⁴

„A mitikus kvantitás ezen képzete, amelynek következtében az egész megvan minden részben, miközben az egész, ugyanúgy, mint a rész, személyes szubsztanciát képvisel, megérteti velünk, hogy egy isten sok helyen lehet egyszerre. Mert mindenütt, ahol messze látó bölcsesség, mérték és rend uralkodik, az apollói szubsztancia is jelen van, és következésképpen az egész és a rész identitása, Apolló maga; mindenütt, ahol szépség van, Aphrodité is jelen van, és az ember minden jelentős pillanatban az isteni közelség kairoszában (idejében) érzi magát; érzi közelségét, mintha egy sugárzás érintette volna meg, amit isteninek, theiosznak hívnak; érzi, hogy az isteni szubsztancia belé áramlik.”¹⁰⁵

TUDOMÁNY ÉS MÍTOSZ KAPCSOLATA

Valójában mind a mítosz, mind a tudomány a priori fogalmakra támaszkodik, és azokkal „dolgozik”, melyeket nem a tapasztalatból szűrünk le, hanem amelyek egyáltalán a tapasztalatot lehetővé teszik. A mítosz fogalmai és a tudomány fogalmai bizonyos alapvető empiriával és rációval nem teljesen igazolható választások eredményei. A mitikus és a tudományos tapasztalat, a mitikus és a tudományos ész bizonyos értelemben inkommenzurábilisak. Nincs lehetőségünk, hogy neutrálisan döntünk a kettő között. Mindig már valamilyen a priori premisszákból indulunk ki, amelyek eleve „mitikusak” vagy „filozofikusak-tudományosak”. A választás nem valami külső, abszolút támpont vagy kritérium segítségével történik, hanem egyszerűen azért, mert „így akarjuk”.

FUZZY TUDOMÁNYELMÉLET, AVAGY TUDOMÁNY A DEMOKRÁCIÁBAN: RICHARD RORTY

Miközben a legtöbb filozófus az elméletekre összpontosít, a neopragmatikus Richard Rorty ehelyett az emberi cselekvésekre, gyakorlatokra és magatartásra koncentrál.¹⁰⁶ Miután gondolkodásmódja döntően befolyásolta az ezredforduló filozófiáját, és neki magának a tudományról is figyelemre méltó elgondolásai vannak, érdemes elemezni felfogását. Rorty neve *Philosophy and the Mirror of Nature*¹⁰⁷ (Filozófia és a természet tükre) műve megjelenése után vált ismertté. Ebben a munkában az amerikai filozófus bírálja az analitikus filozófia projektumát. Szerinte ez a filozófia olyan intuíciók vagy fogalmak a priori elemzésével próbálkozik, amelyek a reprezentacionalista ismeretelméleti felfogáson alapulnak, mely szerint a tudat a külső valóság tükre. Ahhoz, hogy megértsük azt a háttérter, amely előtt és amelyből az analitikus filozófia kiemelkedett, a Platóntól Descartes-on és a brit empiricizmuson keresztül Kantig húzódó fejlődésvonal áttekintése lehet szükséges.

Könyvében Rorty egy lépéssel hátralép, hogy rápillanthasson az analitikus filozófiára, mégpedig egy választott nietzschei, heideggeri és derridai perspektívából. Rorty nézeteit a filozófiáról „mint reprezentációról, mint a valóság tükréről” különösen is befolyásolta Heidegger *A világkép kora* című műve.¹⁰⁸ Kifejezetten állítja, hogy „kváziheideggeri történetet akart írni a platonizmuson belüli feszültségekről”.¹⁰⁹

A TUDOMÁNY ISTENÍTÉSÉNEK MEGKÉRDŐJELEZÉSE

Az analitikus filozófia a bécsi kör munkájából eredt, melynek tagjai visszautasították a filozófia történeti aspektusait azzal a szándékkal, hogy a történelemtől független igazság fogalmát elkülönítsék, és az igazságot mint olyat kutassák. Napjaik ahistorikus és szigorú tudományos módszereit próbálták követni filozófiájukban. De végül még a bécsi kör sem tudott kilépni a történelemből. Nyilvánvalóvá vált, hogy a történelem minden visszautasítása, miközben a történelemben akarva-akaratlanul bent maradunk, elkerülhetetlenül történeti naivitásra jut.

A bécsi kör a filozófiai problémákat történelemtől függetlennek tekintette. Tagjai az örök igazságnak ugyanazt a rangot adták, mint a tudományos módszereknek, melyeket szintén öröknek tartottak. Nyilvánvalóan nem a konkrét módszerekre, hanem a módszer (érzékelésen és gondolkodáson alapuló) meghatározásának elveire értve az örök és megkérdőjelezhetetlen attribútumokat. Tudományossá akarták tenni a filozófiát, miközben egy tudománynak tekintették a többi közt. A filozófiáról alkotott felfogásuk mögött egy lépésről lépésre haladó, könnyen tanítható diszciplína képe lebegett, mellyel sikerült a tudományorientált egyetemek számára a filozófiát relevánsként, izgalmasként és az akadémiai oktatásban szükségesként elfogadtatni. Az analitikus filozófia a hatvanas években vált uralkodóvá az amerikai egyetemeken. Rorty ezt a filozófiát a „dekadens skolaszticizmushoz” hasonlítja, mondván, „szá-

momra úgy tűnik, Hilary Putnamnek igaza van, amikor azt mondja, hogy az analitikus filozófia nagy része különböző 'intuíción' filozófiaprofesszorok közti vitává degenerálódott, ezek az intuíciók olyanok, melyek 'távol vannak attól, hogy gyakorlati vagy spirituális jelentőségük lenne'. Az eleve meglévő intuíciók harmonizálására irányuló vágyat fölváltotta a feladat, hogy megkérdezzük, vajon az a szótár, amelyben ezeket az intuíciókat megfogalmazták, hasznosak-e. Ez a visszautasítás megerősíti a filozófiai problémák örök voltáról való meggyőződést, és ennél fogva alkalmas arra, hogy olyan tudomány kutassa, amely a társadalmi és kulturális változásoktól függetlenül működik. Az ilyen visszautasítás és az ilyen meggyőződés jellemezte azt a korszakot a filozófiatörténetben, melyet ma 'hanyagló skolasztikának' nevezünk. Mihelyt a filozófusok elkezdenek tudományuk autonómiájával büszkélkedni, visszatér az ilyen skolasztika veszélye."¹¹⁰

Rorty folytatja, azokban az időkben „a realizmus ellentéte még az idealizmus volt. De mára a nyelv helyettesítette a tudatot, mint olyan, amely feltételezetten, a 'valóság' fölött és vele szemben áll. Ezáltal a diszkusszió eltolódott a kérdésről, vajon az anyagi valóság 'tudatfüggő-e' olyan kérdések felé, hogy milyenfajta állítások, ha egyáltalán, állnak reprezentációs viszonyban nem nyelvi dolgokkal. A realizmusról való vita ma akörül forog, vajon csak a fizika állításai felelnek-e meg 'a tényállásoknak', vagy vajon a matematikái és az etikai is.”¹¹¹

Az utóbbi évtizedekben Amerikában egyre több filozófus hívja föl a figyelmet az analitikus filozófia egyoldalúságára, mely ismeretelméleti és metodológiai alapfogalmait a természettudományoktól veszi, de nem törődik az emberi élet más területeivel. Thomas McCarthy azt írja például, „a második világháborút követő évtizedekben az amerikai filozófiát meghatározóan befolyásolták a formális és a fizikai tudományok. Azóta többé-kevésbé intim kapcsolatban van a nyelvészettel, és jelenleg vad szerelmi affért él át a neurotudományokkal. [...] Ennek végeredményeként [...] az a sajátos helyzet alakult ki az évek során folyó angloamerikai filozófiában, hogy virtuálisan nem volt befolyás a humán tudományok felől. [...] Miután maga a filozófia az emberi gondolkodásra és cselekvésre történő reflexió formája, természetesen feltételezhetjük, hogy sajátosan közeli viszonyban van azokkal a tudományokkal, amelyek ugyanazon tartományra való más reflektív megközelítéseket fejlesztettek ki.”¹¹²

Rorty ezt a skolasztikus filozófiát és a hozzá tartozó tudós eszményét így írja le: „A 'kognitív státus' és az 'objektivitás' miatti aggodás jellemző az olyan szekularizált kultúrára, ahol a tudós helyettesíti a papot. A tudóst tekintik ma olyan személynek, aki kapcsolatot teremt az emberiség és valami magasabb közt.”¹¹³ Rorty szerint egyáltalán nem kíváncsi a filozófia ilyen aspektusának erősítése, mivel arra tanít, hogy a tudaton vagy a nyelven kívüli valósághoz kvázi vallásos alázattal viszonyuljunk. Ugyanakkor tudatában van, hogy a tudományról alkotott általánosan elfogadott vélemény nem könnyű megváltoztatni. Azt állítja, hogy ezen a gondolkodásmódon úgy tudunk túllépni, ha átalakítjuk vágyunkat, hogy megfelelően „alázatos viszonyban legyünk nem emberi valóságokhoz, azzá a vággyá”, hogy az emberek közt szabad és nyílt beszélgetéseket hozzunk létre, melyek eredménye interszubjektív egyetértés vagy kölcsönös tolerancia lehet.”¹¹⁴

Annak ellenére, hogy ő volt az első, aki hangot adott ezeknek a forradalmi eszméknek az amerikai analitikus körökben, nem volt egyedül ezzel a nézetével. Hilary Putnam is fölismerte, hogy az analitikus filozófia azzá vált, ami ellen eredetileg küzdeni akart: metafizikus mozgalmá. Putnam szerint „az analitikus mozgalom metafizika-ellenesként indult, de ma helyes azt állítanunk, hogy az összes közül a leginkább metafizikai mozgalom. Ennek bizonyítéka, hogy az analitikus filozófia mesterei továbbra is 'intuícioról' beszélnek.”¹¹⁵

Hogy az analitikus filozófia metafizikai mozgalom, annak természetesen más jegyei is vannak, mint hogy a kanti intuíció (szemlélet) fogalma megjelenik benne. Nyilvánvalóan metafizikai az analitikus filozófia felfogása, hogy meghatározza a fenséges, abszolút, időtlen igazságot, mint ami magasabb vagy nagyobb, mint maga az igazságkeresés folyamata. Az analitikus filozófiában megőrződik a platóni elgondolás purifikacionista eszménye, mely szerint az igaz *episztiémé* eléréséhez el kell választanunk a „valódi” igazságot a pusztá véleményétől. Az analitikus filozófia a platóni doktrínát követi, amely a tudományos igazságot isteni pozícióba helyezi. Analitikus filozófusok számára csak a tudomány és a tudományos módszer képes igazsághoz vezetni. Azért, hogy a természettudományt kiemelkedő pozícióba hozzák, az összes többi diszciplínát elvetik az analitikus hagyományban mint *massa damnatát*. Rorty szerint: „ahogy Platón nyugodtan a philodoxokra hagyta a jelenségek világát, úgy a logikai empiristák közül sokan bennfoglaltan vagy kifejezetten, nyugodtan magára hagynák a kultúra többi részét”.¹¹⁶

Nem szabad elfelejtenünk, hogy Rorty nem tudományellenes, soha nem akarja azt elvetni, vagy egyáltalán nem kíván a tudomány előtti korszakokba visszatérni. Ki is jelenti: „semmi baj a tudománnyal, csak azzal van baj, ha megpróbálják isteníteni, ez a kísérlet jellemző a realisztikus filozófiára”.¹¹⁷ Nyilvánvaló, hogy el sem tudjuk gondolni mai világunkat a tudomány formálóereje nélkül. Rorty ugyanakkor minden olyan filozófiai mozgalmat kritizál, amely a tudományt vagy a „tudományos valóságot” isteníteni próbálja. Azt állítja, hogy a tudományt nem elvetni, hanem új módon megérteni kellene. A tudományt nem teologikusan, nem is a platóni egység, valóság és igazság sémái szerint kellene megérteni. A tudományt inkább a sok emberi vállalkozás egyikének kellene felfogni, mint ami segít nekünk, hogy sikeresen kezeljünk olyan mindennapi társadalmi problémát, mint az egészségügy, az oktatás, a közlekedés, a kommunikáció, az élelmiszer-termelés. Rorty számára nincs értelme arra gondolni, hogy a tudományos módszer segít nekünk az örök, változatlan valóság elérésében. Még ha a „kemény” tudományok eszközeit és módszereit használjuk is, akkor sem olyasmivel foglalkozunk, ami túl lenne a mi valóságunkon. Minden, amit vizsgálunk, része saját időbeli, történeti, módszertani és kognitív valóságunknak.

Rorty egyik fő kritikai pontja, hogy az analitikus filozófia visszautasítja a történelmet. Rorty hisz abban, hogy a filozófia történeti fejlődését vizsgálunk kell. Ha rekonstruáljuk az érvek, eszmék és gondolati struktúrák történeti fejlődését, világossá válik, hogy igen gyakran esetleges választások eredményei. Az új filozófiai paradigmák szociológiai, pszichológiai és nyelvi választások révén jönnek elő. Rorty követi Kuhnt azon hitében, hogy ha a filozófiai és tudományos problémáinkat esetleges történeti jellegük szempontjából látjuk, akkor felismerjük: nem vagyunk olyan helyzetben, hogy azt állítsuk, időtlen és történetietlen igazságot keresünk. Ezért nem

vállalja Rorty, hogy megoldásokat javasoljon „klasszikus” filozófiai problémákra. Elkötelezett hitében, hogy nincsenek olyan időtlen és abszolút igazságok, melyeket a tudomány vagy az analitikus filozófia felfedezhetne. Egy olyan filozófiai iskola, amely a történelemre vonatkozó minden kérdést kerülni kíván, nemcsak elhibázza, hogy önmagát megértse, de kísérletet tesz, hogy istenítsen saját jelen idejét, módszerét, nyelvét és kognitív helyzetét.

AZ ELMÉLETTŐL A TERÁPIÁIG

Az analitikus filozófia megszabadította magát saját történetétől, és ezáltal elfelejtkezett saját történetiségéről, és nehezebbre esik ennek újrafelfedezése. Ezért elsősorban nem fejlődésre, hanem újraleírásra, rekontextualizációra, terápiára van szüksége. Rorty úgy véli, hogy filozófiája terapeutikus úgy, „ahogy ’terapeutikus’ volt az, amikor Carnap felszámolta a sztenderd filozófiai problémákat”.¹¹⁸ A terápia számára a filozófia újraleírását jelenti, a filozófiai problémák, kérdések és megoldások rejtett, észrevétlen vagy ismeretlen strukturális következtelenségei vagy össze nem illőségei, történeti motívumai vagy esetleges eredetei felfedezését. A filozófiai problémák strukturális és történeti újraleírása képessé fog bennünket tenni, hogy a filozófiát mint saját esetleges történetünket értsük meg, és nem mint valami olyat, amit imádnunk kell.¹¹⁹

Dewey-t, Wittgensteint, Heideggert követve Rorty munkája is „inkább terapeutikus, semmint konstruktív, inkább nevelő, semmint szisztematikus, ami abban segíti olvasóját, hogy megkérdőjelezze saját filozófiai motivációit, ahelyett hogy új filozófiai programot adjon neki”.¹²⁰ Azzal, hogy sürgeti egy „emberarcúbb” filozófia felé való elmozdulást, ő is felismeri, hogy az analitikus filozófiának terápiára lenne szüksége. Az analitikus filozófiáról azt állítja Putnam, „ez a filozófia úgy viselkedik, mint egy neurotikus egyén. Megjelenik a neurózis valamennyi tipikus szimptomája: fantázia, kényszer, ismétlés, és végül az elfojtott visszatérése.”¹²¹

Rorty az analitikus filozófia terapeutikus „gyógyítását” javasolja, mondván, „a pragmatizmus nem kínál ’igazságelméletet’. Csak azt magyarázza el, hogy ezen a területen a kevesebb miért több – hogy miért jobb a terápia, mint a rendszeralkotás”,¹²² és a tudomány nem exkluzív fölfogása. A „kemény” tudományok az angolszász világban agresszív módon lefoglalták a „tudomány” fogalmát, és a „puhább” tudományok, a humaniorák kísérletei ebben az ideologikus környezetben hiábavalóknak bizonyultak, hogy tudományként fogadják el őket. Miután ezek a „puha” tudományok nyilvánvalóan nem tesznek eleget Popper falszifikációs lehatárolási kritériumának, a bölcsészet tudományos önértelmezési kísérletei ezen a terepen járhatatlan utakra vezettek. A „puhább” tudományok kísérletet tettek, hogy bemutassák, annak ellenére, hogy kutatásaik gyakran nem kemény tényeket és nyers adatokat használnak, hogy elméleteik nem olyan könnyen falszifikálhatók, mint a természettudományokéi, mégis sajátos módon szolgálják a humanitást. Történeti iránymutatást adnak, elmagyarázzák a hagyományos és az új értékeket, melyek létrehozásában maguk is részt vesznek. A megértés ismeretelméleti, etikai és esztétikai mintázatait szolgáltatják. Számos jelentős 20. századi filozófus, mint például Heidegger és Derrida, kifejezte kételyeit a tudományos, technológiai és analitikus gondolkodás

kvázi mindenhatóként történő értelmezése iránt. Amerikában azonban a filozófiai intézetekben nem hallgattak rájuk, e szerzőket inkább az irodalomtudományi és nem a filozófiai vagy természettudományos intézetekben olvassák. Még amikor a Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend nevével fémjelzett filozófia feje tetejére állította a bécsi kör értékeit, megmutatván annak lehetetlenségét, hogy megalapozzuk az empirikus vagy elméleti állításainkat, megfigyelési adatainkat és az alapeseményeket vagy alapondatakat, a tudósok és a tudományos filozófusok még mindig nem győződtek meg a tudományos normák és a realisztikus remények relatív természetéről.

Egy olyan időben, amikor a természettudományok uralják a közvéleményt, a pályázatforrás-elosztást, a tekintélyt és a hatalmat, a bölcsészstudományok újra meg újra kísérletet tettek, hogy önmagukat a természettudományokhoz való viszonyukban értelmezzék. Vagy azzal próbálkoztak, hogy kutatási módszereiket tudományos jellegűvé tegyék, vagy pedig egyszerre kritizálták a tudományos módszereket és azt a társadalmat, amely ilyen levegős pozíciót biztosít a természettudományoknak. Rorty szerint nem kellene merev elválasztóvonalakat húznunk a kemény és a puha tudományok közt. Fő érve az, hogy a gondolkodás ugyanazon logikai struktúrája működik mindkét tudományfajtában. Azt állítja, „minden 'inferenciális elv', amely 'középponti a tudományos magyarázatban', mint kiderül, középponti gyakorlatilag a kultúra minden más területén is”.¹²³ Ehelyett meg kellene próbálnunk az emberi vállalkozást úgy megérteni, mely magában foglalja mind a természettudományokat, mind a humaniorákat. Ahhoz, hogy ezt az új megközelítést alkalmazzuk, „először új utat kell találnunk, hogy leírjuk a természettudományt. Nem az a feladat, hogy leszóljunk vagy lefokozzuk a természettudóst, hanem csak hogy ne papként tekintsünk rá. Fel kell hagynunk azzal a gondolkodásmóddal, hogy a tudományt tartjuk annak a helynek, ahol az emberi tudat a világgal találkozik, és hogy a tudóst tekintsük annak a személynek, aki a megfelelő alázatot tanúsítja az emberfölötti erők előtt.”¹²⁴

A RACIONALITÁS KÉT ÉRTELME

A természettudományok és a humán tudományok közti viszony újragondolásához Rorty azt javasolja, hogy gondoljuk újra racionalitásfogalmunkat. A „racionalitás” két különböző értelmét különbözteti meg. Azt írja, „szükségünk van arra, hogy elmagyarazzuk, a tudósok miért valóban olyan morális példák, vagy miért szolgálnak rá, hogy ilyen példáknak tekintsük őket, amely nem függ az objektív tények és valami puhább, vízenyősebb, kétségesebb közti megkülönböztetéstől. [...] Ahhoz, hogy így kezdjünk gondolkodni, *elkezdhetjük megkülönböztetni a 'racionalitás' két értelmét.* Egyik értelemben, ahogy ezzel már foglalkoztam, racionálisnak lenni módszerességet jelent: azaz, előre meghatározott sikerkritériumunk van.”¹²⁵ David Hall megjegyzi: „Ha valaki elfogadja Rorty nézetét, hogy a racionális és a nem racionális közti megkülönböztetés közelít az inferencia és a képzelet közti megkülönböztetéshez, akkor könnyen látható, hogy a 'racionális' és a 'tudományos' széles értelemben szinonimává válik. Tovább lehet menni, és meg lehet mutatni, hogy a 'tudományos' és a 'módszertani' szintén közelítenek egymáshoz.”¹²⁶

Az első fajta racionalitás módszertani. Ha a második értelemben beszélünk a racionalitásról, akkor „ésszerűre” vagy „élméjűre” gondolunk a szó köznapi értelmében. A racionalitás módszertani értelemben az előrejelzés és az ellenőrzés logikái, gyakorlott képességét jelenti. Amint Popper hangsúlyozza, ha egy módszerre alapozott elmélet előrejelzéseihez képest jelentős ellenpéldák lépnek föl, akkor a módszert és az elméletet el kell vetni. Rorty azt állítja, hogy mivel a bölcsésztudományok célokkal és nem tényekkel foglalkoznak, a módszertani racionalitás ezen fajtája itt nem működik. Ezek a tudományok ugyanis szinte soha nem olyan tényeket vizsgálnak, melyek bizonyos esetekben cáfolhatnák elméleteiket. Az ő tárgyuk (például az etika és az esztétika) nem tényszerű természettudományos értelemben. Csak totalitárius társadalomban várhatjuk vagy követelhetjük, hogy a bölcsésztudományok előre meghatározott keretek közt dolgozzanak. „A baj az, hogy a ’racionális’ ezen (metodikai) értelmében a humán tudományokat soha nem fogják racionális tevékenységnek tekinteni” – állítja Rorty.

Rorty második értelmében a racionalitás nem módszertani, hanem inkább olyasmit jelent, mint „civilizált”. Ha ebben az értelemben használjuk a fogalmat, akkor nem az lesz a célunk, hogy a dolgokat rendbe hozzuk, hanem hogy ehelyett elkötelezzük magunkat egy olyan nyitott és nem dogmatikus diskurzusban másokkal, amelyben különböző perspektívákat fogadnak el. A civilizált racionalitás eszménye a szabad demokratikus társadalom eszméjén alapul. Az ilyen társadalomban senki nem rendelkezik abszolút, cáfolhatatlan igazsággal. Ehelyett e társadalom minden tagjának joga van, hogy megtalálja és kifejezze saját igazságát. Kuhni szellemben javasolja Rorty, hogy a második, „gyengébb” racionalitásfogalommal dolgozzunk, és kerüljük el „azt a felfogást, hogy sajátos erény előre tudni, hogy mely kritériumokat [...] kell kielégítenünk ahhoz, hogy a fejlődés méréséhez szükséges standardokkal rendelkezünk”.¹²⁷ Ha elkerüljük a felfogást, hogy létezik abszolút igazság, nem hajlunk majd arra, hogy megkérdőzzük, melyik igazság a helyes. A racionalitás gyengébb fogalma nyitottabb és toleránsabb új alternatív elméletek megjelenésére.

Kuhnt követve Rorty úgy véli, hogy a racionalitás egyik fogalmát sem kellene a másik elé helyezni. Ehelyett inkább kétfajta emberi aktivitásnak tekinthetnénk őket. A racionalitás különféle modelljeinek kidolgozása minden szakterület saját feladata, de senkinek nem szabadna azt állítania, hogy a racionalitás igaz lényege felfedezésének módszerét találta föl. A racionalitás irányában tanúsított szerényebb beállítódás kialakítását javasolja, melyet a következő szcenárióval illusztrál: „Képzeljük el [...], hogy néhány év múlva kinyitjuk a *New York Times* és azt olvassuk, a filozófusok gyűlésén egyhangúlag megegyeztek, hogy az értékek objektívek, a tudomány racionalis, az igazság a valóságnak való megfelelés ügye, és így tovább. A szemantikában és a metaetikában történt legújabb áttörések, folytatódik az írás, az utolsó nonkognitivistát is visszavonulásra kényszerítették. A tudományfilozófiában hasonló áttörések kényszerítették Kuhnt, hogy visszavonja állítását, hogy nincs elméletfüggetlen módja annak, hogy rekonstruáljuk azokat az állításokat, amelyek arra vonatkoznak, ami ’valójában ott’ van. Az összes új fuzzy megtagadta korábbi nézeteit. Hogy jóvátegyék azt az intellektuális konfúziót, amit az utóbbi időben a filozófiai szakma okozott, a filozófusok elfogadták a racionalitás és a moralitás rövid határozott standardjait. A következő évben a gyűlés várhatóan elfogadja a felhatalmazott bizottság

jelentését, mely megfogalmazza az esztétikai ízlés szabványait. [...] A nyilvános reakció egészen biztos nem az lesz, hogy »megmenekültünk!«, hanem inkább »mit gondolnak mégis magukról ezek a filozófusok, hogy ők kicsodák?«»¹²⁸

Rorty azt állítja, hogy az emberiség egyik legnagyobb vívmánya, hogy olyan társadalmat hozott létre, amely soha nem tudná elfogadni ezt a scénáriót. A nyugati értelmiségiek megtanulták a történelem és a filozófia leckéjét; el kell fogadniuk a pluralizmus elvét a racionalitás kérdéseinek értelmezésekor. Egy pluralista és toleráns társadalomban „a ’tudomány’ fogalma és vele a humán tudományok, a művészetek és a természettudományok közti ellentétek fokozatosan eltűnhetnek. [...] Lehet, hogy többé ugyanúgy nem érzünk szükségesnek egy fogalmat, amely összefogja a paleontológiát, a fizikát, az antropológiát és a pszichológiát, mint ahogy nem érzünk fontosnak egy olyan fogalmat, amely egyetlen csoportba sorolja a mérnöklést, a jogot, a szociális munkát és a medicinát. A ’tudósoknak’ nevezett emberek többé nem úgy dolgoznának magukról, mint egy kvázi papi rend tagjairól, és a nyilvánosság sem fogja azt gondolni magáról, hogy egy ilyen rend gondoskodik róla.”¹²⁹ Rorty nem kívánja a racionalitást megalapozni, sem eredetét elmagyarázni. Kuhn puha racionalizmusát követi, „baloldali kuhnianizmusát” Clark Glymour nyomán „új fuzzyságnak” nevezi, mivel, ahogy írja, „ez arra való próbálkozás, hogy elmosódottá tegyük a racionalitás kritikai fogalma által kifejlesztett megkülönböztetéseket az objektív és a szubjektív, valamint a tény és az érték közt. Mi fuzzyk szeretnénk az ’objektivitás’ fogalmát a ’nem erőltetett egyetértés’ fogalmával helyettesíteni.”¹³⁰

IGAZSÁG, IGAZOLÁS ÉS EGYETÉRTÉS

Rorty *Universality and Truth* írásában az igazság ideáját az igazolás fogalmával helyettesíti. Elmagyarázza, hogy „amit a filozófusok úgy írtak le, mint az igazság egyetemes vágya, jobban leírható az igazolás iránti egyetemes vágyként”.¹³¹ Megérthetjük ezt a helyettesítést, ha figyelembe vesszük Rorty különböztetését a nyilvános és a magánnyelvhasználat közt. *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című könyvében¹³² különbséget tesz az önmagunk tökéletesítése, meghatározása, kifejezése és megalkotása magánjellegű törekvése és a politikai igazságosság és szolidaritás keresése közt. Az igazolás, mint az igazság helyettesítője, a nyilvános térbe tartozik. Ennek segítségével Rorty az igazság fogalmát a magánjellegű, az idioszinkratikus, „a vágy lehetetlen, meghatározhatatlan, fenséges tárgya” szférájába tolja.¹³³ Azt állítja, hogy „az igazság és az igazolás közti egyetlen különbség [...], ahogy én látom, a régi és az új hallgatóságok közti különbség. Ezért megfelelően tartom az igazság iránti pragmatikus beállítódást: nem inkább szükségszerű filozófiai teóriával rendelkezünk az igazság természetéről, vagy az ’igaz’ szó jelentéséről, mint a veszély természetéről vagy a ’veszély’ szó jelentéséről.”¹³⁴ Miután különböztetett igazság és igazolás közt, Rorty állíthatja, hogy az igazságról való beszéd a magánszférába tartozik, és nem releváns a közösségi nyelv számára, amelyekben a politikai és filozófiai viták zajlanak. A fogalomnak nincs többé szüksége közösségi, nyilvános, tudományos vagy filozófiai magyarázatra. A nyilvánosság számára a saját közösségen belüli igazolás és megegyezés marad.

Az igazolásnak ugyanakkor lehet más dimenziója; az igazság dinamikussága. Soha nem kellene megengednünk magunknak, hogy önelégültekké váljunk hiteinkben és tudásunkban. Ehelyett mindig is tudatában kell lennünk, hogy bármikor lehetséges a valóság új leírása. Rorty kísérletet tesz, hogy dinamizálja az igazság és az igazolás kapcsolatát. Szerinte a pragmatikusok „olyannak látják a szakadékot az igazság és az igazolás közt [...], mint a meglévő jó és a lehetséges jobb közti szakadékot”.¹³⁵ Rorty osztozik a dinamikus igazságfogalomban Quine-nal és Putnammal, mondván, „Putnamnek a kutatásról alkotott saját quine-i képe [...] inkább hitek hálójának folytonos újrászövése, mint kritériumok alkalmazása esetekre.”¹³⁶ E dinamikusság a szabad demokratikus társadalom kutatóinak közösségében alakulhat ki.

Rorty osztozik a pragmatikusok hitében, hogy fel kell hagynunk az igazság fogalmának filozófiai vizsgálatával, és ehelyett a szabad társadalomban kialakuló nem erőltetett egyetértéssel kell helyettesíteni. Azt persze nem kellene figyelmen kívül hagyni, hogy az egyetértés soha nem lehet teljesen kényszermentes vagy szabad. A társadalom maga, és benne az ember soha nem teljesen szabad, még ha a politikai alkotmány formálisan szabad és demokratikus is. Soha nem tudunk teljes egyetértésre jutni a természettudományokról, a humán tudományokról vagy a politikáról tartott beszélgetésekben. Mégis, folyamatosan részt kell vennünk a diszkussziókban, amelyek az egyet nem értés és az egyetértés keverékeiből alakulnak. Egyetértés, egyet nem értés, megértés és félreértés alapvetően a megfogalmazott tételektől, a megfogalmazás módjától, a használt nyelvtől, a résztvevők gondolat kifejező képességétől függ. Az egyetértés és az egyet nem értés gyakran egyszerre történik. Mindkettő, a végső teljes egyetértés vagy a végső teljes egyet nem értés a diszkussziók végéhez vezetne.

Úgy vélem, még ha helyettesítjük is a szabad egyetértéssel az igazság fogalmát, akkor is ugyanazok a logikai és ismeretelméleti nehézségeink merülnek föl, amelyek kínozták a klasszikus és az analitikus igazságelméleteket. Elméleti szinten az egyetlen különbség az lesz, hogy az igazság metafizikai fogalmát a szabad egyetértés szociológiai fogalmával helyettesítjük. De ennek a helyettesítésnek hatalmas gyakorlati ára és hatása van, hiszen ettől fogva az emberi közösséghez kell fordulnunk, hogy kommunikációnk „érvényességét” megállapítsuk. Az egyetértésre való törekvés az igazság magányos episztemológiai keresése helyett etikai, sőt tág értelemben politikai fordulatot is jelez a filozófiában.

A „szabad egyetértés a szabad társadalomban” kifejezésben az egyetértés mellett a szabadság és bennfoglaltan a demokrácia is megjelenik. Amikor Rorty a szabadság fogalmát használja, ezt nem köti közvetlenül az etika fogalmához. A szabadságról Dewey-t követve azt írja, „ha gondoskodunk a politikai és kulturális szabadságról, az igazság és a racionalitás gondoskodni fognak magukról”, ahol a szabadság annyit jelent, hogy „magukra hagyjuk az embereket, hogy úgy álmodjanak, gondolkodjanak és éljenek, ahogy nekik tetszik, ameddig nem sértenek ezzel más embereket”.¹³⁷ Thomas McCarthy kritizálja Rorty negatív szabadságfogalmát, mondván, „a liberalizmus története gyakorlatban és elméletben azt tanította, hogy több van a szabadság eszméjében, mint pusztán negatív szabadságok”.¹³⁸ Ez a tartalmi többlet kantianus, amennyiben kitarunk amellett, hogy a szabadság az etika feltétele – ám erről nem szól Rorty. Rortyt egyébként időnként felvilágosodás elleni filozófusként jellem-

zik.¹³⁹ Ez azonban szerintem erős félreértelmezés. Kevés filozófus annyira elkötelezett a felvilágosodás projektumának továbbvitelében, mint Rorty. Arra tesz kísérletet, hogy megmentse a felvilágosodás örökségét a fundamentalizmus, az irracionalizmus és a relativizmus fenyegető erőitől.

A kanti szabadság bensőleg ahhoz a lehetőséghez kötött, hogy a szubjektum etikus lehet. Senki nem lehet etikus, ha egy cselekedet ellen vagy mellett nem tud egyaránt teoretikusan állást foglalni. Egy személy nem lehet etikus, ha egy bekövetkező cselekvés mellett vagy ellen nem foglalhat pozíciót. Ez azt is jelenti, hogy egy személy nem tekinthető szabadnak, ha cselekedetei meghatározásában vagy a döntés aktusában legalább részben nem független a kauzalitástól. A kanti filozófiában a szabadság nem a legfőbb cél, hanem csak az etikusság lehetőségi feltétele. Ha visszautasítjuk a „lehetőségfeltétel” kanti zsargonját, akkor megjelenik annak lehetősége, hogy a szabadság fogalmát az etikától függetlenül is lehet értelmezni. Ez igen gyakran meg is történik. A szélesebb közönség gyorsan megérti a szabadság fogalmát, főként a gazdasági növekedés időszakaiban, de nincs tisztában kapcsolatával az etikához. Márpedig ez nem tetszőleges és esetleges, hanem szükségszerű, fogalmi kapcsolat. Olyan erős, mint a logika törvényei. Egy érv szerint a szabadság érthető az etikára való utalás nélkül is, mivel nem hiszünk a „transzcendentális” feltételekben. Ám a német idealizmustól függetlenül felmerülnek olyan kérdések, mint „mitől való szabadság”, „mire irányuló szabadság?”, „létezik a szabadság?”, és „mi a szabadság célja?”. Miután nincs abszolút szabadság, csak a valamitől és a valamire való szabadság, ezért csak etikai szabadságfogalommal rendelkez(het)ünk.

Azt a kérdést is feltehetjük, hogy vajon lehet-e egy társadalom szabad? A társadalmak nem szabadok, csak személyek, de ők is csak lehatárolt és részleges értelemben. A társadalmak nem szabadok, csak toleránsak lehetnek, és megalkothatják úgy a törvényeket, hogy nemcsak tisztelik az emberek szabadságát, de éppen a szabadságra és az ebből következő felelősségre építik azokat. Szociológiai és politikai értelemben az individuális szabadságot mások szabadsága korlátozza. Ahhoz hogy a pluralizmust és az egyéni szabadságot biztosítsuk, a szabályokat formálisan kell meghatározni – nem szabad az emberek magánéletébe beleszólni. Ugyanakkor a szabadság azon formális meghatározása, amely nem kapcsolja a szabadságot az etikához, társadalmi turbulenciákhoz vezet a demokráciában. Ha nem kapcsolják az etikát a formálisan biztosított szabadsághoz és törvényhozáshoz, a társadalmi és gazdasági elnyomás elkerülhetetlen. Rorty hangsúlyozza, hogy a demokratikus társadalmak értelmiségijeinek fel kell támiuk az elnyomó társadalmi struktúrákat. Az értelmiségi feladata, kivezető útvonalakat javasoljon az elnyomó társadalmi gyakorlatokból. Rorty szerint „a legtöbb értelmiségi szeretne lehetőséget találni arra, hogy a gyenge mellé álljon az erőssel szembeni küzdelemben. Ahhoz, hogy jobb társadalmat hozzunk létre, melyben kevesebb az elnyomás, de több az ember tisztelete, Rorty azt javasolja, hogy Kuhnt kövessük, és új gyakorlatok, új eszmék fölvetésével bíráljuk az adott körülményeket. (Ez Rorty általános filozófiakritikai stratégiája.) „A leghatékonyabb módnak az tűnik, hogy egy létező gyakorlatot vizsgáljunk vagy demisztifikáljunk, hogy alternatív gyakorlatot javasolunk a jelenlegi kritizálása helyett. Ugyanezt a stratégiát javasolja *Esetlegesség, ironia, és szolidaritás* című könyvében is.”¹⁴⁰

De mi történik, ha a javasolt megoldások nem érik el a döntéshozókat? Egy *New York Times*-beli írásban Uchitelle az aggódást jelöli meg, mint ami újabban kínozza a világ legnagyobb demokráciáját. „Az aggódó osztály [...] sok millió amerikaiból áll, aki nem számíthat arra, hogy a következő évben is lesz állása, és akinek jövedelmei stagnáltak vagy csökkentek az inflációval.” Az új aggódó osztály a következő nagy veszélyt jelentik a szabad demokráciára, mivel az aggódás ha elterjed a széles középosztálybeliek között, antidemokratikus érzések kialakulásához vezethet: „közvélemény-kutatások szerint, miközben az amerikaiak növekvő mértékben félnek gazdasági bizonytalanságuk miatt, nem az üzletre, nem is azokra az erőkre haragszanak, amelyek oly keménnyé teszi a társaságokat a munkások irányában. Inkább egyebek mellett a kormánya, a bevándorlókra mérgesek.”¹⁴¹

Az aggódás eredete és tárgya igen gyakran az állásvesztéstől, a szegénységtől és a betegségtől való félelem. Bár ezek régi társadalmi problémák, napjainkban az ellentétek, a szakadékok nagysága és intenzív láthatósága miatt sokkal szélsőségesebbeknek tűnnek, mint korábban. A mai kontextusban az aggódás gyakran a középosztály által a technika korában megtapasztalt relatív jólétből ered. Az aggódás veszélyes a társadalomra. Ha egy embercsoport aggódni kezd, akkor egyre kevésbé törődnek az egyetértéssel, és sokkal inkább a biztonsággal. Ha a társadalom túl nagy része válik aggódóvá, csökkenni fog a szabad beszéd és a szabad kutatás iránti érdeklődés. A jövő miatti aggódásban a fiatal diplomások elsősorban saját karrierjük építésével fognak törődni. Azért, hogy előléptessék őket, készek arra, hogy főnökeik eszméit alázatosan elfogadják. De vajon ez a fajta szabadság nélküli egyetértés megfelel arra, hogy helyettesítse az igazság fogalmát?

Mi történik, ha kiderül, hogy a felszíni aggódás mögött, a társadalomban széles körben elterjedt cinizmus rejlik? Jeffrey C. Goldfarb az amerikai társadalmat cinikusként írja le.¹⁴² Goldfarb számára a cinizmus „a hitetlenség általi legitimáció”, amely „elárasztotta az amerikai politikát, újságírást és társadalomtudományt”.¹⁴³ Nem könnyű belátni, hogy lehetne egészséges egyetértésre biztatni egy olyan társadalomban, amelyben a cinizmus általános beállítódása válik, amelyben a „politikai manipuláció és cinizmusa annyira amerikai, mint az almatorta”, és az amerikaiak „elnöke cinikus, akit cinikus kampányban választottak meg, melyről cinikus sajtó tudósított egy cinikus társadalmat”.¹⁴⁴

Goldfarb javaslatokat tesz társadalmi javításokra, de hangja inkább elbátortalanító. Tom Wolfe regényét (*The Bonfire of the Vanities*) idézi, és a következőket mondja egy afrikai amerikai diák küzdelmeiről: „Lamb életében nem jelenik meg az oktatás, sehogy sem tudja nyilvánvaló önjavító szándékát kibontakoztatni, hiszen olyan iskolák vannak környezetében, melyekben nem lehet tanulni, olyan bíróságok, amelyekben nincs igazságosság, olyan újságírás, amelyben nem keresik az igazságot, olyan templomok, melyekben nincs moralitás, és olyan politikusok, akik cselekvéseik során nem törődnek a közös jóval és a kollektív érdekekkel.”¹⁴⁵

Ez az értékelés erős túlzásokat tartalmaz, hiszen nem mondható el mindez az egész amerikai társadalomról. Sokan megkérdőjelezik, hogy a cinizmus új jelenség lenne, arra hivatkozva, hogy az mindig sajátságos jellemzője volt a nagyvárosi értelmiségnek és újságírásnak. W. Powers, a *The Washington Post* újságírója szerint lehetséges

egy „édes” változata (*sweet natured cynics*), továbbá a cinizmus gyakran a hatalmasok és a gazdagok ellen irányul, és meglepően emberi írásmódhoz vezethet azokkal kapcsolatban, akik kívül rekedtek hatalmon és gazdagságon.¹⁴⁶ Ugyanakkor figyelemztetésként is felfoghatjuk, minden erőnkkel azon kellene dolgozzunk, hogy ne váljék normává. Goldfarb beállítottsága inkább pesszimista; elmagyarázza, hogy az „eszmények és a valóságok közti távolság inkább elbátortalanítja, semmint bátorítja azokat az erőfeszítéseket, hogy az alapvető elveket megváltoztassuk vagy újra megerősítsük. Az eszmények és a valóság közti távolság bizonyítékként szolgál, hogy a felszín mögötti erők irányítják az emberi rendet, és hogy egy átlagos halandó keveset vagy semmit nem tud itt tenni.”¹⁴⁷ Mégis, adva azt, amit itt mond, Goldfarb, miután mégis tesz valamit, „performatív önellentmondásba” kerül, amikor olyan típusú könyveket ír, mint az itt idézett.

Könyvében Goldfarb azokat a tényezőket vizsgálja, amelyek a jelen helyzethez vezettek. A cinizmushoz elméleti alternatívákat javasol. Kiindulási pontként az amerikai „intézményi demokratikus kultúrát és rendszert” veszi.¹⁴⁸ Azt állítja, hogy a „demokratikus értékek aktív megalkotása könnyen megfigyelhető történelmünkben és a mai társadalmi, politikai és kulturális életben [...] az ilyen megalkotott értékek kínálják az uralkodó cinizmus leglényegesebb alternatíváit”.¹⁴⁹ Goldfarb sürgeti, hogy ennek a vizsgálatnak ironikusnak és önkorlátozóznak kellene lennie.¹⁵⁰

A DEMOKRÁCIA RACIONALITÁSA

Rorty nézete a demokratikus társadalomról nem olyan pesszimista, mint Uchitelle és Goldfarb felfogása. Ő ezt a társadalmat úgy írja le, mint ami egyrészt „megtestesít mindent, ami rossz a gazdag felvilágosodás utáni Nyugatban”, és „jó példája a legjobb fajta társadalomnak, amit eddig feltaláltak”.¹⁵¹

A kérdés összetettségének jellemzéséhez Rorty az elmúlt évtizedek multikulturális vitáiról ír. Fő tétele, hogy miközben a multikulturalizmus a különféle etnikai csoportok kulturális identitásával foglalkozik, ez a nevelés ellenséges, szeparatista érzelmeket gerjeszthet, hiszen az afrikai amerikai diákok nem tudnak azonosulni saját országuk alapítóival, akik maguk is rabszolgatartók voltak. Sajnálatos módon „a multikulturalizmus a felbukkant csoportoknak nem a szenvedésével, hanem az 'identitásával' foglalkozik”. Ennélfogva a multikulturalizmus a pluralizmust az objektivitásban és nem a szolidaritásban keresi, holott ez utóbbi fogalom az, ami valószínűleg egyedül teszi élhetővé a társadalmakat. Rorty levonja a következtetést, „a mitikus Amerika nagy ország, a nem biztonságos, és megosztott aktuális Amerika pedig egész jó ország. Rasszista, szexista, homofób, amilyen az Egyesült Államok, de mégis, egy kétszáz éves működő demokrácia – amely túllépett megosztottságain, mérsékelte a kultbáz az egyenlőtlenségeket, és talán továbbra is megvan a képessége, hogy ezt megtegye. De csalásnak kijelentve a mítoszt, a multikulturalizmus az alapokat rázza saját lábai alatt, és gyorsan antiamerikanizmussá válik, azzá az elgondolássá, hogy Amerika 'uralkodó kultúrája', a WASP-oké,¹⁵² olyan mértékben elnyomó, hogy jobb lenne áldozatai számára, hogy hátat fordítsanak ennek országnak, ahelyett, hogy osztoznának múltjában és jövőjében.”¹⁵³

Azt állítja, hogy a társadalmi javuláshoz a szolidaritáson keresztül vezet az út, és az emberi szolidaritás modellje a tudományos közösség. Rorty határozottan állítja, hogy a tudományos közösség „megvalósítja és részleteiben megjeleníti a ’nem erőltetett egyetértés’ fogalmát”.¹⁵⁴ Ezen elgondolásnak megfelelően a tudományos közösségben mindenki olyan sok évrre és javaslatra figyel, amennyire csak lehetséges.

Rorty állítása ugyanakkor számos tudományos közösség tapasztalható világával nem hozható összhangba. A tudományos közösségek valójában ritkán annyira szabadok és nyitottak, ahogy ezt Rorty feltételezi. Szükségszerűen függenek bizonyos paradigmáktól, és mindattól, amit ezek maguk után vonnak: a nyelvtől, az olyan emberi tényezőktől, mint hatalmi viszonyok, pénzügyi feltételek, változó elméletek. Nem igazán lehetnek a szabad társadalom modelljei, mivel céljuk van, saját paradigmájukat kell artikulálniuk, be kell fejezniük a kutatási programjaikat, támogatásokat kell elnyerniük a következő projektjeikre. A szabad demokratikus társadalomnak viszont nincs ömragukon kívül más céljuk. Egy olyan specializált közösség, mint a tudományos, csak remélheti, hogy megközelíti azt a pluralista természetet, amely a demokratikus társadalmak ideájának sajátja. Csak egy sokrétű és toleráns társadalom engedi meg különféle csoportoknak, hogy megszervezzék életeiket és kultúrájukat, miközben mindegyik a maga saját igazságát keresi. A demokratikus társadalom tolerálja és támogatja a kulturális, kommunikatív és viselkedési eltéréseket, amennyiben és ameddig ezek a különbségek nem ellenségesek és fenyegetők e közösség más tagjaira.

Mint már rámutattam, Rorty szerint az emberiség közös célja nem az igazság, hanem egy olyan társadalom, amely megvalósítja, biztosítja és védi az emberi jogokat és a szabadságot. Rorty hisz abban, hogy az igazság nem lehet egy társadalom célja. Az „igazság és a jóság keresését” az „effajta társadalom keresésével” helyettesíti.¹⁵⁵ Egy olyan társadalom, amely támogatja a szabadságot, támogatni fogja a kutatást és az emberi tudás új területeinek feltárását.

Ebben a kontextusban a tudomány „fuzzy” elmélete a ténylegesen demokratikus társadalom sajátja. Egy ilyen elmélet a tudományt olyan emberi tevékenységnek tartja, amely történeti esetlegességek révén fejlődött ki az elmúlt évszázadokban. Bár a tudomány és a technológia totalitárius rezsimeket is előhozott, de a történelem bebizonyította, hogy ezek a politikai rendszerek aberrációk, fejlődési rendellenességek. A tudomány, a szabad beszéd, az inkluzív társadalom és a demokrácia egymással elválaszthatatlanul összefonódnak. E fogalmak egyike sem képes egyedül megállni. Rorty szerint egy demokratikus közösség „nem szolgálna nagyobb célt, mint önmaga megőrzését és javítását, a civilizáció megőrzését és erősítését. A racionalitással ezzel az erőfeszítéssel azonosítaná, inkább, mint az objektivitás iránti vágygal. Ennek megfelelően nem érezné szükségét nagyobb megalapozásnak, mint a kölcsönös lojalitást.”¹⁵⁶

SZOLIDARITÁS ÉS TÁRSADALMI JÖVŐ

Rorty szolidaritásfogalmával a társadalmi közállapotok javítását kívánja szolgálni. Egyrészt azt állítja, hogy az igazságot helyettesíteni kellene a szabad egyetértéssel a szabad társadalomban. Amikor Rorty a demokratikus társadalomról beszél, annak ideális állapota lebeg szeme előtt: ebben is követi az alkotmány létrehozóit és az

Egyesült Államok alapítóit. Az ideális állapot elgondolásának, a demokratikus társadalom ideájának kell vezérelnie bennünket, állítja. Ha nincs ilyen ideálunk, nem is tudjuk majd, hogy milyen társadalmat hozunk létre, mire törekedjünk. Nem veszi át a szociológusok feladatát, akik a tényleges társadalom tényleges összefüggéseiről írnak, ezért aztán nem is az aggodás és a cinizmus által jellemezhető társadalmi összefüggésekről ír. Ideális társadalma az ideális jövőben létezik. „Ha van valami sajátos a pragmatizmusban, akkor az, hogy egy ideális jövő közösségfogalmát helyettesíti a „valóság’, az ’ész’ és a ’természet’ fogalmai helyére. Ahogy én olvasom Dewey-t, ez a behelyettesítés középponti abban a javaslatában, hogy a demokrácia az ember természetviszonyának új metafizikája.”¹⁵⁷ Azon idők óta, hogy Rorty diák volt Chicagóban, a fennálló nál jobb társadalmi viszonyok kialakításának lehetőségét kereste. A társadalmi javulást keresi írásaiban, ugyanis nem hiszi, hogy már eljutottunk volna abba a társadalomba, ahol az egyetértés elfoglalhatja az igazság fogalmának helyét.

Önéletrajzi írásában megerősíti, hogy a társadalom javítása diákkora óta egyik fő szándéka volt. Célja, hogy „érvelési hatalomra jusson mások felett – azaz, hogy képes legyen meggyőzni az ökröcskéket, hogy ne verjék össze egymást, vagy hogy meggyőzze a gazdag kapitalistákat, hogy hatalmukat az együttműködő, egalitárius jóléti társadalom szolgálatába állítsák. A második célja az volt, hogy elérjen egy olyan állapotba, amelyben minden kétség megoldódott, de amelyben nem kívánunk többé érvélni.”¹⁵⁸

Rorty úgy véli, hogy egy demokratikus társadalom tagjainak a szolidaritás és nem az objektív igazság keresésére kellene irányulniuk. Világos, hogy a demokrácia, akár csak az egyetértés, csupán eszmény. Mivel különböző hitekkal és véleményekkel rendelkező egyének vagyunk, az egyetértés mindig egyet nem értéssel fog keveredni. Mindig, amikor egyének csoportja egyetértésre próbál jutni, bizonyos fokú erőt fognak alkalmazni, hogy megoldják a vélemények eltérését. A hatalom így játékba kerül mind a tudományos, mind a politikai vitákban, és meghatározza minden vita kimeneteletét. Amennyiben a résztvevők többé-kevésbé egyenrangúan lépnek a vitába, a végén úgy fognak távozni, hogy még inkább meggyőződtek saját eredeti eszméjük erejében és igazságában. Politikai csoportokban sincs erő nélküli érv.

RORTY ETNOCENTRIZMUSA VALÓJÁBAN ANTROPOCENTRIZMUS

Rorty tisztában van a nem erőltetett egyetértés eszméjének belső problémáival, ugyanakkor, Habermashoz hasonlóan, nem foglalkozik ennek pszichológiai, kommunikációs és hatalomelméleti összefüggéseivel. Mégis következetesen javasolja, hogy a nem erőltetett egyetértés eszméjét igenis használni kell a nyugati demokratikus társadalmakban. Ebben az összefüggésben jelenik meg Rorty maga által is sokat emlegetett és gyakran hivatkozott etnocentrizmusa.

Szerinte az etnosz tagja a nyugati szabad demokratikus társadalom polgára (*citoyen*). A nyugati demokratikus társadalom a legjobb politikai és társadalmi forma, amit eddig a történelem során föltaláltak. Ezzel összhangban a társadalom aktív és meggyőződéses tagja a legjobb fajta társadalmi lény, ami eddig megjelent e bolygón.

A tény, hogy a nyugati demokrácia legtöbb tagja visszautasítaná, hogy felvilágosodás előtti eszméken alapuló elnyomó társadalomban vagy politikai struktúrában éljen, mutatja a demokratikus politikai berendezkedés előzmény nélküli sikerét. Régies beszédmóddal akár még azt is mondhatnánk, hogy a nyugati társadalom formája fejezi ki az „emberi természetet”, és ez is felel meg annak a legjobban. De nyilván azt is mondhatnánk, hogy az egész emberi biológiai struktúra a demokratikus társadalomban érzi magát a legjobban.

Ezt a feltételezést erősítik a legújabb agykutatási és agymodellezési eredmények is. Henry Markram, a svájci Lausanne műszaki egyetemén működő agymodellezési központban a *Blue Brain Project* vezetője szerint maguk az agysejtek is demokratikusan működnek. Ahogy állítja, „minden idegsejt egyedi jellegű. Ugyanazt a jelet ezer különböző idegsejt ezer különböző módon dolgozza föl. Ugyanakkor az idegsejtek teljesen tiszteletben tartják egymást, és interpretációikat folyamatosan egyeztetik – egészen másként, mint az emberi társadalomban, ahol az egyik azt állítja, neki van igaza, és mindenki más téved. [...] Az emberi társadalomhoz képest az a különbség, hogy más a király minden milliszekundumban.” Csak az dönthet, aki a legtöbb információval rendelkezik, ám mivel ez folyamatosan változik, a következő pillanatban a királyból már egyszerű utcakerülő lesz.¹⁵⁹

Ha mindez valóban így van, akkor feltételtelezhetjük, hogy a demokratikus társadalom struktúrái biztosítják a legjobb közeget az emberi kommunikáció számára is. Az agysejtek valószínűleg a személy kultúrájától, társadalmi beágyazottságától függetlenül így működnek. Ebből viszont az következik, hogy a demokráciát biológiai és antropológiai értelemben lehorgonyozottnak tekinthetjük – ez felel meg biológiailag is a legjobban az embernek, ez az antropológiai vagy inkább az antropo-logikus társadalom. De egyébként minden további igazolás vagy érvelés nélkül is nyilvánvalónak tekinthető, hogy emberek szabad és nem kényszerített társadalomban tudják a legjobban, leginkább kreatívan kifejezni gondolataikat és érzelmeiket. Ettől fogva a mód, ahogy egy közösségben a legjobban ki tudják fejezni gondolataikat, és a gondolatok tartalma együttesen alkotják e közösség igazságát.

Az igazság ilyen felfogása láthatóan sokkal közelebb áll a szolidaritáshoz, mint az objektivitáshoz. A szolidaritásra összpontosítva elkerülhetjük, hogy metafizikai kapcsolatokat keressünk gondolataink és az objektív valóság közt. A szabad társadalmi beszélgetés során a kommunikációban megjelenő és abból kiemelkedő kontextuális igazság szorosan kapcsolódik a közösség szabad döntéseihez, ahhoz, hogy mit tartanak érvényesnek praxisukban és kommunikációs módjukban. Ebben az értelemben az „igazság” gyakorlati vezérlő ahhoz, hogy milyen módon szervezzük és alakítsuk életünket, ami harmóniába hozhat közösségünkkel. Ez az igazságfogalom azonban nem vezet relativizmushoz, ahogy kritikusai állítják. Elsősorban a szabad kommunikáció a közösség tagjainak felelősségvállalása: nincs kommunikáció kérdésre, megszólításra való felelés nélkül. Ez az igazság annyira relatív vagy annyira abszolút, amennyiben egy felelősséget vállaló és felelni kész személy relatív vagy abszolút. Relatív annyiban, hogy egy személy soha nem lehet abszolút, sem létében, sem kommunikációjában. Abszolút viszont annyiban, amennyiben minden személy önmagának abszolút: önmagának általános és szükségszerű. Az egyedi ember önmaga számára mindig ott van, és nem lehet, hogy ne legyen. Ha ő nem létezik, akkor nincs semmi

– a számára. Ha pedig valaki számára nincs semmi, akkor egyáltalán nincs semmi mint tudott és megismert, sőt maga a valaki sincs.

A szabad egyének által alakított közösség tudományos, kritikai, művészi, politikai és etnikai normáinak fejlesztése és gyakorlati alkalmazása komoly munkát feltételez. Továbbá minden közösség, így a tudományos közösség is, jogosult arra, hogy szabadon határozza meg saját gyakorlati szabályait és igazságait – mindaddig, amíg nem árt a tágabb, rajta kívül lévő közösségnek és világnak. Egy közösség igazságai kívülről nézve mindig aktuálisak, helyiek, kontextuálisak – és relatívak. Az egyik közösségnek ez, a másinak az az igazsága. Természetesen a közösség számára saját igazsága lehet általános és szükségszerű, a fent említett értelemben. A tudományos közösség teljes mértékben, eloldhatatlanul és szétválaszthatatlanul azonos saját igazságával, még ha az folyamatában és állandó változásban is jelenik meg – ahogy ezt már Kuhn a paradigma szociológiai aspektusával és értelmezésével kimutatta.

A filozófiai igazság a tudományozhoz képest sajátos helyzetben van, hiszen míg a tudomány elméleteket keres, és egyes hipotéziseket hosszabb időn keresztül igaznak tart, addig a filozófia magát az igazságot keresi, e fogalom jelentését kívánja feltárni. A filozófiai közösségekben az igazság olyasmivé válik, mint a matematikában a végtelen fogalma, a fizikában (talán) a fekete lyuk, vagy a dekonstrukcióban a struktúra középpontja. Olyan határfogalom, amelynek önmagában nincs értelme, hanem csak kontextuálisan – ám a kontextusok folyamatosan változnak.

Amint Derrida kimutatta, az igazság ráadásul nem is rendelkezhet inherens hellyel a kontextuson belül, hiszen maga a működő kontextualitás, a „struktúra strukturalitása”.¹⁶⁰ *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* írásában Derrida kritizálja a hagyományos metafizikai struktúrákat és a strukturalizmust. Kritikája minden filozófiai rendszerre érvényes, amely fundamentalista, amely a végső, abszolút igazságot vagy a kutatások abszolút célját és módszerét keresi. Mintha Derrida elővételezte volna az említett agykutatási eredményeket. Az agy mint struktúra nem rendelkezik középponttal, csak saját strukturalitással.

Ha elfogadjuk, amit Rorty és Putnam állítanak a tudomány mitikus struktúrájáról, akkor Derrida állításai alkalmazhatók lesznek a természettudományra, az ismeretelméletre vagy az analitikus filozófiára. Derrida szerint „könnyen kimutatható lenne, hogy a struktúra fogalma és maga a struktúra szó egyidősek az *episztemével*, azaz a nyugati tudománnyal és filozófiával, és gyökereiket a köznyelv talajába eresztik, amelynek mélyén az *episztemé* összefogja ezeket, hogy elvezesse magához egy metaforikus áthelyeződésben. Mindazonáltal addig az eseményig, amelyet szeretnék felderíteni, és jellel ellátni, a struktúra, vagy inkább a struktúra strukturalitása, bár mindig munkálkodott, valójában mindig neutralizálva, redukálva találta magát: egy olyan gesztus által, amely abban állt, hogy középpontot adjon neki, hogy a jelenlét egy pontjára vonatkoztassa, egy szilárd kezdő- és eredőpontra. Ennek a középpontnak nemcsak az volt a funkciója, hogy irányítsa és egyensúlyozza, szervezze a struktúrát – valójában nem lehet szervezetlen struktúrát gondolni –, hanem mindenekelőtt azt eredményezte, hogy a struktúra szervezőelve lehatárolta azt, amit a struktúra *játékának* nevezhetnénk.”¹⁶¹ Orbán Jolán kiemeli, hogy a „kritériumok keresése, a tudás és megismerés egy központi szervezésére való törekvés Derrida szerint korlátozza a megismerést, mivel nem engedi meg a struktúrák változását, *játékát*, az egyik struk-

túrából a másikba való átmenetet. A szabad játék helyett csak egy irányított, mechanisztikus mozgást tesz lehetővé. [...] Derrida [...] vissza akarja helyezni 'jogaiba' a struktúrát, és nemcsak a struktúra vezérelve által meghatározott játékformát vagy kiszabott játékkerét akarja visszahódítani számára, hanem a játék struktúrájának kiszámíthatatlan és előre nem látható mozgásaira *tereli* a figyelmet, amit eddig a biztos és megalapozható struktúrajáték érdekében megpróbáltak kizárni.”¹⁶² Ha mindezt a tudományra értelmezzük mint struktúrára, akkor közel vagyunk Rorty decentralizált és kommunikatív tudományfelfogásához. A demokratikus társadalom nem fogadhatja el a tudás egy központú uralmát, legyen ez akár az igazság, akár az éppen aktuális felfogásnak megfelelő tudományos objektum kitüntetett uralma.

A Kuhn, Lakatos, Derrida és Rorty gondolkodási vonalban igen nehéz lenne elgondolni a tudomány meghatározott, de mégis teóriafüggetlen tárgyát. E szerzők szerint egyetlen elméletet sem irányíthatnak olyan objektumok, amelyek kívül vannak a decentralizált emberi kommunikáción és kutatási aktivitáson. Ennélfogva, amikor tudományos vagy filozófiai strukturált építkezésről (valójában az építkezés mindig strukturált), tesztelésről, jóslásról beszélünk, akkor az igazságnak mint szolidaritásnak kell vitáinkat motiválnia. Dewey tétele szerint a tudomány az emberi gondolkodás és viselkedés egy sajátos megnyilvánulása. Még az elméleti fizika „objektív” és szigorú tudományos vizsgálata is valójában antropocentrikus vagy legalábbis antropologikus praxisok.

A tudomány filozófiai diszkusszióinak új dimenziót adott az emberi elem fölismerése, melyet régen hozzá képest külsőnek véltek, mellyel a tudomány területe összekapcsolódott nemcsak a társadalmi és politikai vitákba és közegbe, de az etikába is. Ezért is hangsúlyozza Rorty, hogy nem hisz abban, hogy létezne „olyan intellektuális erény, melyet 'racionalitásnak' hívnak, és amely a morális erények fölött lenne”.¹⁶³

ETIKA ÉS TUDOMÁNY

Bár Rorty fontosnak tartja az etika megjelenését a tudományos diszkussziókban, mégsem vizsgálja a tudományt az etika fogalmaival. Ha a morált úgy is érthetjük, mint az emberi cselekvések szabályozásának elvét, és a tudományos kutatás maga tartalmaz emberi cselekvéseket, akkor nem állunk messze attól a következtetéstől, hogy a moralitás az igazság és az objektivitás lényegéhez tartozik (ha a „lényeg” fogalma még használható). Ha az igazságot gyakorlati értéknek, határfogalomnak, belső vezérlőnek és módszertani elvnek tartjuk, akkor az igazságot morális szempontból tekintjük. Azt is látjuk ezzel, hogy a tudomány, az igazság és a szolidaritás – az etika és az értékválasztás kérdései is.

Kísérletet tettem annak tagolására, hogyan lehetne az etikából kiindulni az objektivitásról és az igazságról való beszédben, *Disszenzus, beszédaktusok, szolidaritás* című írásomban.¹⁶⁴ Azt próbáltam bemutatni, miként lehet a beszédaktus-elméleten keresztül az etikát beléptetni a tudományos és filozófiai vitákba, és hogyan válhatna a beszédaktus révén az etika a kijelentések igazságértékelésének elemévé. Az alapötlet az, hogy nem tudunk nyelvünkől, módszereinkből és vitáinkból kilépni, és átlépni a dolgokhoz magukhoz vagy a tudomány tárgyaihoz, amelyek akkor is ott lennének, ha tudomány nem lenne. A

tudományban a tudomány világát konstruáljuk, amelynek két elválaszthatatlan összetevőjét feltételezhetjük, valami ami ott van, és amiről az elmélet szól, és valami itt, tudományos módszereink, vitáink, elméleteink. Ebben a megalkotott tudományos világban van egy lényeges és kivonhatatlan elem: az ember cselekvése. Az emberi cselekvések a tudományban elméletekben, kimondott és leírt mondatokban manifesztálódnak, melyekkel a tudósok megalkotják a tudományos világot vagy a tudomány által látott és megragadott világot. A tudományos mondatok és elméletek nyelvhasználatból, beszédből, cselekvésből alakulnak és tevődnek össze, egymástól elválaszthatatlanul. A tudományos nyelvhasználat elemei mindig nyelvi aktusok is, melyek tudományos világot és valóságot produkálnak, és mint aktusok, emberi szabadságot és ebből következően felelősséget és etikai értékeléseket tartalmaznak. Az etika a tudomány által a tudományos világ részévé válik. Ha tudományos világban élünk, akkor olyan világban élünk, amely nem önmagában álló világ, nem tiszta „elméleti” világ, hanem olyan világ, amelynek struktúrájában emberi aktusok vannak, és ezeken keresztül az emberi lény etikája is ott van. Az ember által tudományosan vizsgált valóság egyszerre természeti és etikai. Amikor az emberek felfedezték, hogy a tudósok, valamint politikai és pénzügyi támogatóik elfelejtkeztek a tudományos beszédaktusok etikai jellegéről, környezeti és zöldmozgalmak léptek föl ezen elfelejtkezetség ellen. Derrida és Putnam nem győzték hangsúlyozni az etika és az értékek jelentőségét „objektív” kutatásaik során.¹⁶⁵ Derrida foglalkozik világunk és logikánk mélystruktúrájának átalakulásával, mely mikrofizikai és mikrobiológiai cselekvéseink által realizálódik. Hilary Putnam is arról beszél, hogy a tények és a kogníciók értékeinktől függenek.¹⁶⁶ Láthatjuk Nietzsche filozófiájában is az igazság és a moralitás kölcsönös összefüggését, miközben visszautasítja a kanti szétválasztást. Persze ez a visszautasítás elég hanyag módon történik, ahogy Caputo kifejezi, Nietzsche mágiája a könyörtelen világossággal történő rámutatás, hogy az igazság nem valami, amit föl kell fedezni, hanem olyasmi, amit „el kell viselni” mint nagy szenvedés forrását. Azt kérdezi, ki erőszakolta rá ezt a szót, miközben visszautasítja, és kijelenti, a hatalmat az igazság nélkül is meg lehet szerezni.¹⁶⁷ Alexander Nehamas is úgy értelmezi Nietzschét, mint akinél összefonódik az igazság az etikai értékekkel. Nietzsche „elfogadja és dicséri, hogy az igazság konstruált, mint olyan valami, ami hasznos és értékes az emberi fajnak. [...] Az igazság hagyományos fogalma bennfoglalja az elgondolást, hogy független a háttértől, az érdekektől, vagy az értékektől. Nietzsche gyakran úgy tűnik, tagadja, hogy ez az elgondolás értelmes lenne.”¹⁶⁸ Rorty írásaiban Nietzsche, Derrida és Putnam mellett Wittgensteinnél és Davidsonnál is támogatást talál következtetéséhez, hogy a tudomány nem választható el a kultúra más részeitől, mint valami egyedi, különleges, isteni tevékenység és tudás.

Rorty ugyanakkor fölismeri a tudósok különös erényét, a morális korrumpálhatóság annál kisebb mértékét, mint amilyent politikusoknál vagy kereskedőknél tapasztalhatunk. Hisz abban, hogy a tudomány kéz a kézben jár bizonyos morális komolysággal és megbízhatósággal. De Rorty azt is állítja, hogy „kísértő – bár pragmatikus nézőpontból illuzórikus – azt gondolni, hogy ilyen erények túlsúlya a tudósok közt bármi módon összefüggene tárgyuk vagy eljárásaik természetével”.¹⁶⁹ Hogy a tudósokról kiderülhet, morálisan jobbak másoknál, ez Rorty szerint esetleges tény. Amint elmagyarázza, „nincs mély magyarázata annak, miért ugyanazok az emberek jók abban, hogy technológiát hozzanak létre számunkra, és abban, hogy bizonyos morális erények jó példái legyenek.”¹⁷⁰ Rorty nem támasztja alá vélekedését statisztikai vizs-

gálatokkal vagy példákkal, így a tudósok morális állapotáról szóló optimista megjegyzése egyetlen ember véleményének értékével bír. Nem tagadható, hogy tudósok morálisan elfogadhatatlan cselekvések aktorai is voltak, nem is egyszer. Rorty állítása, hogy a tudósok példaszerűek, és „az emberi szolidaritás modelljei”, további vitára érdemes.¹⁷¹ Egy ilyen állítást szociológiai vagy pszichológiai vizsgálatokkal lehetne igazolni vagy cáfolni.

A tudósok közössége leírható más perspektívából is, mint például egymásra féltékeny törekvők társasága, ahol mindenki első szeretne lenni, és a kutatásban, a publikálásban kíméletlen verseny uralkodik. Nem világos, miért kellene a tudósban példaszerűbb morális lényt látnunk, mint a tanítóban, az orvosban, a bankárban vagy akár az autóbusz vezetőjében. Caputo kiemeli, hogy a filozófust bankárként felfogni Stendhal elgondolása, amit aztán Nietzsche is használt. Márpedig a bankár Caputo szerint „nem engedheti meg magának, hogy szentimentális legyen, mert az sok pénzébe kerülhetne”.¹⁷² A tudós morális kiemelése nem is teljesen felel meg egyébként Rorty demokratikus alapelveinek, mellyel minden emberi aktivitást egyenrangúként kíván értelmezni és értékelni. Rorty mindezek mellett és ellenére kitart modellje mellett, amelyben a kulturális szerveződés példát vesz a tudományos közösségtől. Ez az ő szép új világa, szép új közössége. *Brave new world, brave new communities.*

AZ IGAZSÁG NYERS ÉS FÖTT FOGALMA

Kísérletet tehetnénk arra – bár én ezt a vonalat nem fogom itt továbbvinni – hogy Lévi-Strauss szótárát használva azt állítsuk, hogy Rorty egy nyers és egy fött igazság-fogalommal rendelkezik. A nyers fogalom a kemény tényekre vonatkozik, a fött viszont az érzésekre és az értékekre. A nyers hatalmas, agresszív, intoleráns, a fött civilizált, gyenge, puha és toleráns. Az első nem való az érzékeny gyomruáknak, a második nem érdekli a keményebb fából faragottakat. Az első normálisan természet-tudományos, a második lágyabb, de inkább forradalmi és humán tudományos.

III

A GÖZMOZDONY ESETE

Kuhn szerint a tudományos közösség hasonlít a vallásos közösséghez, amelyben a paradigma veszi át az isteni jelenlét funkcióját, a vezető tudósok a püspökök szerepében lépnek fel, és a paradigmára hivatkozva uralják a módszereket és irányítják a vitákat. Az istenszerű paradigma főpapjai túlságosan is felszívódnak saját elméleteik tagolásában ahhoz, hogy képesek legyenek ellenvéleményekre figyelni. Mint korábban erre utaltam, Popper falszifikációelmélete pszichológiai okokból nem működik. Tudósok, akik egész életüket egy paradigmában töltötték, nem képesek elvetni azt. Kuhn maga is az adott paradigmát védő tudósok kihalásához kapcsolja egy-egy elavult paradigma elvetését vagy felszámolódását. Híres példa, hogy egy műszaki egyetemen a „gőzmozdony”-tanszék jóval túlélte az utolsó gőzmozdony forgalomból történő kivonását, csak a tanszékvezető nyugdíjba vonulásával szüntették meg az intézetet. N. Wad a Hubble-teleszkóptól várható felfedezésekhez kapcsolódóan írta,

hogy „Popper keveset értett meg a tudósok pszichológiájából. Azok az emberek, akik egész életüket egy elmélet megalkotására és védelmére szánták, nem fogják azt feladni néhány ellenpélda vagy ellentmondás következtében.”¹⁷³ A normáltudományos közösségek konzervatívak, ugyanakkor a paradigmán belül lehetséges a kommunikáció. A forradalmi közösségek davidsoni metaforákban fejezik ki magukat, úgy kommunikálnak, mint a költők. Nehezen elképzelhető, hogy a normáltudományos közösség tagjai érdeklődnének a metaforikus nyelv iránt, és hogy egyetértésre törekednének velük. Amennyiben a forradalmi tudomány képviselőivel – amelyek, mint utólag kiderül, előreviszik (előrevitték) a tudományt – a hagyományos tudomány képviselői nem tudnak szót érteni, akkor nem teljesen tehető plauzibilissé, hogy miként lenne képes egy tudományos közösség a „nem kényszerített egyetértés” ideális modelljeként működni. A nyers ételek kedvelőivel legfeljebb hosszú és türelmes munkával lehet a főtt ételeket megkedveltetni.

NEM ERŐLTETETT EGYETÉRTÉS?

Rorty nem erőltetett fogalmát tovább kell értelmeznünk. Amennyiben egy személy elfogad egy eszmét, elméletet vagy módszert, saját meggyőződéséből, külső kényszer nélkül, akkor azt mondhatjuk, hogy ez nem erőltetett vagy nem kényszerített. De vajon létezhet ilyen ideális meggyőződés? Emberi lényekként, fizikai és biológiai alkattunknál, emlékeinknél, kulturális vagy nevelési háttérünknel és előítéleteinknél fogva túlságosan is sok kényszernek vagyunk kitéve, melyek legtöbbjéről nem is tudunk, melyek azonban befolyásolják, sőt igen gyakran meghatározzák döntéseinket. Még a legdemokratikusabb társadalmakban is döntéseinket azon társadalmi és politikai intézmények befolyásolják, amelyek létrehozó közösségeihez tartozunk. Ezért nehéz, ha nem lehetetlen kimutatni, hogy elméleti vitáinkban képesek vagyunk minden befolyásoló tényezőtől független, nem kényszerített döntéseket hozni. Ha nem külső társadalmi vagy csoportdinamikai erők, akkor saját meghatározottságaink és háttérünk kényszerít, mielőtt erre reflektálni tudnánk. Ebben az értelemben talán több feltáratlan „sötétség” és „fuzzyság” van döntéseinkben és elméleteink háttérében, mint azt Rorty elgondolni véli, habár ez még nem feltétlenül jelenti, hogy ezek Zizek általi pszichopatológiai karakterizációját el kellene fogadnunk.

Zizek azzal kritizálja Rorty társadalmi utópiáját, hogy figyelmen kívül hagyja a társadalomnak és törvényeinek „szuperego” jellegét. Szerinte a társadalom és a jog megfoszt bennünket „obszcén, ’patologikus’ többletélvezetelt” (*by an obscene, ’pathological’ surplus enjoyment*) magánjellegű világunktól és személyes szabadságunktól. Ez azt jelentené, hogy soha nem lenne lehetőségünk egy adott közösségben a nem kényszerített egyetértésre vezető, erőltetéstől és hatalmi viszonyok általi meghatározottságoktól mentes kommunikációra. Zizek szerint „a közösségi jog területe a ’magánjellegű’ élvezet obszcén dimenziójával ’maszatólódott össze’: a közösségi jog azt az ’energiáját’, amellyel a szubjektumra nyomást gyakorol, abból az élvezetből veszi, amelyetől megfosztja azáltal, hogy a tiltás ágenseként cselekszik. A pszichoanalízis elméletében az ilyen obszcén törvénynek pontos neve van: a *szuperego*.”¹⁷⁴ Kiterjesztve a pszichoanalitikus megközelítést és szótárat az egész társadalomra, és

általánosítva az egyén és a társadalom konfliktusát, Zizek helyrehozhatatlannak tűnő sötét képet fest a nyugati kultúráról, és megfoszt bennünket attól a lehetőségtől, hogy különbséget tegyünk a filozófia és a pszichoanalízis, a szabad demokratikus és a központosított vagy akár totalitárius társadalom közt. Ténylegesen a központosított európai politikai struktúrák, a régi és középkori királyságok felvilágosodott utódai igen gyakran az egyéni szabadság elnyomásához vezettek – esetenként még a nyugati világban is. Ez lehetett az oka, hogy az emancipatorikus forradalmak hőseinek (Freud vagy a bécsi kör filozófusai), olyan nagy elődöket követve, mint Arisztotelész, Ockham vagy Descartes, maguknak is menekülniük kellett az elnyomó államokból. Ugyanakkor, miközben az elnyomás a demokratikus társadalomban is megjelenik, és gyakran e társadalom benső tulajdonságának tűnik, nem jelenti még azt, hogy a demokráciának mint olyannak társadalmi pszichoanalízisen kellene átesnie. Elvileg sem lenne ez indokolt, gyakorlatilag pedig nem lehetne végrehajtani, még csak a végrehajtás elméletét sem lehetne kidolgozni demokratikus kontextusban. (A totalitárius kísérleteket ismerjük, de azokat remélhetőleg nagyon hosszú távra elvetette a nyugati emberiség.)

Az ember és ember közti elnyomás mindig jelen volt, kezdve két ember kapcsolattól, ezeket egyéni szinten egyéni stratégiákkal, kommunikációval vagy pszichoanalízissel lehet kezelni, a társadalom egésze tekintetében pedig törvényhozással. Kelet-európai politikai és történeti háttérével Zizek képtelen Rortyt megérteni. Annak ellenére, hogy Zizek kritikáját mint félreértést elvethetjük, a „szabad egyetértés” fogalmát tovább kell vizsgálnunk. Az egyetértés fogalma ugyanis nagyobb karriert futott be, az egyik legfontosabb kifejezés Rorty mellett Peirce és Habermas számára is. E filozófusok hisznek abban, hogy az igazság keresése helyett a „szabad társadalomban a nem erőltetett egyetértést” kell keresnünk.

Az egyetértés és az egyet nem értés vizsgálatához az emberi közösséget olyanként kell felfognunk, melyben keverednek az időleges egyetértések és egyet nem értések. Véleményeink, nézeteink közt nagyszámú hitet, előítéletet, társadalmi és kulturális szokást találunk. Saját gondolkodásunk nagy része koherensnek tekinthető, de nyilván mindig vannak benne inkoherenciák, anomáliák, sajátosan, saját gondolkodásunkban és hiteinkben is fellelhetünk belső ellentmondásokat. Időnként magunk is mondhatjuk, önmagunk egyes kijelentéseivel sem értünk egyet – amennyiben felismerjük, hogy egyik állításunkkal egy másik állításunknak vagy hitünknek mondunk ellent. Lehetséges, hogy akár hosszabb ideig sem tudjuk feloldani az ellentmondást. Minden egyes ember találkozhat saját gondolatai és hitei közti ellentmondásokkal. A fuzzy gondolkodásmód megengedi, hogy hosszabb ideig elviseljük akár gondolkodásunkban, akár környezetünkben az egyet nem értést – azaz önmagunkban azt, ami nem tud ellentmondásmentesen és egyértelműen egyetlen egészzé összeállni. Mindez nem jelenti azt, hogy nem kellene törekednünk gondolataink, eszméink és hiteink koherenciájára, és hogy legtöbb hitünk ne lenne koherens, pusztán azt, hogy anomáliák mindig vannak saját gondolkodásunkban is. A turbulenciák és az egyet nem értések tolerálását önmagunkban kell kezdeni. A fuzzy gondolkodásmód olyan korszakban jelenik meg, amikor az új felfedezések, eszmék és elméletek nagy számban jelennek meg, és befogadóként nem tudjuk azokat azonnal saját korábbi hiteinkkel vagy felfogásainkkal konfliktusmentesen egyeztetni.

Ahhoz, hogy a demokráciában sikeresen éljünk, és demokráciánk sikeres legyen, toleránsnak kell lenni saját magunk gondolkodása pluralitása iránt is. Egyéni gondolkodásunk és megismerésünk pluralitását folyamatosan, belső ellentmondásait pedig ideiglenesen túrnunk kell. Feltehetjük a kérdést, hogy tudnánk a közösségünkben egyetértést elérni, ha még a saját személyes gondolkodásunkban is inkonzisztenciák és inkoherenciák lépnek föl. A megoldás nyilván nem az elért egyetértésben, hanem a kölcsönös toleranciára és az egyet nem értésben való megértésre történő törekvésben van. A teljes egyetértés önmagunkkal és másokkal csak ritkán érhető el, olyan ideális állapot, melyet felismerni sem igen könnyű. Nem lehet ugyanis valakinek valamennyi hitét egyszerre felsorolni, koherenciára átvizsgálni, majd mindezt egy másik ember, majd megint egy másik ember valamennyi, koherenciára átvizsgált hitével összevetni, és koherenciára újra az egészet átvizsgálni. Ez gyakorlati lehetetlenség. A társadalmi egyetértés tehát mindig elérhetetlen ideál marad, ami viszont megmarad, az az ideál elérésére való szüntelen platóni törekvés – tudván, hogy maga az ideál soha nem érhető el ténylegesen.

Amint láttuk, az olyan gondolkodók, mint Habermas és a pragmatikusok, az igazság hagyományos fogalmát a szabad társadalombeli egyetértéssel cserélik föl. Ugyanakkor az egyetértés fogalma strukturálisan – mind a fogalom belső szerkezetét, mind a fogalmi hálóban elfoglalt inferenciális helyét illetően – hasonlít az igazság fogalmához. Egyik fogalom sem használható a filozófiai diszkussziókon kívül. Az igazságnak nincs kontextusfüggetlen értelme, mint ahogy az egyetértésnek sincs. De az igazság helyettesítése az egyetértéssel annyi, mintha egy sakkfigurát kicserélnénk egy másikra. Az igazság inkább filozófiai fogalom, az egyetértés természetében szociológiai. De a diszkusszióban elfoglalt szisztematikus helye ugyanaz (habár szisztematikus helyről beszélni gyanút ébreszthet, ugyanis az egyetértés sem nem belső, sem nem transzcendens a diszkusszióhoz képest), és a két fogalom belső strukturális problémái is ugyanazok.

Ha elvetjük az igazság fogalmát, nincs többé arra szükségünk, hogy megkérdezzük, „melyik igazság?” vagy „igazság mivel kapcsolatban?”. Ehelyett azt fogjuk kérdezni, „miről való szabad egyetértés?”. Állításaink logikai struktúrájában vagy koherenciájában való szabad egyetértésről beszélünk? Ha erről van szó, akkor a szabad egyetértés koherenciaelméletéről fogunk beszélni. De mi koherens, az elmélet, a nyelv, a logika, az értelmezés, avagy a szabad közösség szociális struktúrája? Avagy a szabad egyetértés esztétikai elméletéről beszélünk? Állításainkkal kapcsolatban a világban található valaminek való megfelelés vagy korrespondencia állítása a szabad egyetértés korrespondenciaelméletéhez vezet bennünket. Ha elvetjük az igazság korrespondenciaelméletét, akkor a korrespondencia annyit jelent, hogy állításainknak van valami logikai szempontból nem támadható köze a többi állításhoz, és kortársaink valamint elődeink állításaihoz. Miután elvetettük az elgondolást, hogy a nyelv szavak olyan rendszere és struktúrája, mely minden további nélkül megfelel a nyelven kívüli valóságnak, a nyelvvel és a nyelv filozófiájával maradtunk, amely a nyelven belüli viszonyokra összpontosít. Ha helyettesítjük a szabad egyetértéssel az igazságot, elméleteinknek ugyanazok a logikai, ismeretelméleti és esztétikai problémái lesznek, mint eddig – vagyis az egyszerű fogalomcserével nem oldottunk meg lényegében semmit, hacsak nem állítjuk, hogy az új fogalom kizárólag azokat a

konnotációkat és inferenciális kapcsolatokat hordozza, amelyekkel eddig, a csere előtt rendelkezett. Ez utóbbi esetben azonban a csere meg sem történhet, hiszen a cserével az igazság helyébe lépő szabad egyetértés annak összefüggéseit is megkapja. Ha viszont az igazság elvetésével elvetjük az egész episztemológiát, akkor fölösleges az igazság fogalmát valamivel, például a szabad egyetértéssel helyettesíteni, hiszen az igazság ismeretelméleti fogalma addigra már az elvetés miatt nem is létezik.

Ráadásul, ha valaki tényleg „fuzzista” kíván lenni, akkor a szabad egyetértés fogalmát is el kellene vetnie. Az ilyen gondolkodó inkább „fuzzyprocesszionalista” lenne, aki fenntartja, hogy soha nem juthatunk valódi, fennálló egyetértésre, mint ahogy soha nem juthatunk el az objektív igazságra sem. Azt kell állítania, hogy nincs fölötünk álló igazság, nincsenek „valódi” kapcsolatok a Nagel értelmében vett külső és belső világok közt, a nyelvi és a nem nyelvi valóság közt. Az emberi aktivitások minden területe, beleértve a tudományokat is, kimerül különféle kis igazságok, egyetértések, gyógy módok, hatalmi pozíciók, pénzügyi stabilitások és spirituális komfortok keresésében. Ezeknek az aktivitásoknak saját tervezeteik, érdeklődésük és mód szerük van, rájuk jellemző szociológiai, politikai és kulturális beágyazottságokkal és elköteleződéseikkel. Nem rendelhetők egyetlen igazságelmélet, sem egyetlen szabad, demokratikus egyetértési elmélet alá sem.

Mindeközben, a szabad egyetértés általános elméletének kritikája nem tagadja, hogy a tudósok időleges egyetértésre juthatnak, ezek szükséges feltételei a kutatási intézetek alapításának és a tudományos eredmények elérésének. Ezek az egyetértések azonban mindig ideiglenesek, nem tartanak tovább, mint egy tudományos projektum vagy legfeljebb egy nemzedék élete.

Azzal, hogy az egyetértésre összpontosítunk, figyelmünket inkább más emberekre, semmint dolgokra fordítjuk, miközben tudatában vagyunk, hogy nem rendelkezünk egyetlen kvázitranszcendentális sémával sem, amely garantálná diszkusszióink „helyességét”. Metateoretikus kérdéseink azonban a helyettesítés után is megmaradnak. Az egyetértésre összpontosításnak elsősorban gyakorlati jelentősége van, hiszen minden kutatás emberi közösségben zajlik, és folyamatosan gondoskodnunk kell kommunikációink érvényességéről. Az egyetértésre való törekvés az episztemológiától az etika felé fordulást jelzi a tudományban és a tudomány elméletében. Ezzel a változással a tudomány megérkezik oda, ahova a nyugati emberiség is eljutott, a demokráciába.

KONSZENZUS, DISSZENZUS ÉS DEMOKRÁCIA: LYOTARD, RORTY, HABERMAS ÉS WALZER

A konszenzuskeresés alapvető a demokrácia közéletében ugyanúgy, mint a tudományos közösségekben. A fogalomnak jelentős diszkussziója volt az elmúlt század utolsó évtizedeiben, mely diszkussziók napjainkig érnek. Mit jelent az egyetértés, hogy tudjuk az egyet nem értést tolerálni, eljuthatunk-e teljes egyetértésre, avagy nem is kell ilyesmire törekednünk? Meglehet a társadalom vagy tudósok testülete egyetértés nélkül? A következőkben néhány jelentős hatású gondolkodó ez irányú nézeteit vizsgálom.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD DISSZENZUSA

Lyotard¹⁷⁵ posztmodern fogalma szinte egyjelentésű a metanarratívák, a „mester-narratívák” vagy a kanonizációs narratívák iránti bizalmatlansággal, és azzal a játékos optimizmussal, hogy a kis, folyamatosan változó, helyi narratívák toleránsan tiszteletben tartják egymás játéktérületeit. Metanarratívákon vagy kanonikus narratívákon olyan átfogó világértelmezéseket ért, mint a „történelem az abszolút szellem vagy az osztályharcok története” vagy a „minden emberi problémát megoldó kognitív-tudományos fejlődés” vagy a „tudományos közösség egyetértése”. Lyotard a társadalmi disszenzus elfogadása mellett száll síkra, a „védőernyőként” és „elnyomóként” funkcionáló, lojális konszenzust kikényszerítő nagy elbeszélés helyett az egymástól eltérő és egymással gyakran egyet nem értő kis elbeszélések különbözőségének elismerését sürgeti, melyhez elválaszthatatlanul párosul az eltérések vállalásának „hősies” attitűdje. Lyotard szerint a kortárs demokrácia feltétele a benne élők kognitív disszenzus-vállalása és a különböző világképekkel kapcsolatos toleranciája.

Az első látásra nyilvánvalónak és elfogadhatónak tűnő felfogás közelebbi megismerésével feltűnik néhány ellentmondás. Lyotard úgy véli, hogy konszenzusra juthatunk abban, hogy el kell fogadnunk a társadalmi disszenzust. Más szóval, ahogyan egyetemes kételkedő legalább abban nem kételkedhet, hogy kételkedik, az egyetemes disszenzáló legalább a disszenzus kérdésében konszenzusra törekszik. Ez performatív önellentmondás, ami pusztán azt jelenti, hogy valaki saját cselekvési elvének vagy beszédmódjének ellene mond saját cselekvésével, illetve beszédmódjával. Lyotard mindezek mellett metanarratívát, kanonikus narratívát alkot. Amikor azt állítja, hogy vesszük el a metaelbeszéléseket, legyünk velük bizalmatlanok, akkor kénytelen visszatérni ezekhez az elbeszéléstömbökhöz, vagy legalábbis utalniuk kell rájuk. Mint azt Derrida számos helyen kimutatta, az ilyen tömböket elmozdító lendületek és erőfeszítések mindig átlódnak a metafizikába, a mesterelbeszélésbe. Hogy a tényleges és önmaga által szándékolt hatást elérje, Lyotardnak meg kellett volna próbálnia a nyelvi aktus radikalizált változatának gyakorlásával (erre törekedett Wittgenstein), ahol a disszenzáló és diszpergáló nyelvjáték-aktusok – mint diszpergáló vízecspek milliárdjai a szökökút vagy a vízesés állandóan megújuló, létrejövő-eltűnő formájában – folya-

matosan teremtik és szüntetik meg a maguk formáját. (Hogy a vízcseppek a molekulák „metaszintjei”, a vízésés a vízcseppeké, a tájkép a vízésésé, és így tovább minden irányban, ez még mélyebben megkérdőjelezi a metaelbeszélésekkel való hadakozás logikai lehetőségét.) Azt gondolhatnánk, hogy – mivel a posztmodern feltételről írt könyvét kanadai állami felkérésre kellett írnia, ahol nem annyira gondolatakrobatikákra voltak kíváncsiak, mint inkább egyetemszervezési-oktatáspolitikai kérdések iránt érdeklődtek – Lyotard pusztán konkrét gyakorlati célokat követett, és ezért nem törekedett koherenciára, de ez nem így van. Legalábbis más, elméletinek szánt írásaiban is ugyanezt a hibát követi el, mint például a *Tombeau de l'intellectuel*-ben, ahol szintén elfelejti megkérdezni, hogy melyik nyelven, melyik „nyelvi szigeten” teszi a következő általános, szigetekeken átnyúló kijelentést: „a nyelvnek nincs egysége, a nyelvnek inkább szigetei vannak, s mindegyiken olyan szabályrendszer uralkodik, mely a többire lefordíthatatlan”.¹⁷⁶ Lyotard nem foglalkozik azzal a Quine és Davidson által taglalt „részletkérdéssel”, hogy ha lefordíthatatlan egy nyelv, akkor egyáltalán eleve honnan tudható, hogy nyelvről van szó.

Lyotard mentségére szóljon, hogy nem is igen törekedett ellentmondás-mentességre vagy összefüggő gondolatrendszer megalkotására, sőt kifejezetten szembefordult a konzisztenciaelvárásokkal. Szerinte az ész és a hatalom bensőséges kapcsolatban állnak, és a hatalommal való szembefordulás egyben az ész elutasítását is kell hogy jelentse: „Az ész és a hatalom ugyanaz.”¹⁷⁷ Szövegeit, melyekről Christa Bürger megjegyzi, „1968 májusára való emlékezésből élnek, ahol az elmélet és a cselekvés egyik voltak”,¹⁷⁸ elsősorban akcióknak tekintette, és nem jelentéshordozóknak: „Egy szövegnek nem a jelentése fontos, tehát az, amit mondani akar, hanem amit tesz és végrehajtat. Amit tesz: affektussal való feltöltöttség, amit visszatart és továbbad; amit végrehajtat: e pontenciális energiák mássá való alakítása: más szövegekké, festményekké, fényképekké, filmszekvenciákká, politikai akciókká, döntésekké, erotikus élményekké, parancsmegtagadásokká, gazdasági kezdeményezésekké.”¹⁷⁹ Aktivista, pragmatikus és dekonstruktív szövegfelfogás, a szöveg nem redukálódik jelentésére, hanem része a társadalmi, politikai, esztétikai és etikai aktivitásnak, és nem jelentésteljes uralója.

A gondolkodás racionalitáskövetelményének felszámolása és a közvetlen aktivizmus nemcsak az avantgárd művészeti attitűd filozófiai megjelenése, de annak a gondolkodásmódnak is, amely Derridával és az ő munkássága nyomán a dekonstrukció nevet kapja. A francia mestergondolkodók (további prominens tagjai ennek az elit klubnak Foucault és Deleuze) kétségbe vonják, hogy a filozófia elsőrendű feladata a felvilágosodás által előírt kritika lenne. Amint korai írásaiban Derrida számtalanszor utal rá, hogy a „kritikai” olyan gondolkodásmód, amely nem képes túllépni a „logocentrikus”, „racionális” kényszerúségen, úgy Lyotard is hangsúlyozza, hogy a kritika mindig a hatalmi diskurzus része, sőt annak sajátos megerősítője: „A kritika a kritizált területén belül marad. [...] mélységesen hierarchikus: honnan veszi a kritikus a kritizált fölötti hatalmát? Jobban tud valamit? Ő lenne a tanár vagy a nevelő? Ő tehát az egyetemeség, az egyetem, az állam, a közösség, amelyek lehajolnak a gyermekkorhoz, a természethez, a különöshöz, a kétértelműhöz, hogy ezeket magukhoz emeljék? A gyóntatóatyja és az Istenatyja, amelyek segítenek a bűnösnek önmaga

megmentésében? A különböző területek egységének ez a reformizmusa jól megvan a tekintélyelvű struktúrák fenntartásával. [...] El kell térni a kritikától. Még inkább, az eltérés maga a kritika vége.”¹⁸⁰ Forradalmi retorika, mely a fennállót reformálhatatlannak tartja, egy új filozófia, egy látszólagosan új gondolkodás lehetőségeit feszegeti. Azért látszólagosan, mert Lyotardnál valójában a marxizmus társadalomkritikájának új, francia, „textuális” köntösben való megjelenéséről van szó. A racionalista kritika Lyotard által elvetett fajtája feltételezi, hogy a társadalomról, az etikáról, a politikáról, a világról egyedül racionálisan, azaz ésszerűen lehet gondolkodni és beszélni. Tekintve, hogy a gondolkodás csak az ésszel lehetséges, ezért az „ésszerű”, azaz „racionális” valójában a gondolkodás elválaszthatatlan attribútuma. Amikor a francia racionalizmus és a felvilágosodás az ész használatát követeli, valójában arra mutat rá, és azt helyezi vissza jogaiba, ami már, bár nemritkán észrevétlenül maradván, mindig is működött a gondolkodásban: az észet. Számára nem létezhet nem racionális gondolkodás, hiszen ami nem racionális, azaz nem ésszel történik, az nem is gondolkodás. A racionalizmus mai képviselői a francia racionalisták, az amerikai analitikus filozófusok és a pragmatikusok, ha eltérő módokon is, valamennyien úgy vélik, hogy az ész a legjobb eszköz a világ teljesebb megismerésére, a tudományok előrehaladására és a társadalom jobbra téételére. Az ész történeti hibáiból és bűneiből nem azt a következtetést vonják le, hogy az észet el kell vetni, hanem éppen azt, hogy több észre, nagyobb ésszerűsége van szükség, ami nem feltétlenül jelenti a világ teljes racionalizálását, hiszen elképzelhető olyan eset, amikor ésszerű lehet – azaz csak ésszel lehet belátni – az „életvilág” egyes területeit nem ésszerűsíteni. A pragmatikusok kifejezetten is programjuk részévé teszik a társadalom ésszerű jobbá tételét. Az ésszerűség a társadalmi és tudományos dialógus lehetősége, annak, hogy ismereteinket, megszerzett tudásunkat nyelvi formákba öntve másokkal dialogikus és kritikus kapcsolatba kerüljünk. Lyotard racionalizmusa azonban a „tolerancia” minden emlegetése mellett is meglehetősen intoleráns: amikor elutasítja a kritikát, akkor elutasítja a racionalitást és a dialógusképes nyelvhasználatot is. Ha elfordulunk a racionalitástól, a konvencionális nyelvhasználattól, a kritikától, és forradalmian új gondolatot próbálunk létrehozni, fennáll annak a veszélye, hogy mások számára érthetetlenek leszünk, nyelvünk lefordíthatatlan lesz mások nyelvére, azt nem is fogják nyelvnek tartani, és az elmebetegek kiközösítettségének sorsára jutunk. Lyotard imént jelzett marxizmusa felforgató szándékú; kétségtelenül új világot akar létrehozni, ám kérdéses, hogy egy új kognitív attitűd, mely nem racionális, miképpen közölhető, és hogyan lehet a társadalom szélesebb köreivel elfogadtatni. A racionalitás totális elvetése totális pusztuláshoz – és nem fejlődéshez vagy kibontakozáshoz – vezet. Nem világos az sem, hogy honnan veszi ez a fajta gondolkodásmód önmaga legitimációját és önbizalmát, hogy minden eddigi felhalmozott racionális gondolkodási módot elutasítson egy még meghatározatlan, ám racionálisan mindig is meghatározatlanként megmaradó „nem racionális nem gondolkodás” nevében. Egy ilyen szándék következménye csak terméketlen anarchia és káosz lehet.

A racionalitás felfüggesztése, a demokrácia, a konszenzusra törekvés és a megszüntethetetlen disszenzus tudatos vállalása, a konszenzus mint politikai igazságossági elv és a disszenzus mint idiokszinkratikus magánjellegű ügy Rorty felfogásában is középponti jelentőségű. Rorty egyetértéssel hivatkozik Rawls Lyotardéra bizonyos

részterületeken igencsak hasonló elvére, amely a konszenzusra törekvő politikát elébe helyezi az igazságkereső filozófiának: „Rawls a demokratikus politikát helyezi első helyre, és a filozófiát a másodikra. Megőrzi a szókratikus elkötelezettséget a szabad véleménycserével kapcsolatban, anélkül hogy átvinné az egyetemes egyetértés lehetőségére vonatkozó platóni elkötelezettséget. [...] Megelégszik, hogy valami interszubjektív reflektív egyensúly elérhető, adva lévén a szóban forgó szubjektumok esetleges helyzete. A platóni módon fölfogott igazság – mint annak megragadása, amit Rawls 'egy előzetes és eleve adott rendnek' nevez – egyszerűen nem releváns a demokratikus politika számára. Ily módon a filozófia – mint egy ilyen rend és az emberi természet közti viszony magyarázata ugyanúgy nem releváns. Ha a kettő konfliktusba kerül, akkor a demokráciának van igaza.”¹⁸¹ Ez egyébként összhangban van Lyotard felfogásával, és ugyanúgy fel is számolja önmagát. Ellentétben a szókratészi kisvárosi kultúrával, a mai nagyvárosi világban nehéz elképzelni olyan helyzetet, amikor a demokrácia és a filozófia konfliktusba kerülne. Eltekintve attól, hogy nem valószínű, hogy a démosz vagy a politikusok valaha is behatóbban foglalkoznának filozófiával, a demokrácia mindig filozófiai fogalom marad a róla gondolkodók számára. Akik pedig nem gondolkodnak róla, azok számára nem is merülhetnek föl az említett értelemben konfliktusok.

RORTY DISSZENZUÁLIS KONSZENZUSA

Gyakori ellenvetés Rortyval és Lyotarddal szemben, hogy relativisák, vagyis mindefféle elbeszélés egyformán jó számukra. Rorty azt válaszolja az ilyenkor, hogy egyrészt bárki csak a saját nyelvéből, saját kultúrájából, saját elbeszéléséből kiindulva és igen gyakran csak azon belül tud beszélni akkor is, ha törekszik a más nyelvek iránti nyitottságra. Rorty és Lyotard úgy vélik, hogy gondolkodási stílusuk nem relativista, hiszen tudatában vannak saját nyelvük határainak, melynek nem tulajdonítanak különleges metafizikai vagy kozmikus erőt, ami által az jobb, igazabb vagy erősebb lenne bármiféle más nyelvnél. Csak saját nyelvünkéből indulva bízhatunk abban, hogy növekszik gondolkodásunk és cselekvéseink racionalitása. Rorty Putnamot idézve megjegyzi, „Csak akkor remélhetjük, hogy a racionalitásnak racionálisabb fogalmát hozzuk létre, vagy a moralitás jobb elméletét, ha saját hagyományunkból indulunk ki.”¹⁸² Természetesen ez nem zárja ki, sőt követeli és erősíti a más nyelvek iránti toleranciát és szolidaritást, hiszen ez saját nyelvének létzáloga. Elgondolhatatlan egyetlen izolált nyelv, ahogy elgondolhatatlan egyetlen izolált ember. Amint egy helyen Rorty megjegyzi, nyugati kultúránknak éppen a vendégarbárság, az idegen befogadása és elszállásolása a legnagyobb vívmánya. Rorty felfogása bizonyos értelemben egyesíti magában Habermas és Lyotard egymással divergáló gondolkodását. Egyrészt Habermasszal a párbeszéd fontosságát hangsúlyozza, és azt, hogy az igazság fogalmát a diszkussziós igazságkeresés fogalmával kell helyettesíteni, ahol bizonyos konvergenciára kell törekedni. Ez a konvergencia azonban nem vezethet valami végérvényes igazság kimondásához, hanem pusztán – Rawls szavaival – kölcsönös egyensúlyra (*reflective equilibrium*), ahol a felek inkább egymással egyeznek meg, semmint – Davidson kifejezését használva – nyelven kívüli nem verbális sziklákra

(*nonverbal rocks*) mutogatnak saját maguk igazolására és diszkussziós-kommunikatív hatalmuk fenntartására. Lyotarddal is egyetért annyiban, hogy miután nincsenek nyelven tehát kommunikációs közösségen kívüli igazságsziklák, kénytelenek vagyunk elfogadni a különféle divergáló nézetek létét, és tolerálnunk kell nemcsak a közösségünkön kívüli, de a közösségen belüli disszenzust is.

A konszenzus-disszenzus összefüggését Rorty gondolkodásában és az általa elképzelt vagy kívánatos demokráciában a Clifford Geertzcel való vitájával illusztrálhatjuk. Clifford Geertz 1985-ben a Michigan Egyetemen tartott Tanner-előadásai keretében a különbözőségről beszélt *The Uses of Diversity* címen. Ebben egy konkrét eset kapcsán vizsgálja különböző kultúrák találkozását, és azt a kérdést feszegeti, vajon az a fajta etnocentrizmus, amelyet Rorty propagál, segítette-e az emberek közti feszültségek feloldásában. Arról volt szó, hogy az Egyesült Államok délnyugati részén egy indiánt orvosilag és jogilag teljesen szabályos körülmények közt művésével tartottak életben. Az orvosok jóval a művesekezelt megkezdése után vették észre, hogy az indián tanácsaik ellenére továbbra is iszik, megkérdőjelezvén a költséges kezelés értelmét. Mindennek dacára az orvosok – és ezt Geertz és Rorty egyaránt helyeslik – nem hagyták abba a kezelést, holott mint várható volt, páciensük éppen ivószokásainak fenntartása miatt kényszerült idő előtt távozni e föld vadászmezőiről. Geertz kifogásolja, hogy a kezelésben nyoma sincs annak, hogy az orvosok a legkisebb erőfeszítést is tették volna arra, hogy megértsék az indián motívumait, múltját, szomjcsillapítási szokásainak eredetét, és megállapítja, hogy bár itt látszólag két eltérő kultúra találkozásáról van szó, szemlátomást senki nem tanult az esetből. Rorty nagy vonalakban egyetért Geertzcel, ám szerinte az egész gyakorlatnak nem az volt a célja, amit Geertz neki tulajdonít, és a kultúrák közti megértés művelése elsősorban nem a gyakorló orvosok vagy jogászok feladata.

Rorty azzal érvel, hogy csak a szeretet hiánya tesz „sötétté” egy cselekvésmódot (Geertz így értékeli a megértésre nem törekvő „yuppie” orvosok attitűdjét).¹⁸³ Rorty éppen abban látja a demokratikus társadalom nagyságát, hogy minden embercsoportot, minden kultúrát befogad, amely hajlandó elfogadni a politikai demokrácia játékszabályait. Egy ilyen társadalomnak ugyanúgy tagjai a jól fizetett orvosok, mint az alkoholista indiánok. És midez minek köszönhető? A Geertzhez hasonló antropológusoknak, akik kutatásaikkal lehetővé tették, hogy a különböző társadalmi rétegek vagy a társadalom kizorítottjai is tagjai és hasznélvezői legyenek a demokratikus jogrendszernek. Száz évvel ezelőtt, mondja Rorty, Amerikában több részen indián volt, mint ma, és kevesebb antropológus. Az antropológusok a demokratikus társadalomban akkor dolgoznak e társadalom elveinek megfelelően, ha mint a szeretet ügynökei vagy mérnökei lépnek fel, felkutatván egy ország lakosságának azon rétegeit, amelyek történeti, kulturális, nyelvi vagy egyéb okokból kizorultak a társadalomból, és szeretetteljes leírásukkal felhívják rájuk a figyelmet, és mintegy a különbözőség megismertetésével és elfogadtatásával előkészítik a terepet e rétegeknek vagy csoportoknak az igazságos jogi rendszerbe való belépésére, illetve a rendszer által való tudomásulvételére. Ez a belépés, illetve tudomásulvétel azonban Rorty elgondolása szerint nem jelenti a „regionális” saját kultúra, nyelv, hagyomány vagy életérzés feladását, pusztán azt, hogy részeseivé válnak egy olyan politikai és jogi rendszernek, amelynek egyetemes elve, hogy minden partikulárist tolerál és minden partikulárisal

szolidáris, ameddig és amennyiben az más egyediségeket és partikularitásokat nem veszélyeztet, illetve ameddig valamelyik partikularitás nem törekszik a társadalom feletti politikai, gazdasági, kulturális vagy vallási egyeduralom megszerzésére. Az egyetemes politikai konszenzus és a partikuláris kulturális disszenzus demokratikus egyesítését Rorty a legszemléletesebben a következőképpen írja le: „a liberális demokrácia morális feladata megoszlik a szeretet és az igazság képviselői közt. Más szóval, az ilyen demokrácia alkalmazza és felhatalmazza mind a különbségek ismerőit mind az egyetemesség őreit. Az előbbi azt hangsúlyozza, hogy 'ott kint' vannak olyan emberek, akikről nem vett tudomást a társadalom. Azáltal teszik láthatóvá – és felvehetővé a társadalomba – ezeket az embereket, hogy megmutatják, miképpen magyarázható furcsa viselkedésük egy koherens, bár szokatlan meggyőződés- és vágyhalmaz fogalmaival – szembehelyezvén ezt az értelmezést a magatartásnak a butaság, örültség, hitványság vagy bűn fogalmaival való 'értelmezésével'. Az utóbbiak, az egyetemesség őrei arról gondoskodnak, hogy ha egyszer ezeket az embereket elfogadták mint polgárokat, ha egyszer a különbség szakértői által a látható birodalomba terelték őket, akkor ugyanolyan bánásmódban részesüljenek, mint bármelyikünk.”¹⁸⁴ E közös bánásmód elfogadható és minden kisebbség felé képviselhető feltétele, hogy nem gondoljuk többé, hogy lenne egy egyetemes filozófia, az emberi természetnek egyetlen helyes leírása, amelybe mindenki beleillik és beilleszthető a megfelelő politikai mechanizmusok által, melyek éppen eme egyetemes összefüggések megtestesítését tűzték ki céljukul. A demokratikus gondolkodás mindenkit egyenlően kezel, és minden tagjától megköveteli, hogy jogi és politikai értelemben minden tagot önmagával egyenlőnek tartson. Hogy szabadidejében a saját maga számára milyen világmagyarázatot, nyelvelméletet vagy történetet gyárt, ez magánügye mindaddig, amíg nem veszélyezteti a többi ember világmagyarázatát, nyelvelméletét, történetét és nem veszélyezteti az egyenlőséget lehetővé tevő jogi és politikai kereteket. A demokratikus társadalomban a „szeretet és az igazságosság végső politikai szintéziséről kiderülhet, hogy a magánjellegű nárcizmus és a nyilvános pragmatizmus szövevényes textúrája”.¹⁸⁵ A disszenzus és a konszenzus, a metaelbeszélés és a kis elbeszélés „békés egymás mellett élésének” lehetősége az alapvető különbség Rorty és Lyotard közt, hiszen ez utóbbi az úgynevezett első szintű elbeszélések, a „magánjellegű nárcizmusok”, az „idioszinkratikus nyelvteremtések” lehetőségét is megkérdőjelezi. Amint Rorty mondja: „Lyotardhoz hasonlóan, mi is el kívánjuk vetni a metaelbeszéléseket. De tőle eltérően továbbra is szőni kívánjuk az épületes első szintű elbeszéléseket.”¹⁸⁶

Rorty a történelmet, elsősorban az utolsó fél évezred történetét nem annyira emancipációtörténetnek tartja, mert ez szerinte egy mai szemlélet értelmező visszavetítését jelentené, és feltételezne egy bizonyos történeti teleológiát, azaz metanarratív történetértelmezést, hanem pusztán szerencsés véletlennek, hogy kialakulhattak azok a nyugati társadalmi intézmények, amelyek növelték a toleranciát, és képessé tettek bennünket nagyobb társadalmi szolidaritásra, és ugyanakkor csökkentették azt a szenvedést, amelyet emberek egymásnak képesek okozni. Az, hogy mindenki szabadon értelmezheti a világot, és alakíthatja életét, a nyugati világ azon színes individuális sokféleségéhez és sokszínűségéhez vezet, amely különösen is feltűnő a kelet-európai országok – csökkenően – szürke egyhangúságából érkező számára. Mintha a

korábbi évtizedekben Kelet-Európában tényleg valóra vált volna Hegel megállapítása: ahol egy szellem idejét (ki)múlva elfárad, ott a gondolat szürkét szürkére fest. Ugyanakkor Rorty, miközben a társadalmat a lehető legszínesebbnek álmodja, szívesen várja el ezt a szürkén szürkét a politikától. A demokratikus országokban, ahol az emberi egyediséget és szabadságot tiszteletben tartják, és nem háborgatják, ahol a politika ténylegesen a társadalom kiszolgálója – és nem elnyomója –, ahol a társadalom valóságosan ellenőrzi a politikát, és elégedetlensége esetén leváltja a korábban megválasztottakat, ahol a politikus szolgálként (a „miniszter” eredeti jelentésének megfelelően) nem keres lényegesen többet, mint azok (a „nép”) átlagos keresete, akik őt delegálják, ahol a procedurális igazságszolgáltatás ténylegesen és alkotmányosan működik, ott a belpolitika szükségszerűen olyan unalmas lesz, mint például az Egyesült Államokban vagy Svájcban, amely országokban nemigen befolyásolja az emberek mindennapi életét és kedélyét, hogy kit választanak meg politikai funkciókba. Minél unalmasabb a belpolitika, minél kevésbé kell a polgárok érdekvédelmi szervezeteinek folytonosan résen lenniük, minél inkább saját egyéni érdeklődéseiknek, életprogramjaiknak adhatják át magukat, annál demokratikusabb az adott ország. Európának ezekben az évtizedekben évezredes esélye van arra, hogy belpolitikai értelemben Írországtól valameddig a keleti sztyeppékig, de legalább a Kárpátokig belpolitikai értelemben unalmas kontinenssé váljon.

Miután etnocentrizmusát demokratikus kozmopolitizmusként értelmezi,¹⁸⁷ Rorty etnosza és démosza Európában nyilvánvalóan nem a belga, a portugál vagy a magyar emberek konglomerátuma, hanem mindazok a polgárok, akik elfogadják a demokratikus társadalom és jogrendszer alapelveit, a származástól, anyagi teljesítőképességtől és politikai klikkhez való tartozástól függetlenül érvényesülő politikai és jogi igazságosságot, a másként gondolkodás és másként beszélés mindaddig való tolerálását, amíg az más a másik embert és a demokrácia intézményeit nem fenyegeti. Rorty kozmopolitizmusa azonban nem átfogó, univerzális és személytelen politikai és jogi rendszert sürget, hanem olyat, amiben az individuumok, miután fölszabadultak az embertársaiktól való hétköznapi rettegéstől, vagy attól a vágytól, hogy másokat uralmuk alá hajtsanak – hiszen a demokratikus társadalom mindenkit véd az igazságtalanságtól, és mindenkit megakadályoz, hogy másokat politikai, kognitív vagy lelki ismereti értelemben rabszolgává tegyen –, érdeklődéssel és szolidaritással fordulnak embertársaik felé.

Rorty kozmopolita polgárának legfőbb tulajdonsága, hogy készséggel tanul meg idegen nyelveket, és érdeklődéssel fordul a sajátjától eltérő kultúrák felé. Rorty kozmopolitizmusa azonban korántsem pusztán geográfiai, kulturális vagy lingvisztikai; kiterjed a történelemre is, amint mondja, a „kozmpolitita know-how képessé tesz bennünket, hogy kultúránk és történelmünk különböző szakaszai közt előre-hátra mozogjunk – például Arisztotelész és Freud, az istentisztelet és a kereskedelem nyelvjátéka közt, Holbein és Matisse idiómái közt”. Kozmopolitita polgárának legfőbb készségei a „kíváncsiság, a tolerancia, a türelem, a szerencse és a kemény munka”. Európának kétségtelenül ilyen kozmopolita polgárookra van szüksége. Nekünk európaiaknak különösen is tanulságos ebben az összefüggésben, hogy Rorty Davidsonra támaszkodva megkérdőjelezi Lyotardnak azt a Wittgensteintől vett elképzelését, hogy léteznének egymásba lefordíthatatlan kultúrák és nyelvek. Rorty szerint

lehetőséges a fordítás, de nem egy metaszótár segítségével (egyébként is, látott valaki már olyat, hogy metaszótár, tehát például egy angol-meta és egy meta-magyar szótár, amelyek segítségével a két nyelv közt közlekedni lehet?), hanem a kölcsönös érdeklődés és az imént jelzett kozmopolita attitűdök „működtetésével”. A metaelbeszélésekre gyanakvó Lyotard a lefordíthatatlanság állításával is „metaellentmondásba” keveredik önmagával (tekintve, hogy a lefordíthatatlanságot csak egy metaszintről, egy metaelbeszélés álláspontjából lehet megállapítani).

MICHAEL WALZER KETTŐS KÓDOLÁSÚ „DEMOKRATIKUS” MORALITÁSA

Rorty demokraciafogalmának kiegészítéseként említhető az a mű, mely össze kívánja kapcsolni nemcsak a demokráciák lakóinak magánjellegű és közösségi szóhasználatát, hanem a mindenkire érvényesnek tekinthető vékony moralitást is az egyedi társadalmak vagy közösségek vaskos moralitásával. Michael Walzer *Thick and Thin*¹⁸⁸ (Vaskos és vékony) könyvében kísérletet tesz a különböző társadalmak számára közös morális nevezőt találni anélkül, hogy egy preskriptív metafizikai morált dolgozna ki. Walzer „támogatni kívánja a különbség politikáját, és ugyanakkor valamiféle univerzalizmust kíván bemutatni és védeni”.¹⁸⁹ Szerinte minden moralításra jellemző egy olyan dualitás, hogy egyrészt hordoz egyetemes elemeket, amely minden ember és minden társadalom számára többé-kevésbé ugyanazt jelenti, és partikuláris összetevőket, amelyek kultúránként, társadalmanként és egyedekként is különbözhetnek. Az 1989-es prágai tüntetéseket a televízión keresztül figyelve felismeri, hogy az olyan feliratokat, mint „Igazságot!” vagy „Igazságosságot!”, valószínűleg minden amerikai, sőt a világon minden ember érti, annak ellenére, hogy nem ismeri közelebről a cseh társadalom problémáit. El tudja képzelni, hogy a tüntetők végre olyan sajtót akarnak, amelynek információira ráhagyatkozhatnak, és olyan igazságszolgáltatást, amely mindenkit egyenlőnek tekint pártbeli vagy családi hovatartozástól függetlenül. Van tehát egy közös elem minden társadalom moralitásában, amely többé-kevésbé mindenki számára érthető: ez alkotja a vékony moralitást, a morális rendszer kisebb részét. A nagyobb rész ugyanis valószínűleg érthetetlen lenne az amerikai szemlélő számára, mert ott már értenie kellene a cseh sajtó társadalomban betöltött szerepét, az országban húzódó kulturális, világnézeti, etnikai és egyéb erővonalat. A moralitás részletei, a történelemhez, az adott politikai vagy gazdasági konstellációkhoz való viszony, a társadalmi csoportok érdekartikulációi és ezek tárgyalásos megoldása már sajátos etikai szabályrendszerhez, igazsághoz és igazságossághoz vezet, amely minden országban más lehet. Walzer úgy tartja, hogy ez a vaskos moralitás az elsődleges, ez alakul ki közvetlenül, ebbe születünk vagy nőünk bele, és az ebbe mintegy „beágyazott” vékony moralításra csak akkor hivatkozunk, vagy akkor fogalmazzuk meg tételeit, ha a vaskos moralitást valami külső veszély fenyegeti, vagy valamelyik más morális, politikai vagy jogi rendszerrel akarjuk összehasonlítani. A morális diskurzusban „a vékonyság és az intenzitás együtt jár, míg a vaskossággal a részletezettség, a kompromisszum, a komplexitás és az egyetértés hiánya jár együtt”.¹⁹⁰ Ezért tekinti Walzer a prágai tüntetést úgy, mint amiben valami minden társadalomban közös, vékony moralitás nyilvánul meg: „Miközben

léleekben a prágai férfiakkal és nőkkel menetelünk, valójában a magunk ügyében tüntetünk.”¹⁹¹ Ha ez a közös elem megvan, akkor a társadalom vagy az egyed szabadon alkothatja meg további moralitását.

Itt tehetjük föl a kérdést, vajon nyújt-e alternatívát Walzer az itt tárgyalt gondolkodók javaslataihoz. Kétségtelen, hogy Walzer látszólag Rortyhoz áll közelebb, de figyelemre méltó a kettejük közti különbség. Elsősorban az, hogy Walzert még negatív értelemben sem érdeklik a megalapozások, hanem leír egy kettős, de belsőleg összefüggő etikai kódoltságot, ahol az egyik, a minimális moralitás nem változtatható meg, és kultúrafüggetlen, míg a másik, a maximális vagy vaskos moralitást a társadalmak vagy az egyének szabadon hozzák létre. Walzer nem foglalkozik azzal, hogy az egyetemes vékony moralitás miként alapozható meg, ez valami egyetemes emberi lényegről vagy hasonlóról ad-e hírt. Így tekintve Walzer már annyira pragmatikus, hogy nem is törődik a pragmatizmus előtti megalapozási kísérletekkel. Rortynak a fő gondja még az, hogy bizonyítsa, lehetséges olyan politikai rendszert létrehozni, a nyugati demokráciáét, amelyben látszólag az emberek nagy része jól érzi magát, de ez nem jelenti azt, hogy ezáltal megragadtuk volna az ember lényegét. Rorty, ha elutasító formában is, de mindenképpen a fundamentalista vagy fundacionista filozófiákkal való párbeszéd híve. Szerinte, akárcsak Lyotard szerint, a megalapozó stratégiák veszélyeztetik a demokráciákat, tekintettel arra, hogy az „egy igaz emberi lényeg” vagy az „igazság” nevében terrorhoz vezethetnek. Ezért diskurzussal kell „szemmel”, pontosabban „szóval” tartani azokat. Bizonyos értelemben Walzer a Rorty-féle filozófia utáni filozófia vagy etika utáni etika képviselője.

Walzer Habermas minimális proceduális igazságfogalmát konkrétan is kritizálja, amely szerinte a vaskos moralitás létrehozását irányítja. Walzer szerint a moralitás nem hatalomtól, érdektől, félelemektől, alávetettségétől és szolgalelkűségtől függetlenül argumentálni képes alanyok szabad és steril diszkussziójából alakul ki. Ilyen moralitás nem létezik, a társadalom soha nem így, hanem bonyolult „életbe ágyazott” folyamatokon keresztül először mindig a vaskos moralításokat alakította ki, amelyek érvényesülésében, értelmezésében és intézményesülésében mindig megjelennek kifejezetten vagy rejtetten a Habermas által zárójelbe helyezett attribútumok, nem utolsósorban a hatalom és az erőszak. A modern demokráciák vaskos moralitásának éppen az a megkülönböztető jegye a korábbi nem demokratikus társadalmakkal szemben, hogy visszaszorította vagy lehetséges minimálisra szorította az erőszakot a társadalmi moralitás, jogrendszer kialakításában, a szocializáció és a nevelés folyamatában. De ez hosszú, vaskos fejlődés eredménye, és nem egy, az erőszaktól és hatalomvágytól sterilizált közösség diszkussziójának parlata. Walzernél, akárcsak Rortynál, a demokratikus fordulat nem erővel következik be – habár közvetlen előkészítőiként voltak olyan erőszakos mozzanatok, mint a francia forradalom vagy az amerikai földfoglalás –, hanem azáltal, hogy a társadalom tagjai közül egyre többen rájönnek arra, hogy jobb kölcsönös biztonságban élni, jobb egymásnak szabadságot adni az életvezetés legtöbb területén, jobb a saját életet minden kockázat ellenére is önállóan tervezni és szervezni. A demokrácia vaskos moralitása a nyugati szocializációban átadott habitus, amely Habermasszal szemben Walzernél és Rortynál megelőzi a minimalista moralitást.

Walzer javaslata Lyotard disszenzustételére az (bár nem említi Lyotard nevét), hogy a disszenzus és a konszenzus egymást feltételezik. Szerinte elismerhetjük „a történeti folyamatok nagy eltéréseit miközben hasonló vagy egymást átfedő eredményeket kereshetünk bennük: a közös jegyeket a különbség végpontjába helyezhetjük”.¹⁹² Ezt a fajta nézetet igazolni látszik az amerikai demokrácia eddigi sikeressége, és ez az a gondolkodásmód, amelynek Európában is esélyt kellene adni. Ugyanúgy lehetetlen megvalósítani egy társadalmat, ahol mindenki a magát mondja, és mindenáron „disszenzusra” törekszik, mint ahogy egy olyat, ahol mindenki minden társadalmi kérdésben egyetért.

Rorty, Habermas, Lyotard és Walzer egyetértenek abban, hogy a legjobb kitalálható társadalmi formáció a demokrácia, amelyet minden erővel védeni kell, és minél több országban el kell terjeszteni. A demokrácia a szabadság gyakorlati eszménye és egyben az eszmény megvalósulása, amely fontosabb minden egyéb korábbi filozófiai vagy vallási tervezetnél. A szabadság és a demokrácia megelőzi a filozófiát.

Alan Sokal nagy vitát kiváltó cikket jelentetett meg a *Social Text* (1996, 46/47., 217–252.) folyóiratban, *Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity* címmel.¹⁹⁴ Az írás azokról az állítólagosan mély fogalmi és szemléleti összefüggésekről szólt, amely összeköti a kortárs fizikát, szociológiát, pszichoanalízist, irodalomkritikát és filozófiát. A szerző megpróbálja bemutatni, hogy a fizikusok által előterjesztett tételek egyéb tudományokban is termékenyek lehetnek, új belátásokhoz vezethetnek, tehát folytonosság van a természet- és a humántudományok közt. A cikk olvasása során könnyen az a benyomás támad, hogy írja a természet- és a humán tudományok közös világképét ünnepli. A *Social Text* szerkesztői publikációra fogadták el a cikket, elismerve egy magát hivatásos fizikusnak deklaráló szerző szakmai illetékességét. Mint azonban később kiderült, Sokal etikai értelemben nem illetékes, hiszen a szerkesztőket egyszerűen „lővő tette”; visszaélt bizalmukkal és publikációs „vendégbarátságukkal”. Sokal és Bricmont könyvükben azt állítják, a cikk csak tréfa volt – valójában azonban nemcsak a szaktudományosság és a szaktudományok határai elleni vétekről van szó, hanem a tudomány és a publikáció etikája elleni támadásról. Amikor társadalomtudósok természettudósok írásait közlik lapjaikban, akkor feltételezik szerzőik szaktudományos kompetenciáját. Ha e kompetenciával visszaélnék, és megtévesztésre használják, akkor nem a humán tudományok, hanem a természettudományok képviselőinek kell magyarázattal szolgálniuk.

Sokal és Bricmont fő tétele, hogy neves kortárs humán tudósok, nyelvészek, pszichoanalitikusok, szociológusok és filozófusok minden szaktudás és további megfontolás nélkül, anélkül hogy tisztában lennének a fogalmak és elméletek jelentésével, fizikai és matematikai fogalmakat és elméleteket hívnak segítségül ahhoz, hogy saját területüket megvilágítsák. Ráadásul azt állítják, hogy „mi csupán azokra az állításokra figyelünk, melyek a matematikai vagy a fizikai tudományokra, illetve a tudományfilozófia alapproblémáira tartoznak” (28.). Természetesen fizikusokként „figyelnek” a tudományfilozófia kérdéseire, és mint köztudott, a fizikusoknak más tudományfilozófiájuk és ismeretelméletük van, mint a bölcsészettudomány művelőinek, mivel másfajta kérdéseket tesznek fel, és másfajta válaszokat is várnak. A fizikusok a világ „fizikai” struktúráját próbálják „megragadni”, mint olyat, ami „ott” van. Ennélfogva a lehető legnagyobb objektivitásra kell törekedniük és ahol lehet, ki kell zárniuk a szubjektivitást. Végül soron a világ szerkezetéről van szó, amilyen *az*, függetlenül az embertől. Nincs nagyobb veszély a fizikus számára, mint az a szubjektum, amely „belebeszél” az elméletekbe, amely beavatkozik ott, ahol nincs keresnivalója. A költőnek és az antropológusnak a laboratórium ajtaja előtt meg kell állnia. A fizikába nem szólhat bele az ember mint „szubjektum”, mivel itt a valóság olyan „objektív” területeiről és dimenzióiról van szó, ahol az ember nincs *ott*, nincs jelen. A fizikában a másodperc, a milliméter millimodrészeről vagy éppen a fényév milliárdszorosáról van szó. Ezeken a „helyeken” az ember nem juthat szóhoz. Ha beleol-

vasunk fizikakönyvekbe vagy szakcikkekbe, a képletek, egyenletek, levezetések és a köznap halandó számára érthetetlen nyelv mellett nem találunk utalást az emberre vagy a hétköznapi nyelvre, és ez rendben is van. A fizikusnak elméletében önmagától a lehető legnagyobb mértékben el kell vonatkoztatnia, és ezt kell tennie tudományfilozófiájában is. Soha nem fogadhatja el, hogy szövegébe beszivárognak a fizikán kívüli elméletek.

És ekkor jön a bölcsészettudományok művelője, a filozófus, a pszichológus, az irodalomtudós, a maga tudományfilozófiájával és episztemológiájával, és felteszi a kérdést: Létezhet bármilyen elmélet is az elméletet létrehozó ember nélkül? Létezik fizika azon ember nélkül, aki a fizika tudományát felépíti és műveli? Létezhet a fizikai elméletben az absztraháló embertől vagy a szubjektumtól független, attól elvonatkoztatott absztrakció? Cselekvés cselekvő nélkül? Lehet úgy a világról beszélni, ha nincs valaki, aki beszél? Ha pedig ezekre a kérdésekre olyan válaszokat adunk, mint „ha az ember nem épít elméleteket, akkor nincsenek az ember számára elméletek”, „az azt művelő ember nélkül nem létezik a fizika tudománya, és az író ember nélkül nincsenek fizikakönyvek”, „nincs absztrakció absztraháló nélkül”, „a világról nem lehet beszélni, ha senki nincs itt, aki beszél”, akkor a fizikához és a világhoz van egy második hozzáférésünk is, amely ugyan nem érinti bensőleg-tartalmilag a fizika elméleteit, de amely, mint a fizikáról és a világról alkotott kérdések, mivel értelmesek, igencsak jogosultak.

A kérdés e két fajtája alapvetően különbözik, és nem szabad őket összekeverni. Éppen e kétfajta – teljesen jogos – kérdésnézőmódnak köszönhetően a kortárs filozófia is kettészakadt, az úgynevezett analitikus és kontinentális filozófiára. Az első csoport protagonistái a fizikusokhoz hasonlóan úgy vélik, hogy egymásra következő és javuló elméleteikkel egyre közelebb jutnak a valósághoz. Mivel azonban nehéz megmondani, pontosan mikor is jutottak a valóság vagy annak igaz leírása közelébe, és hogy mit is jelent, azaz hogyan is mérhető ez a közelség, az első csoport filozófusai az igazságról, az igazságközelségről és a valóságközelségről végtelen vitákat folytatnak. Egy másik csoport, amelynek tagjait nem mindig egészen helyesen „kontinentális” filozófusoknak nevezik, azt az álláspontot képviseli, hogy lehetetlen az abszolút igazságot megtalálni, és azzal próbálkozik, hogy az igazságot kereső embert értse meg. E második csoport filozófusai inkább poetikus, kreatív filozófiát művelnek, ám ők sem adják föl a mindig bonyolultnak, közvetítettnek és előre adottnak feltételezett valóságvonatkozást.

Sokak és Bricmont módszertani hibát követnek el, és összetévesztik a fizika kérdéseit az ismeretelmélet és a bölcsészettudományok kérdéseivel. Összekeverik a fizika kérdéseit a fizika lehetőségének kérdéseivel, annak ellenére, hogy már Arisztotelész is különbséget tett e kétfajta kérdés közt. Nem veszik figyelembe, hogy a bölcsészettudományok nem az okság, hanem a szabadság világát, pontosabban világait kutatják. Az okság világa szigorú értelemben, a szabadságé viszont csak „szabadon” matematizálható. A szerzők kritizálják Lacant, Kristevát, Irigaray-t, Latourt, Baudrillard-t, Deleuze-t, Guattarit és Viriliót, anélkül hogy észrevennék, e szerzők másféle kérdéseket tesznek föl. Megpróbálják bizonyítani, hogy Lacan és Kristeva elméleteikben visszaélnek a matematikával, anélkül hogy kísérletet tennének e két szerző kutatási területének „tudományfilozófiai” megértésére. Amikor Lacan a pszi-

choanalízisben és Kristeva a poétikában matematikai modelleket használ, amikor Latour a tudományhoz a szociológia módszerével közelít, akkor kénytelenek a matematika vagy a tudomány fogalmait átalakítani. A fizikusok is másfajta matematikát használnak, mint maguk a matematikusok. A pszichoanalízisnek vagy a poetikus nyelvnek természetesen nem létezik a szigorú értelemben vett matematikája, mivel ezek nem kauzális tudományok. A szabadságnak, tehát a humán és bölcsészettudománynak nincs „kauzális” vagy a kauzális struktúrák kifejezését szolgáló matematikája, miközben természetesen használhatjuk a matematikát egy olyan oksági világ leírására, amelyben a szabadság is szóhoz juthat. A könyvben bírált szerzők éppen ezen a területen mozognak: azzal próbálkoznak, hogy természettudományos és matematikai fogalmakat használjanak egy olyan kauzális világra, amelyben a szabadság is szerepet kap. Nem felejthetjük el továbbá, a kutatás olyan szabadsága is létezik, hogy a matematikát kísérletképpen a szabadság területeire (mint Lacan és Kristeva), vagy a szabadság tudományait, a bölcsészettudományokat a matematizálható tudományokra alkalmazzuk (mint Latour). Az emberiség történelmének legnagyobb vívmánya, a szabadság – és ezen belül a kutatás szabadsága – nevében kell Sokal és Bricmont érvelését visszautasítanunk, amely nemcsak a tudományetikának, hanem a tudományfilozófiának is igen kártékony és etikátlan paródiája.

Minden olyan volt, hogy nem tudott lekötni. Nem sok idő telt bele, és mindent eluntam: a napfelkeltéket, egyiket a másik után, a hősök életének olvasgatását, a szerelembe esést, a háborút, a különféle felfedezéseket, amiket az emberek egymásról tesznek.

Bret Easton Ellis: *Amerikai Psycho*¹⁹⁶

A lelkiakat e formáiról ti. sem azt nem állíthatjuk, hogy teljesen azonosak az erénnyel vagy a lelki gonoszsággal, sem pedig azt, hogy egészen másneműek.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*¹⁹⁷

A mikor a tudományos, technikai és jóléti korszak fiatal és jómódú menedzserarisztokráciáját már önmagán kívül semmi nem köti le, amikor bolygónk látszólag feltartóztatlanul melegszik, amikor a világon naponta sok ezer gyermek pusztul éhen, és amikor az emberi test egyre több része kicserélhető alkatrészé válik, időszerű-e megkérdezni, hogy kik vagyunk, mit tegyünk, honnan jövünk, és merre tartunk? Időszerű-e gondolkodásunkat, fogalmainkat, értékeinket megvizsgálni? Időszerű-e ma a filozófiáról, netán a filozófia hasznáról beszélni, ha a téma mi magunk, gondolkodásunk, fogalmaink és értékeink?

Mi tiszteljük meg a filozófiát, a filozófia történetét, és „örüljön”, hogy még foglalkozunk vele, avagy a filozófia tisztel meg bennünket, hogy *még itt* van? Lehet-e időszerű, amit kétezer-ötszáz éve művelnek? Művelhető-e ma egy ilyen idős diszciplína? A modern tudományok lendületes hangvétele mellett beszéde nem egy öregember nyafogása? Avagy fiatalabbnak és frissebbnek tűnik, mint az elfáradt és meggazdagodott fiatal menedzser? Ami ma kétezer-ötszáz éves, „holnapután” kétezer-hatszáz éves lesz, de a „mai ma”, ahol állunk, és ahogy kérdezzük, száz év múlva talán réges-rég elavult lesz, ha lesz. Szembeállítható a ma pillanata kétezer-ötszáz év kövületével, épületével, súlyával vagy inkább mechanikájával – és önmozgásával? Uralható ma a filozófia története, avagy „ő” ural bennünket: netán kölcsönös hatásról, hogy erőltessük a fogalmat, „egymásra figyelésről” van szó?

Ha azt mondjuk, a filozófia története az emberi gondolkodás története, akkor művelésének kérdése a történelemtudomány legitimációs problematikája mellé helyezi. A történet tudománya pedig elválaszthatatlan a többi tudománytól és történettől, az irodalom, a kultúra, a nyelvek történetétől, egyezőval a bölcsészstudományoktól, melyek nevében ott a „bölcselet”, a filozófia sikertelenül magyaráított elnevezése. A történelemtudományra sok egyéb mellett, ahogy mondják, azért is szükségünk van, mert szeretnénk tudni, régen mi történt, hogyan éltek az emberek. A régmúltból hogyan vezettek események, történések a mához? Ha válaszolunk e kérdésekre, talán többet tudunk arról, kik is vagyunk, honnan jövünk, miért vagyunk itt, és talán, hogy merre tartunk.

Mindezek a kérdések ugyanígy fölvetethők a filozófia történetéről, kiegészítve, hogy a gondolkodás története a fogalmak története, fogalmak nélkül pedig nem

vagyunk kultúra-, civilizáció- és társadalomalkotó lények. Fogalmak nélkül még a barlanglakásig sem jutottunk volna el. Éppen a fogalomhasználat különböztet meg bennünket a többi létezőtől. Ha nem használnánk fogalmakat, nem *tudnánk* sem magunkról, sem környezetünkéről, nem lenne nyelvünk, múltunk, elgondolt és kommunikálható jövőtervünk, kultúránk, társadalmunk, tudományunk, művészetünk és gazdaságunk sem. Amikor Robert Brandom azt állítja, hogy őt az érdekli, „mi választja el a fogalomhasználókat a fogalmat nem használóktól”¹⁹⁸ – ha tetszik, kicsit erőltetve: mi választja el Bret Easton Ellis hősét Arisztotelészétől –, akkor a kortárs filozófia és a kortárs bölcseztan-, természet-, társadalom- és informatikai tudományok egyik legrejtélyesebb talányát fejezi ki. Nyilvánvaló, hogy fogalmak nélkül nem vagyunk emberek, ahogy ma értjük magunkat, ugyanakkor soha nem volt ennyire látható, hogy fogalmiságunk konstruktív feltárása vég nélkülinek tűnő feladat.

FOGALMAK NÉLKÜL NINCS KULTÚRA

Jól ismert, ha a szaktudományok alapjait kezdik feszegetni – legyenek azok módszertaniak, kutatáslogikaiak, szemantikaiak vagy episztemológiaiak –, a szakértők gyakran nem szűnő vitákba keverednek, és a legritkább esetben születik végérvényes, mindenkit megnyugtató döntés. Vagy hatalmi szóval zárják le a vitát, vagy a tudomány gyakorlati kényszerei miatt egyszerűen átlépnek a részletes elemzéseken. Mára a tudomány gyakorlativá vált, elsősorban az eredmény, a siker, a gazdagság és a hozam számít. Ám éppen a történet tudománya és a filozófiai fogalmak értelmezéstörténete tanít bennünket arra, hogy ez is egyfajta beállítódású korszak a többi közt, nem tart így a végtelenig – új kérdések, új problémák fognak fölmerülni. E problémák maguk talán új fogalmakban jelennek meg, talán már itt vannak, és várják fogalomba öntésüket, de az is lehet, hogy a fogalmak létrejöttével teremődnek meg maguk is.

A fogalmak jelentésével, egymáshoz való viszonyaival, a valósághoz, a gyakorlat-hoz kapcsolódásukkal nem csak filozófusok bajlódnak, egyre inkább alapvető kérdés lesz ez korunk vezető tudományágának, a mindennél gazdaságosabb és nagyobb gazdagságot produkáló informatikának. Napjaink egyik legnagyobb projektje az „értelmes számítógépek” és az intencionális programozás megalkotása – melynek egyik kiemelkedő fejlesztője a magyar származású Charles Simonyi. Feltehetően e kutatások résztvevői számára is nyilvánvaló, hogy addig nem fognak intencionális programokat, értelmesen működő számítógépeket alkotni, míg nem tárják föl kellő mélységben a fogalmiság működését és szerkezetét.

Arról, hogy itt milyen problémákkal szembesülnek, álljon ízelítőül, ám a nehézségeket felsorolásukban sem kimerítő idézet Robert Brandomtól, aki a fogalmak használatáról és tartalmáról írja immár mind az öt kontinensen nagy feltűnést és diszkusziókat kiváltó könyveit. Egyik művének bevezető sorai így hangzanak: „Ez a könyv *fogalmak* [concepts] használatáról és tartalmáról szól. Éltető gondolata, hogy a nyelvi kifejezések jelentései és az intencionális állapotok tartalmai, igen, maga a tudatosság azáltal lesznek érthetők, hogy a gondolkodásban megkülönböztetett szerepet játszanak. Az elgondolást, hogy a szemantikai magyarázat rendjében privilegizáljuk az *inferenciát* a *referencia* előtt, az első fejezetben mutatom be. Következő fejezetek

továbbfejlesztik ezt a megközelítést azáltal, hogy különböző, filozófiailag fontos témákat és problémákat érintenek: gyakorlati gondolkodás és a normatív fogalmak szerepe a cselekvés elméletében, percepció és a megbízhatóság megbecsülése az episztemológiában, a szinguláris terminusok és állítmányok különleges kifejezőereje (mely a mondatalati kifejezésekben nem játszhatja közvetlenül a premissza és konklúzió közvetlen inferenciális szerepét), propozicionális attitűdtulajdonítások és a fogalomhasználat reprezentacionális dimenziója és a fogalmi objektivitás természete.”¹⁹⁹ Világos? Nem valószínű, hogy bármely képzett filozófusnak, nyelvésznek vagy informatikai tudósunk közvetlenül nyilvánvaló lenne első olvasásra, hogy mit is takarnak ezek a tematikus címkék, és nem is azért idéztem, hogy mélyebben belemenyjünk ezekbe a kérdésekbe. Robert Brandom több mint hétszáz oldalas könyvet írt minderről.²⁰⁰

Ajánlhatnánk az inferenciális szemantika új alapjait lefektető könyvet minden szoftverprogramozó számára, aki az intencionális programozással foglalkozik. De mit mondjunk, ha egy másik fogalmi elemző iskola, nem kisebb formai és tartalmi szofisztikációval a jelentés egész más elméletét képviseli, odáig jutva, hogy megkérdőjelezi, beszélhetünk-e egyáltalán a szavak jelentéséről.²⁰¹ Az pedig, hogy Donald Davidson elveti, miszerint a referenciának bármilyen értelmes meghatározását adhatjuk, már csak hab a tortán.²⁰² Mielőtt vállat vonunk, és azt mondjuk, a filozófia értelmetlen bonyolultságokat állít elő, és nem visz bennünket sehova, és főként, semmi hasznunk nincs belőle, tudatosítsuk, vállvonásunkkal magunk is *sajátos* filozófiát művelünk, ráadásul nem vesszük figyelembe azt a tapasztalati tényt, hogy az említett és egymásnak több ponton az alapvető összefüggésekben is ellentmondó szerzők az Amerikai Egyesült Államok haszonorientált világa haszonorientált egyetemének kiváló reprezentánsain, a Pittsburgh Universityn, a New York Universityn és a Berkeley Universityn tanítanak, illetve tanítottak.

A FOGALMAK SZEMMEL TARTÁSA

Annak ellenére, hogy a kortárs fogalomelemző filozófiának még csak vázlatos ismertetésére sem vállalkozhatunk itt, az talán ennyiből is érzékelhető, hogy a fogalmakkal való törődés fontossága kultúránk, társadalmunk, demokráciánk, *Európánk* számára aligha kérdőjelezhető meg. Nem is kell túlságosan távoli múltba tekintelnünk, hogy felismerjük, *ha nem foglalkozunk a fogalmainkkal, akkor a fogalmak foglalkoznak velünk* – és hozzájárulásunk nélkül fogják alakítani társadalmi és előbbutóbb egyéni életünket is. *Tartsuk szemmel fogalmainkat, nehogy ők tartsanak szemmel bennünket – ilyen-olyan kísérleti programok keretében* (a „szervezett és ellenőrzött társadalom kísérlete” és hasonló). Talán nem túlzás azt állítani, hogy a jó társadalom, a jó tudomány, a jó együttélés feltétele, hogy azokat a fogalmakat állandó vizsgálat alatt tartjuk, amelyek a társadalom, a tudomány és a jó élet feltételei és fenntartói. Jürgen Habermas hangsúlyozza: „a demokratikus jogállam polgárai úgy értik magukat, mint a törvények alkotói, melyeknek címzettjeként engedelmességre kötelezettek”.²⁰³ Mi más ez, mint a fogalmak kétszeres tisztázása, értelmezése és értéke: értéke az emberi szándékoknak, érdekeknek és értékeknek, melyeket a törvény

fogalmaiban fejeznek ki, majd értése a törvény fogalmainak, melyeket az élet fogalmaival hoznak kapcsolatba. A demokrácia fennmaradásának, a tudományok fejlődésének és a gazdaság növekedésének feltétele, hogy fogalmainkat nyílt diszkussziókban vizsgáljuk és elemezzük.

Sok egyéb szempont mellett ezért is kérdőjelezhető meg éppen a talán legnagyobb kortárs demokráciafilozófus, a Stanford University professzora, Richard Rorty véleménye, aki szerint a fejlett demokráciákban nincs szükség filozófiára. Érvei szerint a filozófia igazságkeresés, és mivel az *igazságot* soha nem találjuk meg – mivel ahhoz, hogy kimondjuk, *most* megtaláltuk az igazságot, már birtokában kell lennünk az igazság vagy az igazság kimondása kritériumának, ami önellentmondás –, ezért a filozófiának az igazság helyett csak az *igazságosság* elbeszéléseire kell összpontosítania, ezáltal válva folyamatossá a szépirodalommal, egyben feloldódva benne. Rorty is a „performatív önellentmondás” csapdájába esik, hiszen mikor az igazságosságot keresi, fogalmi tisztázásokba bonyolódik, ami a filozófia klasszikus feladata. Rorty számtalan helyen beszél felfogásáról, például azt mondja: „Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ma, az igazság szolgálóként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont kevesebbet beszélünk az igazságról, és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a *hatalmat becsületeségre kell szorítani*. (Kiemelés hozzáadva.) Azt hiszem, ez egészséges változás. Az igazság örökkévaló és tartós, csak hogy nehéz megbizonyosodnunk arról, mikor birtokoljuk. Az igazmondás, akár a szabadság, időbeli, esetleges és törékeny. De fel tudjuk ismerni valamennyit, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk. Egy alaposan temporalizált intellektuális világban, amelyből a bizonyosság és változatlanlanság reménye teljesen eltűnt, mi, filozófusok az ilyen szabadság szolgálóként, a demokrácia szolgálóként fogjuk magunkat meghatározni.”²⁰⁴ Amit állít, azzal sokan egyetértenek, de legalább annyian tagadják, hogy a filozófiára a demokráciában ne lenne szükség, mint például a Harvard University professzora Hilary Putnam, aki szerint a pusztá igazságkeresés volt a nyugati kultúra legerősebb hajtómotorja, és nélküle nem tartanánk sem a tudománnyal és a technikával, sem a társadalmi igazság intézményesülésével ott, ahol ma a nyugati féltekén vagyunk.

A TRÁK SZOLGÁLÓLÁNY NEVETÉSE

A filozófia történetén végighúzódik a kérdés, hogy mi értelme a filozófiának, egyáltalán nem haszontalanság-e. Mint Platón elbeszéli, már az első filozófust, Thalész (i. e. 6. század) kikacagta a trák szolgálólány. Miközben Thalész a csillagokat figyelte, a kútba esett. Egy vicces és szellemes trák leány gúnyolódott rajta: azt akarja tudni, mi van az égben, de rejtve marad előtte, ami közvetlenül a lábai előtt van. Platón hozzáteszi, sok gyakorlati kérdésben nem a filozófusok a legjobbak, de ha azok a kérdések jönnek, hogy „mi az ember?”, „miért vagyunk a világon?”, „mit tegyünk?”, vagy mitől lesz igazságos egy társadalom, akkor a gyakorlati életben sürögölődők gyorsan kifogynak az érvekből, és eljön a filozófusok órája.

Nem haladhatunk végig a filozófia önértelmezésének történetén, és csak felsorolhatunk néhány területet, ahol ismét szükség lehet a filozófusok véleményére. Az orvosi vagy biológiai etika kérdéseiben valójában nemcsak azt kérdezik, hogy mit tegyünk, és mit ne, hanem azt is, hogy milyen felfogásunk van az emberről, milyen embereket akarunk magunk körül, és mi magunk milyen emberek kívánunk lenni. A szervátültetésekkel a halál beállta, az abortuszvitaival az élet kezdete alapvetően felfogásbeli és nem szaktudományos kérdés, az érvek felállítása és mérlegelése pedig eredendően publikus gondolkodói, tehát filozófiai feladat. A géntechnológiával felvetődik a kérdés, hogy milyen élőlényeket szeretnénk létrehozni, és a genetikai beavatkozással nem változik-e meg valami sajátos abban, ami a mai ember biológiai struktúrájának alapja. A demokrácia mint a modern kor elfogadott legjobb társadalmi formája elméletét és az igazságosság összefüggéseit filozófusok tárták föl, Hobbes, Locke, Kant, Dewey és Rawls, hogy csak néhányat említsünk. A demokrácia alapszöveve a kommunikáció, mely a mobilkommunikációval alapvetően változik. Hogy ennek milyen kihatásai lehetnek vagy lesznek a közösségi, társadalmi, nemzetközi és gazdasági életre, azt éppen a Nyíri Kristóf körül szerveződő nemzetközi kutatási program résztvevői kutatják, több kontinensre kiterjedően. Talán senki nem mondott lényegesebbet a diktatúrákból a demokráciába való átmenetről, a központosított uralmi rendszerekből a demokráciába való ki- és átvándorlásról, mint éppen a Budapesti Iskola nemzetközileg is jelentős képviselői, Heller Ágnes és Vajda Mihály. Az intencionális programok vagy intelligens számítógépek megalkotásához elengedhetetlen a fogalmi gondolkodás, és ennek a valósághoz, illetve cselekvéshez való viszonyának feltárása. Robert Brandom, Stephen Schiffer, Donald Davidson csak néhány név a sok száz közül, mint ahogy magyar kontextusban Pléh Csaba, akik a fogalmak, a gondolatok, a valóság alapvető összefüggéseit kutatják. Az ökológiai világhatalmifaként fenyegető globális felmelegedés első éveiben járva fölmerülhet a világgal való bánásmódunk mint közvetlen gyakorlati-etikai elv kérdése, és itt a filozófusok véleményére igencsak hallgatniuk kellene a törvényhozóknak – amíg nem lesz végérvényesen késő. Ehhez szorosan kapcsolódnak a gazdaságetika kérdései, melyek nem merülhetnek ki jámbor tanácsokban, hogy legyenek erkölcsösek a gazdaság szereplői és az üzletemberek. Ahelyett, hogy erről találgatnánk, a törvényhozóknak határozott törvényeket kellene hozniuk, és azokat betartatni, hogy megelőzhető legyen az egész emberiséget fenyegető klímaváltozás vagy egyéb katasztrófák.

HÖFFE A FILOZÓFIA ÉS A BÖLCÉSZTUDOMÁNYOK HASZNÁRÓL

Nemrégiben a Habermas után második legidézettebb német filozófus, Ottfried Höffe állt elő a filozófia, a filozófia és a bölcsészettudományok mint „haszontalan tudomány” alapvető hasznosságáról szóló érvekkel.²⁰⁵

Höffe szerint a filozófia négy átfogó terület – az ökonomizálódás, a globalizáció, az európai egységesülés és a tudomány mindent átjáró jelenléte – értelmezésében alapvető szerepet játszhat, és kell játszania. A filozófia Arisztotelész óta az embert mint haszon nélkül tudásra törekvő lényt értelmezte, és ezt az álláspontot védeni kell, mert ennek a korlátozatlan, önmagáért való, a nyugati civilizációban mintegy belső

hajtóerővé váló tudás- és felfedezésvágynak köszönhetjük nemcsak Amerika felfedezését, de a tudományok kifejlődését, a modern technológiát és orvostudományt, valamint mindezen javak kerete és sokak szerint újkori feltétele; a modern jóléti demokráciák kialakítását.

A haszont tágabban értve, Höffével szemben vagy inkább a pragmatikusok nyomán kiegészítve, azt is állíthatjuk, hogy maga a tudás is haszon az egyén számára: segíti a világgal és önmagával megküzdeni, és hozzájuttatja ahhoz, amire szüksége van. Mindez igaz az emberi közösségekről és a társadalom egészéről is, ha még használható ez a fogalom. A világról való tág értelmű tudás nem akadály, hanem éppen feltétele a lehető leghasznosabb életnek – önmagunk és demokratikus közösségünk szempontjából is. A filozófia a szabad kutatás, a szabad feltalálás és felfedezés közege, ráadásul alapvetően filozófiai kérdés nyugati kultúránk alapfogalma, a szabadság – mely egyben minden etika, morál és demokratikus együttélés lehetőségi feltétele is. Teljesen egyetérthetünk Höffével, mikor hangsúlyozza: „ennek a korszaknak nem kevesebb, hanem inkább több filozófiára van szüksége”, és természetesen több bölcsész tudományra, ahogy emellett több helyen érvel. Tudjuk, *hogyan* hozunk létre ténylegesen működő és nem csak deklaráltan igazságos társadalmat, mely nemcsak a javak kortárs elosztásában a lehető legigazságosabb, hanem a jövő generációkkal szemben is az? Ha mindezt jogi vagy ökonomiai kérdésnek tekintjük, akkor a végrehajtás ügyességére redukáljuk azt, amit először meg kellene határoznunk.

A filozófia, mivel nemzeti kultúráktól független, de az egész nyugati emberiség fejlődésével egyidős, a „bölcsész tudományokkal karöltve az egész emberiség kulturális gazdagságát jeleníti meg”, és mint ilyen, a legátfogóbb közvetítő lehet a globalizáció kultúrákat össze- és közel hozó folyamatában. Segít, hogy megszabaduljunk saját parókiánk, országunk, nyelvünk kizárólagos látókörétől, és megérteti velünk más kultúrák más világlátását és igényeit, miközben megtanít saját kultúránk újrafelfedezése mellett annak mások számára való közvetítésére és megértetésére is.

De végső összefüggésben Höffe tanulmánya kimondatlanul – és ez a fő tétele – arra fut ki, hogy azt állítsa: *a Nyugat kétezer-ötszáz évvel ezelőtt elkezdett programja filozófiai program*. Ki akarjuk magunkat vonni belőle, vagy sem, tiltakozunk, hogy nem vagyunk filozófusok, csak élni akarunk, csak tudósok vagy művészek akarunk lenni – vagy nem tiltakozunk. Mindenképpen fogalmakat használunk, melyek kétezer-ötszáz év tudatosuló és öntudatosuló gondolkodástörténetének eredményei. Társadalomban élünk, mely demokrácia, és az igazságosságot jelölte ki fő értékének: e fogalom értelmezését, tisztítását-csiszolását, megvalósíthatóságának vizsgálatát filozófusok végezték az elmúlt évszázadokban. Höffe nem véletlenül állítja: „Már ezért, a békés egymás mellett éléshez való hozzájárulása miatt, a megfelelő képzés nemcsak polgári jog, hanem éppen úgy polgári kötelesség is.” Ha a filozófia és a bölcsész tudományok művelését, oktatását nem támogatja az Európai Unió és benne a tagországok kiemelt mértékben, akkor Európa nemcsak kulturálisan és civilizatorikusan veszíti el vezető szerepét a világban (kínai, japán és távol-keleti diákok tízezrei tanulnak hazájuk ösztöndíjával nyugati egyetemeken bölcsész tudományokat, filozófiát, irodalmat, történelmet, antropológiát stb.), de elveszíti példaképszerepét, és a hanyatló birodalmak sorsára jut. Nem mi fogjuk megérteni a más kultúrákat, és velük a sajátunkat, hanem ők fognak bennünket megérteni, értelmezni – mert mi elfelejtünk foglaimainkkal bánni. Ez ugyanis szün-

telen aktivitás, értelmezés, újramegzés, nyelvtanulás, vitatkozás és olvasás. Olyan készségek, amelyeket elsősorban bölcsészkarokon lehet elsajátítani. Nem lehet véletlen, hogy Hans-Georg Gadamer, a német hermeneutikai filozófia nagy alakja rendszeres vendége volt világcégek igazgatói tanácsainak, ahol az értelmezésről, a más kultúrák szövegeivel és beállítódásaival való bánásmódról tartott előadásokat. Híresek voltak például a müncheni Siemens központban tartott szemináriumai az értelmezés és a megértés művészetéről.

Ha a Nyugat története filozófiai program, akkor a bölcsésztudományok és a filozófia oktatásának az Európai Unió oktatáspolitikájának középpontjában kell állnia – mert a Nyugat *mint* Nyugat léte függhet tőle. Ugyanez igaz akkor is, ha a Nyugat továbbra is demokráciában akar élni, ha továbbra is erős, és példászerű kíván lenni a világ többi része számára, és továbbra is jólétet szeretne biztosítani a területén élőknek. Ha a mainál jobb, nem felmelegedő, igazságosabb világot akarunk, akkor többet kell *tudatosan és tanultán* beszélgetnünk, hiszen *a demokrácia végtelen beszélgetés*; többet kell gondolkodásunkkal és cselekvéseinkkel, tehát önmagunkkal, törvényhozássunkkal, törvényeink végrehajtásával, kölcsönös és közös fogalomhasználatunkkal törődnünk. Lehet, hogy alapvető tényezőket nem ismerünk a világ alakulásában: de nem tehetünk többet és jobbat, mint hogy, Arisztotelész szavaival, végigvizsgáljuk a vitás pontokat, és törekszünk a nehézségek megoldására, hogy *végeredményül megmaradjon az, ami aztán mindenki véleményének legjobban megfelel*. Ha erre törekszünk, talán teszünk valamit azért, hogy civilizációnknak ne csak kétezzer-ötszáz éves múltja, de ennél sokkal hosszabb jövője lehessen, és utódaink ne mint a fogalmi-kulturális és természeti forrásokat felemésztő, de mint nekik teret és kibontakozást biztosító generációra gondolhassanak vissza ránk.

GŐZMONDONY HELYETT EMELŐ REFORM HELYETT ÚJ EGYETEMEKET

A Harvard Egyetemet 1639-ben alapították, és mint ilyen, nemcsak a legidősebb amerikai egyetem, de régebbi, mint maga az Egyesült Államok. Ahogy a *Süddeutsche Zeitung* újságírója megjegyezte a Harvardról szóló írásában, „mielőtt a vasútmágnás Lelan Stanford a 'saját' egyetemét megalapította Kaliforniában, elzarándokolt a Harvardra, és megkérdezte annak elnökét, Charles Eliotot, mire van szükség egy tényleg jó egyetemhez. »Húszmillió dollárra« – válaszolta Eliot. »Nem probléma« – válaszolta Stanford elégedetten. Eliot kinézett az egyetem gondozott parkjára, ahol az ősrégi platánok éppen levelüket hullatták, majd hozzátette: »és száz évre«.”

1869-ben Eliot (1834–1926) azt írta, hogy „az amerikai emberek egyrészt harcolnak a morális és a fizikai vadság ellen, másrészt küzdenek önmaguk kormányzásának rettenetes problémájával. Ehhez a harchoz képezniük kell magukat, és fel kell fegyverkezniük.”²⁰⁶ A cikk megjelenése után nem sokkal, harmincöt éves korában kinevezték a Harvard Egyetem elnökévé, és döntő befolyással volt az egyetem fejlesztésére. Meggyőződése volt, hogy a szabadság és a vállalkozói szellem meghozza gyümölcseit a felsőoktatásban is.

A Harvard Egyetem alapítása óta válságban van, állandóan változik, és közben minden rangsorban, minden statisztikában a világ első egyeteme és a maga majd harmincmilliárd dolláros vagyonával egyben a leggazdagabb felsőoktatási intézmény a glóbuszon. Miféle válságról lehet *ott* szó, és egyáltalán mi az a válság, amelyet *itt* a magyar felsőoktatásnak tulajdonítanak?

VÁLSÁG ÉS DEMOKRÁCIA

Az élet maga válság. Ahol élet van, ott mozgás van, ahol pedig mozgás, ott állandóan megújuló, pillanatnyi döntések, hogy merre haladjon tovább a mozgás a következő pillanatban vagy ütelágazásnál. A döntések választási helyzetek, a vál(asztásos)ság helyzetei. Csak a halott szervezet nincs válságban. Amikor a Bokros Lajos és Társasága által jegyzett vitaanyag első mondatában azt olvashatjuk, hogy „a magyar felsőoktatás szerkezeti válságban van”, akkor az első olvasat számára annyit mond, hogy a magyar felsőoktatás él, tehát mozog, és mint ilyen, folytonos választóton van.

A válság szinonimája az antik görög *krisis* szóból származó krízis fogalmunk, mely eredetileg elválasztást, a megkülönböztetés képességét és döntőbírótságot jelent. Az angol nyelvű *Wikipedia* szerint „a krízis fordulópont, döntő pillanat az eseményekben. Tipikusan az a pillanat, amelytől a betegség a halál vagy a gyógyulás felé halad. Kevésbé pontosan jelent »próbaidőt« vagy »szükségállapot eseményt«.”.

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a modern demokráciát Dewey óta a krízis társadalmának tartjuk, mely folyamatosan növekszik, állandó önjavításra törekszik, és az életmegvalósulások, az egyéni és a közösségi élet egyre jobb, egyre „emberibb” for-

máit hozza létre. Érdekes lenne, ha egy demokráciában, mely maga a válság, a krízis, a gondolkodás, a kutatás – a tanulás helye maga nem lenne válságban. A működő tudományok mindig válságban vannak, vagy meghalnak, és ez érvényes intézményeikre, az egyetemekre is. Amikor egyetemi közgazdászok bölcs komissziója válságot állapít meg, akkor tehát nyilvánvalóságra utal.

Ha mégis meglepőnek tűnik az állításuk, akkor ez pusztán azért van, mert még nem ismertük föl, hogy a válság eredeti életjel és életmód, és ha igaza van Dewey-nak, hogy a demokrácia az ember természetének megfelelő társadalom, akkor a demokrácia és valamennyi intézménye mindig válságban van. Éppen ezért a klasszikus-modern demokráciák és benne a demokráciákat alkotó polgárok nem is kérnek olyan válságkezelésből, amelyben politikai kiválasztottak „kezelik” életét, „válságkezelésként”, és próbálnak olyasmire gyógymódot találni, ami nem betegség, hanem életjel.

GYÓGYÍTHATÓ BETEGSÉG?

Írásuk második mondatában a szerzők azonnal elárulják, hogy ők válságon inkább „betegséget” értenek, tehát a gazdaság ciklikus elméleteinek fogalmát használják, melyben a krízis a gazdaságnak a recesszió felé fordulását jelzi. Azt mondják ugyanis, hogy a magyar felsőoktatás „kimeneti teljesítménye [...] helyenként gyenge”. Ez pontosan megfelel annak, ahogy a világ legtöbb egyetemén van: még az elit és első számú amerikai egyetemeken is előfordulnak olyan szakok, melyek az adott felsőoktatási intézmény többi szakjához képest viszonylag gyengék.

Ráadásul „szerkezeti” betegségről beszélnek, melynek eredménye a helyenként gyenge kimenet, és ezzel szemben minőségi oktatást és kutatást eredményező reformot javasolnak. Reformokról a hatvanas évek óta beszélnek ebben az országban. A reform újraformálást jelent, amely olyan felülről ható, az országot egyetlen szerkezetként fölfogó erős akaratú és hatalmú cselekvőt igényel, melyet a 20. század végének történelme elvetett, és a központi, tehát diktáló, azaz diktatórikus hatalom helyett az individuális szabadságon alapuló demokráciát választotta. Ezzel már jelzem, hogy mire kívánok utalni: az ország, a felsőoktatás talán válságban van, de ez lehet akár az élet jele is. Ahhoz, hogy az egyetemekben új életet leheljünk, vagy új egyetemekben leheljünk életet, először demokratikus világfelfogásunkat kell megalkotnunk: ha már egyetemet, *universitast* akarunk, akkor egyetemesen is kell gondolkoznunk, és tüneti kezelések, reformok helyett a szerkezeti alapelveken kell töprengenünk. Ez alapján akár azt is lehetne javasolni, hagyjuk létrejönni, hozzuk létre a megfelelő peremfeltételeket, hogy az egyetem magát gyógyítsa, segítsük hozzá, hogy megtanuljon szabadságával élni, erős, egymással egyezkedő egyéneket produkálva, akik majd létrehozzák a maguk intézményeit és egyetemeit. De képesek-e állami egyetemek erős és szabad individuumokat, minden demokrácia és minden nagy tudomány cselekvőit létrehozni? Egy amerikai egyetemi kollégámmal a felsőoktatás magyarországi sajátos helyzetéről beszélgetve azt mondta, a nehéz helyzet nem is fog javulni, amíg állami kézben vannak az egyetemek. Szerinte Amerikában is a mieinkhez hasonló nehézségekkel küzdenek az állami egyetemek.

Ezzel pedig máris a demokrácia és a közösségek felől szerveződő községek, városok, régiók ellenerejénél, az államnál vagyunk: az állam nem határozhatja meg a társadalmat, még az állam közgazdaszái sem, hanem csak a morálisan felfogott közösségek mondhatják meg a demokráciában, hogy milyen és mennyi államot kívánnak ügyeik intézésére, és mit nem akarnak. Hiszen maguk finanszírozzák az egészet – vagyis a saját erejükből, teljesítményükből nő vagy pusztul minden, ami van. Az államban a teherviselés mindig közösségi, hiszen adót mindenki fizet, de az állami (az államból való) haszonélvezet nem feltétlenül az, vagyis még demokráciában sem feltétlenül demokratikus az állam működése. Ezért kell éber szemekkel és szünet nélkül ellenőrizni működését. Közgazdasági tételnek tekinthető, hogy az állam minden további feltétel nélkül nem jó gazda, többnyire pazarló, vagyis túl sok emberi erőt (forrást) fogyaszt. Fajlagosan minél nagyobb a gépezet (minél nagyobb állam jut egy főre), annál több energia fogy pusztta működtetésére (és annál több „meghibásodás” és „üzemanyag-elszivárgás” lehetséges). Nem különleges felismerés tehát a felsőoktatásért aggódó szerzőké, hogy az állami egyetemekenél sérül a „közösségi teherviselés” elve, és az állami egyetem működtetés *pazarláshoz vezet*.

Ráadásul éppen az itt elemzett vitaanyag jó példája a pazarlásnak. Magas képzettségű és pozíciójú, több egykori pénzügyminiszter-közgazdász állítottak az egyetemek gazdasági tanácsainak élére, hogy néhány év elteltével felfedezzék és közhírré tegyék azt, amit az egyetemen tanítók már régóta látnak, és ami egyetemi közhelynek számít: nevezetesen, hogy a fejkvóta alapú finanszírozás egyre több hallgató felvételét eredményezi, ami minőségi romláshoz vezet. Ha az egyetemeket nem központilag, államilag irányítanak és finanszíroznák, ezek az anomáliák elő sem állhattak volna, és a sokmilliárdos pazarlás lehetősége sem született volna meg, ahol a mostani gazdasági tanácsadók alkalmazásai valóban csak a jéghegy csúcsának legfelső egy „milliméterét” jelentik.

Amikor a szerzők „20. századi téveszmék” címen folytatják eszmefuttatásukat, elfelejtik odaírni (bár írásuk később ezt sugallja), hogy ezek magyarországi vagy kelet-európai téveszmék. Az általuk vázolt tévedések csapdájába ugyanis az Egyesült Államok *világvezető* egyetemeinek alapítói és működtetői már évszázadokkal ezelőtt ugyanúgy nem léptek bele, mint Európa (vagy akár Ausztrália) olyan vezető egyetemeinek megalkotói, mint a franciaországi *École Normale Supérieure*, az olaszországi Pisa egyeteme, az oxfordi és a cambridge-i egyetemről nem is beszélve. Sikeres egyetemalapítási és egyetemszervezési példák tehát vannak, nem kell újat feltalálni, de elveket, világos szerkezeti felépítést és szigorú menedzsmentet viszont lehet tanulni. Nem elméletben, hanem gyakorlatban és mentalitásban. Utalnak a szerzők ugyan arra, hogy e téveszmék a kontinentális Nyugat-Európában is hódítottak, de egészen biztos, hogy a fejkvóta-finanszírozási rendszer a legutóbbi időig nem terjedt el széles körben. (Egyébként is a sematikus Nyugat-Európa-hivatkozásokkal az Európai Unió tagjaként illene felhagyni.) Ausztráliában vagy az Egyesült Államokban a szegény diákok felsőoktatási támogatását már réges-régen megoldották. Tanulságos lenne bármelyiket közülük, például a Stanford, a Havard, a Columbia vagy az ausztrál egyetemek idevonatkozó hosszú távú politikáját tanulmányozni. A hazai igazságos

hatékonytalanság valójában, és a szerzők ezt jól látják, a legnagyobb igazságtalanság melegágya – mint ahogy minden túlnővekedett állam legtöbb intézménye az.

KÖZZSZOLGÁLTATÁS – NEM A KÖZNEK?

A szerzők terápiát is javasolnak, olyan elvek szerint, hogy a felsőoktatás ne legyen „mindenki számára hozzáférhető közszolgáltatás”, és bár az állam „*korlátozott ideig* részt vállalhat a tanulás költségeiből”, de csak a tehetségesek anyagi helyzetnek megfelelő támogatásával. Fogalmi ellentmondásba csúszik az, aki olyan közszolgáltatásról beszél, mely nem áll nyitva mindenki számára egyenlő mértékben. A közszolgáltatás közpénzen folyik, mindenki adójából, ily módon mindenkinek részesednie kell benne. Egy demokráciában az állam „közzszolgáltatása” a kevesek boldogulásának finanszírozója lenne, ami nemcsak a demokrácia alapelvének, de a józan észnek is ellentmond.

Vagy mindenki, vagy senki, fogalmazhatnánk meg a demokratikus állami támogatású felsőoktatási elvet. (Az állami „újraelosztás” fogalmának összeegyeztethetősége a demokráciával igen súlyos elméleti és gyakorlati probléma.) Vagy legyen mindenki számára hozzáférhető az állam által finanszírozott egyetemi oktatás, vagy senki számára sem. Ha a tehetségesek egyetemi tanulását (bármilyen kritériumok alapján is) az állam finanszírozza, az valamiféle születéssel és társadalmi szerencsével adódó képesség elismerése, és az egyenlőtlen elbírálás antidemokratikus és antiliberális társadalmi rétegződéshez és tagozódáshoz vezet. Ahogy Rawls talán itt mondaná, csak akkor engedhetnénk meg ezt, ha bizonyíthatóan mindenki javát szolgálná az ilyen tagozódás. De ez soha nem ellenőrizhető és nem garantálható. A tehetségesek közpénzen való antidemokratikus preferálása anélkül, hogy utána (megint csak antidemokratikusan) köteleznénk őket a köz szolgálatára, valójában kognitív vagy kulturális rasszizmus, vagy megalapozása a kognitáriátus (Lyotard) diktatúrájának, amelynek minden formája kerülendő – legalábbis, ha egyetemeinket a demokrácia fennmaradása egyik feltételeként szeretnénk fenntartani.

Mint a szerzők is megállapítják, a tanulás eredményeit elsősorban az egyén élvezi, így teljesen értelmetlen ebben az összefüggésben, hogy miért kellene minden embernek hozzájárulnia a kevesek felsőfokú tanulmányaihoz. Tegyük hozzá, hogy például a magyarországi fiatal orvosgeneráció képzését mindannyian fizetjük, a végzős orvosok ugyanakkor magas százaléka nem minket gyógyít, hanem a nálunk sokkal gazdagabb országok polgárait, akik így nem fizetve a forrásigényes orvosi képzésért, ingyen kapnak magasan képzett fiatal doktorokat. Az utolsó tizenöt évben feltehetőleg több fiatal diplomás hagyta el az országot, mint 1956-ban. A Nyugaton dolgozó mérnökök és orvosok egyetlen kivándorlási statisztikában sem jelennek meg, ám legtöbbjüknek eszük ágában sincs valaha is visszatérni. Minden egyes közpénzen képzett orvos vagy mérnök kivándorlásával saját forrásainkat, erőnket, pénzünket adjuk ellenszolgáltatás nélkül egy nálunk gazdagabb ország polgárainak.

Az ördögi körből a jelenlegi magyarországi egyetemi rendszeren belül nincs kilépés. Aki hosszabb ideje belülről látja a magyar felsőoktatást, feltehetőleg egyetért velem. (A Szerb Antal-féle marslakókról nem is beszélve, akik ma ideérkezve már nemcsak a regényen mint műfajon, hanem a magyar egyetemi állapotokon is csodálkoznak.)

Filozófusok úgy vélik, hogy a gondolkodási paradoxonok nem megoldhatók, és ugyanígy kell lennie a gyakorlati élet paradoxonaival, hiszen azokhoz is csak a gondolkodás útján tudunk hozzáférni. Ha paradoxonhoz, vagyis ördögi körhöz vezet egy gyakorlati helyzet, akkor annak nincs a rendszeren belüli megoldása. Nincs megnyugtató és mindenkit kielégítő válasz Bertrand Russell kérdésére, „borotválja-e magát a faluban az a férfi borbély, aki minden olyan férfit borotvál a faluban, aki nem borotválja saját magát”. Reformálja-e önmagát mint intézményt egy állam, amely minden intézményt megreformál, amely nem reformálja saját magát? Reformálja-e önmagát mint egyetemi intézményt egy olyan egyetemekkel foglalkozó reformer grémium, amely minden egyetemet megreformál, amely nem reformálja önmagát? A reform csak úgy lehetséges, ha a reformálót kivesszük a paradox helyzetből vagy az ördögi körből, és rendszertranszcendens (Konrád-Szelényi: „transzkontextuális”) tudással, tulajdonságokkal és képességekkel ruházzuk föl – ám ez az, amit egy demokratikusan felfogott és megalkotott ország felől és nevében vissza kell utasítani.

Ahogy Münchhausen báró sem emelte ki magát saját hajánál fogva a mocsárból, úgy egy ország állama sem tudja saját állami egyetemeit a gondolkodás törvényeinek megsértése nélkül, tehát logikusan, érveléssel alátámaszthatóan és a morál követelményeinek megfelelően reformálni. Az eddigi reformok kudarcában sem arról van szó elsősorban, hogy valahol tisztán rossz szándékú, csak önös érdekű hivatalnokok vagy politikusok *ülnének* (rossz szándékú emberek egyébként sem léteznek), hanem általános és rég föltárt halmazelméleti (Russell) és rendszerelméleti törvények miatt. A rendszerelméletben régóta ismert, hogy egy rendszer mindenáron fenn „akar” maradni, egy élő rendszer élni akar, bármilyen rosszul van megszervezve vagy megalkotva, és végső pusztulásáig fog életéért küzdeni. Így van ez az egysejtűektől az emberen keresztül a nagy intézményekig és egész államokig. A magyar felsőoktatást az elmúlt tizenhét évben többször próbálták így-úgy reformálni, ám ezek a reformok nemcsak mindig elakadtak valahol, de éppen e rendszer alapelveiből eredő diszfunkcionalitásának ereje miatt minden felülről indult állami-minisztériumi reformkísérletből a diszfunkcionalizmus haszonélvezői kerültek ki még erősebben.

NINCS OLYAN, HOGY TUDÁSTERMELÉS

Haszon és termelés szorosan összefüggő fogalmak, ám tévedés lenne azt hinni, hogy a haszon, termelés, tervezés és tudás fogalmai akár úgy is párosíthatók, mint ahogy a tanulmány szerzői teszik – hogy az egyetemen *tudástermelés* folyna, amely valamilyen módon a terveknek megfelelően hasznosulna. A valóban új tudás ugyanis nem termelhető, alig tervezhető, és egészen biztos, hogy nem úgy és nem ott hoz

hasznát, ahogy azt eltervezik. (Csak a kuhni normáltudomány tervezhető, az közvetlen hasznát hozhat, ezeket művelik a szakfőiskolák. A normáltudományok művelőire egyébként Paul Feyerabendnek, a nagy hírű tudományfilozófusnak van néhány kedves szava, egyáltalán nem tekintve őket egyetemi embereknek.) Gondoljuk el Albert Einsteint vagy Neumann Jánost, ahogy előre tervezett módon egy tudásgyárban (a termelés gyárakban folyik) tudást termel. A termelést tervező előtte jár a termelőnek, Einstein és Neumann, ha tudást termeltek volna, akkor egy felsőoktatási tervezőnek és reformernek előtte meg kellett volna terveznie az ő termelésüket. Paradoxnak hangzik, pedig ráadásul ilyesmiről is szó van, de nem úgy, ahogy a cikk szerzői feltelezik.

Egy egyetem szerkezetét, működésmódját úgy kell megalkotni, hogy ott a legnagyobb-szerűbb teljesítmények lehetővé váljanak – de hogy mikor és melyik lesz a nagy teljesítmény, ezt senki nem tudja előre megmondani. Az igazi tudás, az igazi felfedezés és konstrukció előre láthatatlan, váratlan, betör, átalakítja gondolkodásunkat és életünket. A nagy teljesítményű (és nem termelő) egyetem a tehetség, a szorgalom, a kiválóság és a szabadság helye. Ennek feltételeit lehet biztosítani. Hogyan? Nem kell nekünk feltalálni, meg kell nézni, milyen elvekre, milyen szerkezettel és működésmóddal alapították és tartják a világ élvonalában például a Harvard, a Stanford vagy a Princeton Egyetemet. Hogy ne a legkiválóbb példákkal álljunk elő? Miért is ne? Nem kiválóságot akarunk létrehozni? Nincsenek kiválóink, nem vagyunk kiválóak? Neumann nem innen származott? És Bartók? És Charles Simonyi? Az amerikai elit egyetemek létrehozói – nagy álmodók és nagy teljesítők – vajon nem a „préri közepén”, kulturális ürességtől és a vadság pusztaságától körülvéve hozták létre a maguk konstruktumait? Talán okosabbak voltak, mint mi, vagy akár Amerikában boldogult nagy hazánkfiak? Nem voltak azok, mint ahogy a Harvard Egyetem diákjai sem okosabbak, mint sok magyarországi hallgató, és a Harvard végzőseivel is nem egy magyarországi egyetemi szak (nem egész egyetemek) végzettje fölveheti a versenyt. Ezeket a honi intézményeket kell megtalálni, az új felsőoktatási szerkezetekkel ezeket kellene segíteni.

Mivel az egyetem nem tudást termel, hanem a kreatív szabadságnak, a performatív tehetségnek, a világról szóló ismereteink revolúciós bővítésének és cselekvőségünk kitágításának, a *Homo sapiens* két-háromszázezer éves küzdelmének utolsó néhány évszázadában kialakult *evolúciós zúga [niche]*, és *mivel* Dewey-vel feltételezhetjük, hogy az emberi, de talán az egyetemes evolúció eddigi legnagyobb teljesítménye a megvalósult nyugati demokrácia vagy demokratikus együttélési mód, *ezért* nincs szükség arra, hogy az állam bármit, bármiféle szolgáltatást elvárjon az egyetemről – mint ahogy a szerzők sugallják. Az *európai egyetem* és ennek magyarországi valóságos és lehetséges megvalósulásai egy sokkal nagyobb projektum manifesztációi és képviselői, mint az éppen aktuális nemzetállam. Az egyetem az embernek környezetével való – történelemmé váló és jelenkori – küzdelmének helye, ennél fogva a helyi állam nem várhat el semmi olyat az egyetemről – és az emberektől sem –, amit az emberek és az állami egyetemek nem várnak el az államtól, hogy elvárja tőlük. A demokráciában a polgárok mondják meg, mire finanszírozzák az államot – amire viszont finanszírozzák, azon feladatok teljesítését nem elvárják tőle, hanem előírják neki, és hatékonyan, a forrásátadással együtt, ellenőrzik a végrehajtást. Ha a demok-

rácia alanyai, az emberek tartják fenn az államot, akkor ők fogják fenntartani az egyetemet is, ha nekik tetszik: ezt pedig leghatékonyabban akkor tudják megtenni, ha közvetlenül *maguk* alapítanak egyetemetek – az ember *maga* által alapított egyetem pedig *magán* egyetem, mely az egyetem rendelkezésére bocsátott forrásokat nem járhatja meg az állami bürokrácia minden erőforrást erőtlenítő, forrásigényes, öntörvényű és önműködő (de működtetőerejét az emberektől, az emberi közösségektől, összefoglalóan a társadalomból szívozó) gépezetében.

A DEMOKRÁCIA BIZTOSÍTÉKA

Az egyetemek államtól való teljes függetlensége mellett szól az is, hogy csak így képesek a demokráciát létrehozó egyének szabadságának képviselői, megjelenítői és biztosítói lenni. A modern demokráciák elsője, az amerikai egyesült államokbeli demokrácia *alkotói*, alkotmányozói a hatalom hármass felosztásában látták a demokrácia fennállásának biztosíthatóságát. Az amerikai liberális demokrata gondolkodók szerint mára a végrehajtás-törvényhozás-bíróság hármass politikai-hatalmi tagozódása mellett – melyek e felsorolás sorrendjében rendelkeznek a végrehajtást befolyásoló hatalmi hatékonysággal – a demokrácia igazságos működésének (ami egyet jelent fennmaradási lehetőségének biztosításával) két további garanciája van, a szabad sajtó és a szabad egyetemek. Lehet szabad egy egyetem, melyet átfogóan az állam finanszíroz és határoz meg?

142

A magyar viszonyoknak a „neves amerikai magánegyetemekhez” való hasonlítás félrevisz mindaddig, amíg a finanszírozás eredete és módja, továbbá az ezzel szorosan összefüggő hazai egyetemszerkezetek nem lesznek azokkal kommenzurábilisak. Az olyan szavak, mint a „tanár ellenőrzése” vagy „belső autonómia”, egyszerűen mást jelentenek a magyar egyetemi kontextusban, mint amit a tengerentúlón. A „belső autonómia” megszüntetése tovább kiskorúsítaná a már eddig is (Kant értelmében) kiskorúként és nem autonóm és szabad lényekként dolgozó kutatókat, nem beszélve arról, hogy a javaslat alapján ki csökkenti, kinek van joga, és milyen alapon, korlátozni a kutatók autonómiáját – a saját maga egyetemi autonómiát korlátozó autonómiája alapján vagy javára? Az egyetemi rektorok akadémiai kérdésekben is érvényesülő Bokros Lajos által javasolt fennhatósága a jelenlegi hazai rendszerben olyannyira értelmezhetetlen, hogy a róla való további beszéd többoldalas fogalmi előkészítést igényelne.

STEVENSON, SIMONYI, ARKHMÉDÉSZ

Bokros Lajos és szerzőtársai „mit tegyünk?” zárófejezetükben, a tanítás és a kutatás autonómiája mellett gazdasági ellenőrzést és vállalati jellegű egyetemvezetést javasolnak. A „középszer tombolása” helyett az amerikai magánegyetemek mintájára javasolnak egyetemreformot: magánosítás nélkül. E fából vaskarika javaslat esetleges megvalósítási kísérlete ugyanúgy kudarcra van ítélve „a napi politikai harcokban”, mint a korábbi javaslatok. (Kérném a szerzőket, ezt, amit itt írok, tíz év múlva olvassák el, és

tekintsenek majd vissza, hogy – sajnos – igazam volt.) Az egyetemet ugyanis minden politikából ki kell venni, ezt pedig csak az állami finanszírozás teljes megszüntetésével lehet csak megtenni. Az állami finanszírozás mindig politikához kapcsolódik, ráadásul ebben az országban pártpolitikához. Reformokkal, tehát felülről, államilag nem lehet a magyar felsőoktatást átalakítani, mert az csak a politikai szolgasors erősödését, a diszfunkcionális növekedését jelentené – ahogy jelentették az eddigi kísérletek is.

Az állam, a politika minden fogalmat a maga képére alakít, a *valódi* egyetem azonban nem lehet ezeknek alávetve. A politika nem határozhatja meg a valódi egyetemet, miközben az egyetemi diszkussziók nagyon is hatással vannak a politikára.

A szerzők feltehetőleg olvasták Thomas Kuhn könyvét, de nem egészen figyelmen: nála nem „paradigmatikus reformokról” van szó, a paradigmákkal egészen más történik. Szerkezeti reformokkal nem fogunk nemzetközileg versenyképes egyetemet létrehozni, csak új alapításokkal. Egy magyarországi egyetemen az utolsó gőzmondony forgalomból való kivonása után még évekig működött a gőzmozdonytanszék, a tanszékvezető nyugdíjba vonulásáig. Még létezett a gőzmozdonytanszék, gőzmozdony pedig talán már egy sem a honi síneken, amikor az ifjú, tizenéves magyar zseninek, ifjabb Simonyi Károlynak el kellett hagynia ezt az országot, hogy az egyik legnagyobb számítógépesprogram-fejlesztőként, a történelem leggazdagabb, tudományából meggazdagodott tudósaként jelenjék meg néhány évtizeddel később.

Régen túl vagyunk a krízis fordulópontján, ami a magyar felsőoktatást illeti. Nem kérdés immár, hogy a magyar felsőoktatás a halál vagy a gyógyulás felé halad-e. Elhal(ad)t már.

Csak teljesen új kezdet, a gőzmozdonytanszékeket a gőzmozdonyok kimúlása előtt évtizedekkel felszámolni képes, dinamikus magánegyetemek hozhatnak ide új tudományos és felsőoktatási fellendülést – a Harvard egykori elnöke szerint még sikeres alapítás esetén sem egy generáción belül...

Arkhimédész kellene nekünk, aki mondhatná, akivel mondathatnánk, vagy akivel mondhatnánk, adjátok nekem szilárd pontként a hazai felsőoktatás forrásainak 10%-át, és tíz év múlva az egész hazai felsőoktatással versenyző és jövőjét tekintve nagyobb kitekintésű és reményű magánegyetemet hozok létre.

FÜGGELÉK
MEGJELENT: ISKOLAKULTÚRA, 2007. FEBRUÁR ÉS
MAGYAR TUDOMÁNY, 2007. FEBRUÁR

OTFRIED HÖFFE
A HASZONTALAN HASZNÁRÓL
A FILOZÓFIA JELENTŐSÉGÉRŐL AZ ÖKONOMIZÁLÓDÁS
KORSZAKÁBAN

Egyik 20. századi haszontalan kortársunk, az egzisztenciafilozófus Albert Camus életrajzában az általános iskola dicséretét zengi, mivel „a gyermek számára még a felnőttnél is fontosabb éhséget, a felfedezés éhségét ébresztette föl és táplálta”. Több mint két évezreddel korábban a „filozófus”, Arisztotelész az egyedi tapasztalatot a következő antropológiai kifejezéssel fogalmazza meg: „Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei.” (Minden ember természeténél fogva a tudásra tör.)

Aki ma a filozófia hasznára kérdez, meg kell határoznia a „ma” fogalmát. Diagnózisom szerint ezt négy tényező alkotja, melyek közül az írás alcíme egy tényezőt, az ökonomizálódást említi. Az első tényezővel szorosan összefügg a második, a globalizáció. Eszerint kialakulóban van egy globális közös civilizációs keret, amely azonban pusztán keretként meghagyja a különbség jogát. Ez a jog a mi szélességi körünkön mintegy felhasználja a harmadik tényezőt, a közös Európa kialakulását. Az első három tényező okaihoz tartozik végül a negyedik tényező, hogy a tudomány által befolyásolt társadalomban élünk. E négy szempont (globalizáció, ökonomizáció, közös Európa és tudományossá válás) figyelembevételével kérdezzünk a haszontalan hasznára, a filozófia értékére.

Sem Camus, sem Arisztotelész nem köti a felfedezés vágyát haszonhoz. Az Athéntól Algírig több mint két évezreden átnyúló megegyezés olyan üzenetet tartalmaz, amelyet a filozófia közvetít első tényezőnknek, a globalizáció korának: a különbségek mellett nem szabad nem észrevennünk azt, ami összeköt. Egyébként áldozatai leszünk Huntington téves, a kultúrák összeütközéséről szóló diagnózisának, amely ráadásul politikailag veszélyes is. Valójában léteznek kultúrákon átívelő közös értékek, melyek megértéséhez a filozófia különleges szakértelemet bocsát rendelkezésre. Amit gyakran elmarasztalnak, előnynek bizonyul: a filozófia az általános elméleteként közös értékeket hangsúlyoz, itt egy kultúráközi és korszakokon át érvényes elemet, ami az ember emberlétéhez, tehát a humanitáshoz tartozik. A második üzenet, az ökonomizálódás korszaka felé: ez az elem a haszon nélküli tudásvágy.

Az igazolás nem egy elavult metafizika segítségével történik, hanem empirikusan. Mellékesen rámutat, hogy a nagy filozófia tapasztalattal átitatott. Arisztotelész hivatkozik az érzéki tapasztalat iránti szeretetre. Ezt mind az öt érzékről elmondhatjuk, és a társadalomkutatás könnyedén igazolja. A fejlődépszichológia ugyanúgy kimutatja

az egyed kezdetéről, mint az etnológia a faj történetének kezdetéről, hogy az ember elég gyakran a tudást, tisztán mint olyat, minden szükséglettől és hasznosságtól függetlenül keresi.

Ma, az Európai Unió bővítésének idején feltevődik a kérdés, vajon mi is köti össze Európát. A filozófia nem az egyedüli, de az egyik, ami e kérdésre válaszolni tud. Európának kétségtelenül féktelen üzleti és kereskedelmi szellem a sajátja, amely legalább is Nyugat-Európában egy korábban ismeretlen és ma szinte világszerte irigyelt jólétet eredményezett. A filozófia a jólétet értékeli, hiszen megmentette az országokat az éhség átkától, és a kényszersőtől, hogy a túlélés érdekében kivándoroljanak. És az Európai Unió vonzásának okai közül nem a legkisebb a jólétben való részesedés reménye. A jólétnél természetesen fontosabb az elnyomással és a megfigyeléssel, a korrupciós hivatalokkal és az elfoglalt bírókkal szembeni védelem, röviden a jogállami demokrácia. A jólétről az antik kor óta tudja a filozófia, hogy strukturálisan pusztán köztes cél, de nem végcél. Szívesen élünk jólétben, de nem a jóléért. Az elgondolható végcélok közé tartozik viszont az, ami Európa számára nem kevésbé fontos: a felfedező- és feltalálókékv és ezek meghajtóereje, a kíváncsiság, amely nem tér ki a gazdaság kényszerei elől. Miért alapítanak Magyarországon Collegium Budapestet és Romániában New Europe College-ot? Egy lehetséges válasz szerint a Ceaușescu-féle zsarnokok olyan szellemi ürességet hagytak maguk után, olyan kulturális vákuumot, amelyet tartalommal és étellel kell telíteni, és e folyamat számára kiemelkedő szerepet játszik az egyetlen felekezethez és valláshoz sem kötődő intancia, a filozófia.

Ennek következtében érthetetlen a Németországban kialakult helyzet: miközben egyre több diák érkezik filozófiai és bölcsészkarainkra az új EU-országokból és az egész világról, miközben még Kínából is jönnek hozzánk Kantot és Arisztotelészt tanulni, egyetempolitikusaink Európa eszméjéből jelentős részeket kitörölnek. Az egyetemi képzés és kutatás szerintük csak akkor érdemes támogatásra, ha piacképes; az egyetemi presztízt egyre inkább az jelenti, hogy mennyi külső forrást tud szerezni. Akár tarthatnánk ezt a pályázó- és menedzserkompetenciát egy további szakértelmnek, amivel még a filozófiaprofesszoroknak is rendelkezniük kell. Valójában ez akadályozza, hogy tényleges feladatukat végezzék. Ha eredeti kutatási teljesítmény helyett, publikációkkal bizonyítható menedzserkompetenciát várnak el, az a végzetes következmény adódik, hogy kreatív önálló kutatók pusztán ötletadókká és külső források megszerzésének főtítkáiraivá mutálnak.

Ebben a helyzetben filozófusok nem önérdékből szólnak a haszontalan hasznosságáról. Ellenérveim abban a tételben foglalhatók össze, hogy a bölcsésztudományok, elsősorban a filozófia, nélkülözhetetlenek a demokratikus közösségi élet és a globális világ számára. Mivel általánosan érvényes érveket keresek, filozófusként beszélek. Tehát nemcsak a filozófiáról és hasznosságáról fogok szólni, hanem magam is egy kicsit filozófiát fogok művelni, következésképpen a filozófia hasznát fogom bemutatni.

Széles körben elterjedt egy diagnózisból és terápiából álló vélemény, hogy évszázadokon keresztül a filozófia volt a vezető tudomány, majd Keplerrel és Newtonnal a fizika, az élet építőelemeinek felfedezése óta viszont a biotudományok. Újabban azonban egyetlenegy tudomány sem uralkodik, hanem csak a technika, a könyvelés, melyet a hasznosító menedzsment technikájává nemesítettek.

A gazdaság ezen uralma, sőt zsarnoksága ellen a tudományoknak szolidárisaknak kellene lenniük, és közösen kellene felszólalniuk. A felvilágosodott zsarnokok természetesen a *divide et impera* elvét követik. Ebben az értelemben a pusztán gazdasági vagy gazdaságszerű gondolkodás elkülöníti a hasznot hozó és hasznos tudományokat a haszonra képtelen, haszontalan tudományoktól. És mivel irtózik a pontos észleléstől, eldurvítja a tudományok világát. Alapvetően két tartományt lát: a hasznot hozó természettudományokat, valamint a filozófia és a bölcsészstudományok haszonra képtelen világát.

Ha a tényleges alkalmazási lehetőségeket és végül a megtérülést nézzük, akkor nem szabadna általában a természettudományokat támogatni, a filozófiát és a bölcsészstudományokat viszont elhanyagolni. A sinológia például és a sokarcú orientalisztika segítenek, hogy megértsük azokat a kultúrákat, amelyekkel együtt kell – és együtt akarunk – élni. Ez a megértés nélkülözhetetlen a média, a vállalkozók számára – és nem utolsósorban a politikusoknak, hogy megkíméljenek bennünket költséges pénzügyi és politikai döntésektől. Ezzel szemben a speciális relativitáselmélet átütő felfedezése csak nagyon kis hasznot ígér, az általános relativitáselmélet pedig egyáltalán semennyit sem. És a csillagászok egyre jobb távcsövei talán segítenek a „természet” és a világegyetem kezdeteit kikémlelni, és az egyre nagyobb energiaigényű gyorsítók talán segítenek egyre kisebb „részcsekéket”, illetve „húrokat” felfedezni. De ezeknek semmiféle gazdasági haszna nincsen. Még a fűzős reaktor is, amely az emberiség teljes energiaproblémáját megoldaná, ugyanúgy vízió, mint sok egyéb természettudományos ígélet. Ennek ellenére inkább bíznak a politikusok ezekben a meglehetősen utópikus víziókban, mint a nem utópikus filozófiában. És ha összehasonlítjuk e kutatások költségeit a filozófiáéval, akkor ezek a haszontól igen távoli természettudományos kutatások „végtelenül drágának” tűnnek.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy sok politikus jogot, sok bankár és gazdasági vezető közgazdaságtant tanult, tehát olyan tárgyakat, amelyek a természettudományok felől a megvetett bölcsészstudományokhoz tartoznak. Ezekben azonban szükség van a jogfilozófiára és a gazdaságetikára mint filozófiai ágakra. Az úgynevezett társadalmi vagy generációk közti igazságosságról folytatott belpolitikai viták vagy a globális igazságosságról folytatott fejlődéspolitikai és külpolitikai viták nem folytathatók komolyan a filozófia fogalmai és érvei nélkül.

Innen az én igencsak provokatív ellentételem: a gazdasági rövidzárlattal szemben, amely a globalizációt a pénzügyi, áru- és szolgáltatási piacokra szűkíti, ennek a korszaknak nem kevesebb, hanem inkább több filozófiára van szüksége. Az úgynevezett reálpolitikusok számára ez a tézis túlságosan magabiztosnak tűnhet. Ha azonban elszakadunk a jelenkor háttér-ideológiájától, és ehelyett megnyílunk a valóságnak, meggyőződhetünk. Először egy közvetett megjegyzés: környezetvédő kultúránk minden életképes fajtát véd, egészen a *Platycleis albopunctata* és a *Metrioptera bicolor*, tehát a nyugati és a kétszínű szöcskéig. Az intellektuális ökokultúra minimuma lenne a filozófiát a fajtavédelemre tekintettel óvni.

Hogy azonban a filozófia a természetvédelemhez hasonlóan nehogy a rövidebbet húzza a gazdasággal való vitájában, erősebb érveket keresünk. A filozófiai – és a szolidaritás miatt szélesebb körben – a bölcsésztanulmányok során nem csak egyszerűen bizonyos tényeket ismerünk meg. *Technait*, angolul *arts*ot tanulunk, tehát képes-

ségeket és módszereket, sőt tartásokat, úgy, hogy a képzés valójában beleélés is. Megváltozik a beállítódás a társadalmi és kulturális világ és nem utolsósorban önmagunk iránt. Különösen a filozófia közvetíti nagyon korán azt, amit Arisztotelésznel a „képzett” és „általánosan képzett” jelent. Ez nem konkrét ismeretek készlete, amely ma egyébként is gyorsan elavul, hanem általános szempontok birtoklása, amelyekkel akkor tudunk megfelelően élni, amikor újfajta tényekkel találkozunk. Képzett például az, aki az ellentmondás elvét – alapvető gondolkodási elv – nem magasabb elvekből akarja levezetni, vagy aki egy dologtól idegen érveket el tud különíteni a dologban fontos érvektől, és ma, aki a gazdaság és a természettudományok értékeit és határait meg tudja becsülni.

Öt egymásba kapcsolódó kompetenciát látok. A sor rendszeres módon egymásra következően (1) észlelési és (2) emlékezeti kultúrával kezdődik, (3) ítélőkultúrával folytatódik, amely a felvilágosodásban éri el tetőpontját; az emlékezeti kultúrában (4) anamnetikus igazság alakul ki, mely hozzájárul (5) a tájékozódási és fogalmi vitákhoz, beleértve a felvilágosodásról való felvilágosodáshoz. Ráadásul mindezekben a lépcsőkön a kreativitás és az eredetiség is szerepet játszik, a felfedezési kedv és a szerkesztési szerencse.

A filozófia és a bölcsészettudományok által gondozott tudásvágy rendszeresen nézve szó szerint érzékennyé tétellel kezdődik. A művészettudományok megtanítanak színeket, formákat és anyagokat látni, a zenetudományok pedig dallamokat, ritmusokat és ezek kompozícióját hallani. És a filozófia valamiféle szellemi észleléssel kezdődik, a képességgel, hogy összetett szövegeket olvassunk. Természetesen nem egyszerű látásról, hallásról és olvasásról van itt szó. Az észlelést világos és pontos megfigyeléssé alakítja; összekapcsolja a fantázia és a képzelőerő kultúrájával, és a megfigyelt azon művészetévé alakítja, amely a tárgyat beszédre bírja.

Tekintsünk egy jellemző mesterművet, a modern államfilozófia alapító iratának, Hobbes *Leviathan*-jának címmetszetét. Megelégszünk a felső felével. Itt egy város és hegyek mögött, melyeken néhány falu látható, hatalmas emberi alak emelkedik ki. Az államot jelképezi, amely Hobbes szerint hatalmas mesterséges ember. Ha figyelmebben megnézzük, láthatjuk, hogy teste számtalan kis emberből áll össze: annak képe, hogy az embereket a mindenható állam védi, és fel is szívja őket. Hogy a koronázott uralkodó arcvonásaiban nem teljesen tér el Thomas Hobbestól, a nagy filozófusok jogos öntudatát jelzi. Marx szerint a filozófusok „a világot csak különböző módon értelmezték, a jövőben meg kell változtatniuk”. Valójában ezt a célt követi a politikai filozófia Platón és Arisztotelész óta. A valódi filozófia természetesen nem keresi a túlságosan gyors politikai cselekvést, hanem a fogalmakon való munkára összpontosít.

Maradjunk az észlelésnél: Hobbes uralkodója kezében tartja a kardot mint az állami hatalom szimbólumát, valamint a püspöki botot mint az egyházi-vallási döntési jog szimbólumát. És a megművelt, konfliktusmentes táj a kettős hatalom értelmére utal, amire a politikai filozófia az ökonomizálódó korszakot emlékezteti: gazdasági vagy politikai alakban, a hatalom végső soron eszköz, tehát valami, ami mást szolgál; annak kell használnia, ami bizonyos öncéllal rendelkezik, paradox módon megfogalmazva, ami haszon nélkül hasznos. Hobbesnál a hatalom felelős a békéért és a jólétért, amely nemcsak gazdasági, hanem kulturális is.

A filozófia csak azért üdvözli a globalizáció korát, mert ő maga a bölcsésztudományokkal karöltve az egész emberiség kulturális gazdagságát jeleníti meg. Fennállhat itt-ott sajátos eurocentrizmus vagy még gyakrabban Amerika-centrizmus is, ezekben a tudományokban egyszerűen gyakorolják a kultúrimerializmusnak való ellentmondást. Ugyanis valamennyi kultúra és korszak társadalmi és kulturális tárgyait kutatják, hatalmas mennyiségű tanút föltárva; szövegeket, képeket, épületeket, városi berendezéseket, zenét, táncot, szokást, erkölcsöket, jogi törvényeket, intézményeket és struktúrákat – mindeközben a tudás második fokát, az emlékeztetést szolgálva. Mint látni fogjuk, természetesen nem azon a katasztrofális módon teszik ezt, hogy historizálva a hagyományokat megőrizték, vagy akár a múzeumokat a fejlődés kompenzációjaként dicsőítették.

Mint néha fölvetik, a filozófia a világkultúra kis részére vonatkozik. Ez az ellenvetés nem teljesen jogtalan, de nem is jogos minden további nélkül. Platónat ugyanis feltehetően egyiptomi tanok befolyásolták; a középkorban pedig, ebben a sok évszázadon keresztül tartó korszakban, keresztény, iszlám és zsidó filozófusok folytattak párbeszédet; a nagy német felvilágosodás kori filozófusok, Leibniz és Wolff érdeklődtek a kínai gondolkodásmód iránt, amelyet ma már sok egyetemen kutatnak. Az általam írt rövid filozófiatörténet pedig „természetesen” tekint Kína és India felé.²⁰⁷ A filozófia nagy előnye nem utolsósorban az, hogy nem kulturális különösségre, hanem csak az általános emberi észre és az általános emberi tapasztalatokra hivatkozik. Még ha a világ egy területén különösen gyorsan és széles körben fejlődött is, alapvetően nyitott az egész világ számára.

Térjünk vissza a második ismeretelméleti kompetenciához. Amennyiben az emlékeztetést szolgáljuk, nem elégszünk meg az egyszerű formával. Egyrészt begyakorlunk egy, a globalizáció korában magasan fejlett képességet, a más kultúrákkal való szimpátiát és empátiát. Módszeresen megtanuljuk, hogy „beleéljük” magunkat idegen gondolkodási, beszéd- és cselekvésmintákba. Másrészt az emlékeztetethez gyakran olyan előítéletek kapcsolódnak, melyek nem felelnek meg a tárgynak. Ezek javításával a filozófia és a bölcsészstudományok – harmadik kompetenciafok – a felvilágosodáshoz járulnak hozzá. Ahelyett, hogy idegen véleményekre hagyatkoznánk, a szövegeket magukat olvassuk. Ennek során olyan érvelő világosságot, nyelvi pontosságot és módszertani gondosságot tanulhatunk meg, amelynek nem kell szégyenkeznie a természettudományokkal való összevetéstől. Ugyanakkor saját véleményyt is kialakítunk, és a politikai vezetést gyakran megkérdőjelezhetők ígéretei vagy a meggondolatlan kritika ellenében kritikus ítéleőrőt gyakorlunk be.

Mit jelent azonban itt a kritika? A magukat kritikainak nevező elméletek a kifejezést olyan sikeresen foglalták le maguknak, hogy sok kortársunk nem ismeri föl a többértelműséget. Itt ismét filozófiára van szükség. Nem csak az kritikus, aki Marx követőjeként vagy más módon Nietzschétől az emancipáció mellett kötelezi el magát, vagy aki, mint az úgynevezett globalizáció- és ökonomizációkritikusok, az ezekkel együtt járó fejlődést támadják [attackieren]. Emellett a negatív, kompromittáló vagy emancipációs kritika mellett létezik a jobboldali hegeliánusoktól ismert pozitív, állító és apologetikus kritika. Eredetileg „kritika” azt jelenti, ami az intelligens *feuilleton*ban tovább él. Ez a harmadik képesség, a megkülönböztetés és megítélés képessége, tehát a bírói kompetencia, amelyet ítélő kritikának nevezek. Olyan szerény filozófusok,

mint Kant, példaadón gyakorolták ezt a kritikát. És így megtanuljuk a filozófiában, amire korunknak elsősorban szüksége van: sem a globalizáció és az ökonomizáció pusztá apológiájára, sem az egyszerű ellentmondásra, hanem inkább pró és kontra érvek pártatlan keresésére, és az ehhez kapcsolódó bírói mérlegelésre – éppen az ítélő kritikára.

A globális világ számára további teljesítmény, és szintén felvilágosodás jellege van annak, ami képzésnek [*Bildung*] és emancipációnak is nevezhető. Mivel a filozófia végül csak az általános emberi észre és az általános emberi tapasztalatra hivatkozik, segít – és ezt könnyebben teszi, mint akár még egy felvilágosodott vallás is – abban, hogy megszabaduljunk attól a parochiális látókörtől, amelyben felnövünk. Ez a felvilágosodás örömteli politikai mellékhatásokat ígér. Amennyiben a filozófiai képzés nemcsak egy keskeny képzett réteg számára lesz elérhető, hanem az emberek nagy része számára, és ez nemcsak a nyugati, hanem a muzulmán, hinduista és konfuciusus, továbbá a dekretáltan ateista országokban is, akkor olyan sikerben lehet részünk, amelyet a humanizmus korszakából ismerünk. Megszabadulunk a saját kultúrára való szűkhomlokú rögzüléstől, és a megszabadulás folyamán létrejönnek a ma oly fontos beállítódások, a nyitottság és a tolerancia.

Miközben a nagypolitika hosszabb lélegzetű, az újabb, üzemgazdász-mentalitás által alakított politika egyre nyugtalanabb. A filozófia és a bölcsésztudományok azt tanítják, hogy a közös tanulási folyamatnak időre van szüksége. A neveléstudomány megerősíti, amit közös tapasztalatunk tanít, az egyedek fejlődési folyamata sok éven át tart. Mivel társadalmak és kultúrák lassabban tanulnak, évtizedekkel, generációkkal kell itt számolni. Platón barlang hasonlatát kiegészítve mondhatjuk, az első és legfontosabb lépés a metanoia, a nézőpont gyökeres megváltozása.

Még a pusztá merkantilista gondolkodás is inkább a képzésbe ruház be, mint például fegyverekbe, mivel a költség-eredmény viszony általában sokkal előnyösebb ott. Ismert, hogy Pororszország a Napóleon elleni vereség után elsősorban a képzésbe ruházott be, és ezzel nemcsak egy hamarosan világhírű oktatás és kutatás alapkövét tette le, hanem virágzó ipart is megalapozott. Egy eltérő példa a másik kultúrtérből a teheráni *Nagy Iszlám Enciklopédia Intézet*. Alapítója – aki sok éven át börtönben ült – Irán fejlődését nem annyira a gazdaságtól, mint a kultúrától várja, és ezért – saját kezdeményezéssel és sok évig támogatás nélkül – megalapította az ország legnagyobb bölcsész tudományi intézetét.

A szellemtörténet például emlékezteti a muzulmánokat, hogy Mohamed prófétájuk elsősorban nem a zsidóság és a kereszténység ellen, hanem az arab többsístenhit ellen irányult, és saját véleménye szerint ő képviselt először tiszta egyistenhitet. Továbbá segít, hogy belássák, Mohamed a keresztény háromságtant jogtalanul tartotta egyistenhit-ellenesnek. Feltárja azokat az okokat, amelyek sok muzulmán országban a vallás, állam és társadalom uralkodó összefonódása mögött rejlenek, hogy azok részben a keleti szokásokon alapulnak, részben pedig a korabeli Bizáncból tanulták. És a filozófiatörténet emlékeztetbe idézi azt a mohamedanizmuson belüli és vallásokon átívelő felvilágosodást, amely három évszázadon keresztül tartott. Itt a filozófia saját lényege felől mint a határokat, elsősorban a vallási határokat átlépő instancia jelenik meg. A filozófia természetéből adódóan az egész emberiség ügyvédje. Ennek az ügyvédnek a jelenlegi teljesítménye az, hogy mint kritikai hermeneutika képessé tesz,

hogyan elvállasszuk a Koránban a valóban vallási részeket a társadalmi és kulturális lerakódásoktól.

Ez a néhány példa mutatja, hogy a filozófia és a bölcsészstudományok segítenek a kulturális és epochális egocentrizmus meghaladásában. Amennyiben tekintetünket más kultúráknak és korszakoknak megnyitják, háromfajta megértést tanítanak. Tanítják (1) a másik megértését a maga másságában, (2) önmagában és a másokban a közös megértését, továbbá (3) az ellentét révén önmaga jobb megértését.

Nem az egyes tudományok, hanem a bölcsészstudományok összessége hoz létre olyan átfogó emlékezetet, hogy, negyedszer, az emlékezetkultúra összekapcsolódik az emlékezet pártatlanságával és az anamnetikus igazságossággal. A bölcsészstudományok főként abban dicsérhetik magukat, ahol nem esnek a gyakori hibába, hogy a saját kultúrában elsősorban a pozitív, a nem szeretett szomszédnál viszont a negatív teljesítményeket tartják emlékezetben. Példa a filozófia történetéből: a görög filozófia nagy részét a Nyugat nem közvetlenül Athéntól vagy Rómától tanulja, hanem az iszlám kulturális téren keresztül, amelynek a görög filozófiát szíri keresztények közvetítették.

Az anamnetikus igazságossághoz tartozik valamiféle „megdöbbenésrezisztencia”, nevezetesen a képesség, hogy ne döbbenjünk meg minden újítástól, állítólagos forradalmi változástól. Az anamnetikus igazságosság a globalizáció korszakában korábbi globalizációkra emlékeztet. Emlékeztünkbe idézi, hogy a filozófia és a tudományok, az orvostudomány és a technika az antik kor óta terjednek a világban; hogy sok közös elem van a „világvallásokban”; hogy már a hellenisztikus korban létrejön közelítőleg egy világkereskedelmi terület világgpiaci árakkal és ráadásul világkereskedelmi központokkal, mint Alexandria, és hogy a klasszikus aranyvaluta idejében, tehát 1887 és 1914 közt, a fejlett országok globális kereskedelme majdnem a mai szinten állt. Arra is emlékeztetni kell, hogy népszövetség már az irokézeknél is megjelent, és hogy a nemzeteken belüli és a nemzetek feletti együttélés modelljei már a görög és római antik korban is megtalálhatók.

Természetesen nem arról van szó, hogy különbség nélkül minden kulturális tanúra emlékezzünk. A filozófiatörténet jogosan emeli ki elsősorban azokat a tanúkat, amelyekkel megéri a hosszabb foglalkozás. Ezen cél érdekében az ítélőképesség minőségi tudattal bővül. A lehetőség szerint objektív értékítéletet szubjektív önkényként lejáratozó kísérlet ellen az a körülmény szól, hogy például Arisztotelész nagyra értékelésében nemcsak a muzulmán al-Farabi és a keresztény Aquinói Tamás értenek egyet, hanem sok száz iszlám, keresztény és zsidó gondolkodó és a világ további részeiről származó szakemberek is. A példaszzerűség konszenzusképesnek mutatkozik, különösen, ha nem dogmatikusan és kizárólagosan állítják, tehát nem úgy, hogy „Arisztotelész Plátón helyett” vagy „Arisztotelész Kant helyett”.

A filozófia nagy műveiben a kiemelkedő minőséget nem csak távolságtartás nélkül csodáljuk. Gyakran az a további tényező társul, hogy a tartalom az embereket, a magas előadói művészet révén, egzisztenciálisan is képes felizgatni. Nagy morál- és jogfilozófusok nem kínálnak egyszerű recepteket; alapvető feladatokat vezetnek föl, kidolgozzák a bennük rejlő nehézségeket, és csak azután keresnek – általában a szkeptikus ellenvetésekkel való vita után – konstruktív megoldást.

Az egzisztenciális dimenzióval eljutunk az ötödik fokra, a tájékozódó és értelmezési vitákhoz. Egyes esetekben a nagy művek még a felszólítást is tartalmazzák, „meg kell változtatnod az életedet”. Mivel ez az üzenet nem mindig kézenfekvő, ismét a bölcsészstudományokra van szükség. Miközben a filozófia feltárja a saját kultúra és az idegen társadalmak fejlődését, miközben felkutatja a részben speciális, részben a filozófia által általános, emberinek tartott kooperációhoz vagy konfliktushoz vezető hajtóerőket, és miközben kifejleszti filozófiai etikaként vagy politikai etikaként a morálisan jó cselekvés és a jogi-morális értelemben jó közösségi létezés mód kritériumait, a filozófia és a bölcsészstudományok olyan táplálékhoz juttatnak, melyek az egész életen keresztül tartanak.

Egy, csak félig alapos történelemismeret például megakadályozhatta volna azt az áldatlan tévedést, hogy a demokráciát Irakban viszonylag ugyanolyan egyszerűen be lehet vezetni, mint a háború utáni Németországban vagy Ausztriában. Ezekben az országokban ugyanis minden ellenére létezett a jogállami és demokratikus hagyomány, a pluralizmus és a világnézeti tolerancia tapasztalatával, ráadásul polgári társadalom és liberális-felvilágosodott filozófia és irodalom, mely a közös európai kultúrában gyökerezett. Ezek a tényezők ugyan nem voltak annyira megerősödve, hogy megakadályozták volna a Hitler-rezsimet, de a háború után jól lehetett hozzájuk csatlakozni.

Maradjunk filozófiai és nem filozófiai példáink keverékénél. Válasszunk egy görög tragédiát, Aiszkhülosz *Oreszteiáját*. Nála megismerhetjük a globális világ számára legnagyobb veszélyt, a szenvedélytől hajtott, és ezért gyakran mértéktelen készséget az erőszakra, amelyet nyilvánosan korlátozni kell, olyan alternatív lehetőségekkel, mint a magánjog, a nyilvános büntető törvényszék vagy ma az egész világra kiterjedő büntető törvényszék. De nem belülről, a szenvedélyekből kiindulva lehet vége az erőszaknak, hanem csak kívülről: Athéna, a gyakorlati-politikai bölcsesség istennője, új intézményt alapít, az Areopagot, Athén büntető törvényszékét. Az alapítás következménye átfogó, nemcsak gazdasági, hanem kulturális felvirágzás. A büntető törvényszék *igazolására* azonban nem az irodalom, hanem a filozófia – itt a jog- és államfilozófia – illetékes. Hangjának más témák esetében is nagy súlya van a nyilvánosság előtt. Az úgynevezett humanitárius intervenciókról vagy Törökország Európai Unióba való belépéséről folytatott vitákat nemcsak politikai és jogi, hanem egész lényeges értelemben filozófiai módon is kell folytatni.

Filozófusok is kimutatják, például Arisztotelész a *Retorikában*, Hobbes a *Leviathanban* és Kant az *Antropológiában*, mely szenvedélyek rejlenek az emberekben. A tisztelet-, az uralkodás- vagy a birtoklászvágy olyan szenvedélyek, melyek valamennyi kultúra és valamennyi korszak irodalmi szövegeiben és dalaiban megtalálhatók. Ezzel a filozófia három dolgot tanít a globális világnak, nevezetesen, hogy bizonyos szenvedélyek kultúra- és korszakindifferens módon érvényesek, hogy emiatt ugyanígy kultúrától és korszaktól függetlenül érvényes válasz, jelen esetben nyilvános megítélhetőséget kell keresni, és hogy a válasz – hogy ne csak értelmileg, hanem érzelmileg is elismerjük – megfelelő tapasztalatokat igényel. Egy másik tragédia, Aiszkhülosz *Agamemnonja* a szükséges tanulási folyamatot a *pathei mathos*, „szenvedés által tanulni” formulában foglalja össze (177. vers, vö. 250. vers és k.). Más módon megmutatja ezt Arisztotelész erénytana. Ellentétben az értelmiségi félreértéssel, az ember számára döntő tanulás éppen nem elsősorban értelmi.

A filozófia másik teljesítménye az ítélőképesség gazdagítása azzal a képességgel, hogy szembeszálljunk kulturális és korszakos előítéletekkel. A megfelelő ideológia-kritikai potenciál nem csak a kritikai elméletnél található meg. Megtalálható már például a szofisták morálkritikájában, az európai moralistákon keresztül egészen Nietzscheig. Az ideológiakritika további példái a filozófia-, társadalom- és művészet-történet azon részei, melyek szembeszállnak a „sötét középkor” tartós előítéletével. Valójában sokarcúan izgalmas korszak volt, intellektuáisan, társadalmilag, jogilag – a művészetben, építészetben mindenképpen. Ebben a korszakban a kereszténység, az iszlám és a zsidóság együtt vizsgálják, hogyan békíthető ki az isteni kinyilatkoztatás a természetes ésszel. Ezzel sikeres kultúraközi és vallásközi beszélgetés példáját adják. Ekkor alakul ki a kutatás és tanítás ma és remélhetőleg a jövőben is érvényes egységének példája, az egyetem. Ezenkívül a filológiai és történeti módszer szigorúsága felszabadítja az immunizálóerőket az ideológiai nagy programokkal, például a neomarxizmussal szemben.

A tudományok melletti olyan védőbeszéd, amely haszonnal, ráadásul piacképességgel érvel, már alávetette magát ezeknek, mint alapvető kritériumoknak. Hogy a merkantilizálódás politikai imperatívuszának ne hajoljanak meg, a filozófia és a bölcsész tudományok először is a nem merkantilis teljesítmények széles tablóját nyújtják. Ennek ellenére nem kell félniük a hiányzó merkantilitás vádjától. Jó érvei a képzés és a kutatás jelentősen kisebb költségeire való utalással kezdődnek. A pénzügyminiszterek csak örülhetnek a diákok és a professzorok, valamint a kutatási eszközök alacsony egy főre eső forrásigényével (laboratóriumok helyett könyvek és több tucat munkatárs helyett néhány).

Továbbá a filozófia és a bölcsész tudományok a gazdaságosság rövidlátó értelmezésének is ellentmond. Hagyjuk el egyszer a szövegek birodalmát, és utaljunk olyan építményekre, mint az egyiptomi piramisok vagy a görög templomok, az európai és Európán túli paloták és istenházak, továbbá a világ nagy parkjai. Egyiküket sem a rövid távú haszon vagy a pusztá túlélés érdekében hozták létre. Éppen azért éltek túl az évszázadokat, és éppen merkantil fogalmakban, nevezetesen a turizmus által, generációról generációra nagy nyereséget állítanak elő. A nevezett műveket viszont fel kell tártani, részben fizikai értelemben, amennyiben kiássák vagy restaurálják őket, részben intellektuális értelemben művészeti kalauzok és katalógusok által. Hogy mindkét feladat mögött a bölcsész tudományok munkája van, tudja a nyilvánosság, és élvezi is. És mivel filozófiát régóta mindenütt tanítanak, Wittgenstein és a bécsi kör is viszik e város hírért szerte a világban. Végső soron örülnek a kiadók, ha könyveiket külföldön eladhatják. Heidegger kiadott könyveinek egyharmada például Japánban talál vevőt.

További négy érveléssel fogadhatják a bölcsész tudományok a politikai-gazdasági igazolási kényszert. Az első kettő örömteli mellékhatásokban áll, amely szemben áll a Huntington által korán bejelentett kultúraközi harccal, és mivel átfogóan és mélyen fognak neki a dolognak, hosszú távú sikert ígérnek. Egyrészt a filozófia és a bölcsész tudományok a másik és a más megértésében az idegennel szembeni toleranciát segítik elő. Másrészt az általánosan emberi ész – összekötve a kritikai hermeneutikát történeti felvilágosodással – megkönnyíti, hogy a különböző vallások állíthatják a maguk

vallási, mindenesetre csak vallási igazságigényüket, és ennek ellenére békében együtt képesek élni a pluralisztikus világtársadalomban.

Már ezért, a békés egymás mellett éléshez való hozzájárulása miatt, a megfelelő képzés nem csak polgári *jog*, hanem éppen úgy polgári *kötelesség* is. Minden közös-ségnek nemcsak lehetővé kell tennie, de el is kell várnia ezt a képzést polgáraitól, valamint természetesen politikusaitól és gazdasági vezetőitől is. A világgözösségnek ugyanúgy ez a feladata minden közösséggel, kultúrával és vallással szemben: az egyénektől a csoportokon keresztül a nagy közösségekig mindenkinek késznek kell lennie, hogy az imperiális öntúlértékelésre való hajlamot feladja, és betagozódjon a mások és a másik legalább jogi elismerésében álló együttélésbe.

A harmadik örömteli mellékhatás, hogy a csökkenő munkaidő és a nyugdíjban töltött évek számának emelkedésével növekedett az életalakítás azon idejének hossza, amely nincs a fizetés megszerzésének kényszeréhez kötve. Ebből és az emberek magas képzési színvonalából adódik, hogy növekszik az igény a filozófiai és egyéb bölcsészettudományi kínálatok iránt. Ezek nemcsak minőségileg, de mennyiségileg is könnyedén versenyeznek az úgynevezett szabadidőparkokkal. A múzeumokra és a kiállításokra hatalmas tömegek áramlanak, a kulturális utazások népszerűségnek örvendenek, és a nyugdíjasok számára nyitandó egyetem iránti igény egyre nyilvánvalóbb. A gazdasági központtá válásért vívott globális versengésben nem szabad alábecsülni a kulturális infrastruktúra szerepét. Múzeumaiknak, színházaiknak, zené-jüknek és előadó-művészetüknek köszönhetően Közép-Európában egy sereg nagyváros virágzik, amely a bölcsészstudományok intenzív támogatómunkája nélkül elgondolhatatlan lenne. Nem utolsósorban gyakran világhírű kutatási teljesítményeket szállítanak – a növekvő tanítási kötelezettség, a csökkenő infrastruktúra és az állandó irányítási reformok ellenére. Néhány amerikai bestsellerprofesszor port kavarhat olyan kétes tézisekkel, mint a történelem vége vagy a kultúrák harca, az olyan világ-szerte ismert és tárgyalt szerzők, mint Jacques Derrida és Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas és Niklas Luhmann Európából származnak. E szerzők közt feltűnően sok a filozófus.

A saját nézőpont viszonylagosítása és mások másként való elismerése mellett a diákok olyan további fontos dolgokat tanulnak, mint csapatszellem, kommunikációs képesség és interdiszciplináris gondolkodás. Nem lep meg ezért az eredmény, filozó-fusokat és bölcsészeket nem csak a klasszikus foglalkozási ágakban, mint iskolákban és főiskolákon találunk, továbbá kiadóknál, újságoknál, rádió- és televízióállomásoknál vagy a továbbképzésben. Megtaláljuk őket a vállalati tanácsadásban és esetenként még a vállalati vezetésben is.

Ha a most előtérbe került élettudományokra tekintünk, további érveket találunk. Az első érv, hogy az orvosi etikának olyan konjunktúrája van, hogy bármely gazdasági miniszter megirigyelhetné. Míg ugyanis konjunktúraingadozásokkal kell számolnia, az orvosi etika iránti igény állandóan növekszik. Az éppen aktuális témák változnak ugyan, az állandó, szinte torlódó fejlődés azonban újabb és újabb problémákról gondoskodik. Emlékszünk, a szervátültetésekkel, különösen a szívatültetésekkel (az ehhez szükséges donorszervek miatt) azt a kérdést tárgyalták, pontosan mikor tekint-hető egy ember halottnak. Az agyhalál és a szervátültetés fogalma ekkor kapcsolódott össze. Később az öröklődési anyag (DNS) alapelemeivel kapcsolatos kísérletekről

volt szó, továbbá az *in vitro* megtermékenyítésekről és az első lombikbébikről, ismét később a növényeken és állatokon alkalmazott géntechnikáról. Napjainkban pedig a prenatális diagnosztikáról vitatkoznak, az embriók kutatásra való használatáról, amit terapeutikus klónozásnak is neveznek, mindeközben elsősorban arról a kérdésről, hogy mikor kezdődik az emberi élet. Mindemellett, de egyáltalán nem mellékesen az orvosi etikának olyan állandó témái vannak, mint a terhességmegszakítás, a meghalónak nyújtott segítség vagy a készülékorvoslás kérdései. Nem utolsósorban az a kérdés is felmerül, hogy mennyibe kerülhet összességében az egészségügy. Ennek következtében az orvosi etika széles körben már évtizedek óta növekvően fontos szerepet játszik mind egyetemi, mind politikai értelemben.

Mivel a kérdéseknek egzisztenciális súlyuk van – hiszen mégis csak az emberi élet kezdetéről és végéről, az egészségről, a betegségről, a szenvedésről és a halálról van szó –, az orvosi etika fellendülése több, mint egy viszonylag új szaktudomány tartós konjunktúrája. Egy működő demokráciában a megfelelő nyilvános vitában tükröződik fennmaradó konjunktúrája. Egy szekuláris, multikonfesszionális és újabban többfajta vallást magában foglaló államban az ilyen vita alapjában csak filozófiai lehet.

Pusztán etikaként a filozófia senkit sem érdekel. Ugyanakkor nemcsak mint alkalmazott etikát, hanem mint annak megalapozását, mint alapvető etikát használják, és az alkalmazásnál nemcsak mint orvosi etikát, hanem mint technikaetikát, gazdasági etikát és sok témával mint politikai etikát művelnek. További, másfajta feladat, hogy a maguk kutatáspolitikai hatalma miatt bizonyos agykutatók értelmezési felségjogot igényelnek még olyan témákban is, mint az akaratszabadság. Sokak szerint viszont a filozófia sokféle emlékezet- és érvelési segítséget tud itt nyújtani. A filozófiailag képzett tudós úgy kritizálja a felfogást, hogy az agy afféle központi számítógép, amely egy hajó kapitányaként a cselekvést szuverén módon irányítja, hogy azt állítja, a „homunculusnézet” ugyan felbukkan Descartes-nál, de természetesen nem középponti helyen. Legkésőbb azonban Kant és más módon az analitikus tudatfilozófia által ezt a nézetet meghaladottnak tartják. A kognitív tudósok ezért jogosan keresik a beszélgetést a filozófusokkal, mint ahogy ezt teszik más módon a matematikai és fizikai alap kutatások vezetői is.

Az „akaratszabadság” témája számára – amely oly mélyen behatol önmagunkról alkotott felfogásunkba és együttélésünk alapjaiba – szükséges az, ami egyes természettudósoknak magától értetődő: a filozófiai alapoktatás. Viszonylag széles témakört érint, nevezetesen a kauzalitás kérdéseit és annak határait, továbbá az emberi tudat „természetét”, a test-lélek, illetve test-szellem problémát, továbbá a filozófiai cselekvélméletet, a beszámíthatóság, a felelősség és a jogi személy filozófiáját, talán a lelkiismeret és a rossz filozófiáját és nem utolsósorban a büntetőjog filozófiáját. És aki ezt a széles panorámát szeme előtt tartja, csak csodálkozhat azon az intellektuális könnyelműségen, amellyel egyes agykutatók az akarat szabadságát az emberi tévedések múzeumába kívánják száműzni.

Az eddig említett érvek ugyan súlyosak, de még távolról sem teljesek – ugyanis a fogalom széles értelmében instrumentalizálnak. Az „artes liberales” eredeti cím – melyet az angol nyelvterületen még megőriznek „liberal studies”, szabad tanulmányok néven – mást jelent. Az eddigi érvek közül sokat a „liberális” első politikai jelentésében foglalhatunk össze: a filozófia és a bölcsész tudományok módszereik

felől ellentmondanak a dogmatikus és tekintélyelvű gondolkodásnak; és ahelyett, hogy a saját kultúrára vagy korszakra rögzülnének, kulturális nyitottságot és toleranciát segítenek elő. A „liberális” második jelentése a stúdium generalében és a nyugdíjas egyetemeken jelenik meg abban, hogy a programok nyitva állnak olyan személyek számára, akiknek nincs munkakényszerük, akik a részvételért nem kapnak pénzt, és akik ezt nem is a hivatásbeli előkészületre használják.

Harmadik, tartalmi értelemben azonban első jelentésében, a „liberális”-ban a filozófia emlékezteti Európát saját görög gyökereire. Arisztotelésznél *eleutheros* azt jelenti, hogy szabad, aki az életét nem engedi megrövidíteni funkcionális kapcsolatok cseréjére, hanem azt sokkal inkább önmagáért éli. Az ezzel jelzett feladat talán ráadásul a legfontosabb. Egyetlen értelmes filozófus sem állítja, hogy megválaszolja a mai értelmi és tájékozódási kérdéseket, azt sem, hogy a válasza kizárólagosan illetékes lenne, még akkor sem, ha kompetenciája jelentős. Amennyiben a megfelelő kérdésekkel részben közvetlenül, részben közvetetten foglalkozik, segít a módszertani tisztázásban, azon túl pedig érveléssel megalapozott ajánlatokat tesz.

Vonjunk mérleget. A filozófia és a bölcsésztudományok érthetővé teszik a saját és az idegen kultúra eredetét. Gondolkodási, érzelmi és cselekvésmódokat tárnak föl, továbbá felfedik az együttműködés és a vetélkedés meghajtóerőit. Az etika és a politikai filozófia a személyes és a politikai gyakorlat számára kínál érvelési mintákat. A filozófia összessége sok tudományos tárgy és nyilvános vita számára nyújtja a szükséges alapokat. Elsősorban azonban a filozófia és a bölcsésztudományok olyan dolgok iránt szenzibilizálnak, amelyek miatt érdemesnek tarthatjuk, hogy megszületünk, és amelyek mellett, akár lemondások árán is, érdemes elköteleződnünk, melyek olyan lényegesek, mint az irodalom és a zene, a képzőművészet és az építészet és nem utolsósorban, az önálló kritikus gondolkodás, a filozófia.

Fordította: Boros János

TÓTH KATA
A JÖVŐ FILOZÓFIÁJA
INTERJÚ BOROS JÁNOSSEL, A FILOZÓFIATÖRTÉNET TANSZÉK
VEZETŐJÉVEL

Névjegy: 1954-ben született Pécsen. A pécsi Nagy Lajos Gimnáziumban érettségizett, majd a Veszprémi Egyetemen vegyészmérnöki diplomát szerzett. A nyolcvanas években Svájcban tanult filozófiát, itt is doktorált. 1990 óta Magyarországon tanít, részt vett a pécsi bölcsészkar létrehozásában, a Filozófiatörténet Tanszék és a filozófia szak megszervezésében. 1993 óta – három év kihagyással – a Filozófiatörténet Tanszék tanszékvezetője.

Beszéljen kicsit magáról! Hogyan, milyen iskolákon keresztül jutott el a tanszékvezetői pozícióig?

Pécsen, szülővárosomban érettségiztem, majd a Veszprémi Vegyipari Egyetemen szereztem diplomát (1978). 1980 és 1982 között az induló ellenzéki, akkor még „könyvmatos” és rendőrileg üldözött *Beszélő* folyóirat köréhez tartoztam, részt vettem akkoriban politikai büntetnek számító terjesztésében, Kis Jánossal, a folyóirat, majd az SZDSZ alapítójával máig is személyes jó kapcsolatomban van, az úgynevezett repülő egyetemeken olyan hallgatótársaim és barátaim voltak, akik közül a rendszerváltáskor többen országos híré és azóta is aktív politikusok lettek. 1982-ben akkori kifejezéssel disszidáltam, a fribourgi és a zürichi egyetemen tanultam filozófiát és tudományelméletet. A Fribourgi doktorátus után (1987) kutatói ösztöndíjakat kaptam Párizsba, az Egyesült Államokba és Németországba. Azzal a kinyilvánított szándékkal mentem külföldre, hogy ha ez az ország felszabadul – abban az értelemben, hogy szabadon lehet gondolkodni, véleményt nyilvánítani, utazni –, akkor visszajövök, és itthon fogok dolgozni. Mindezek bekövetkezésében hittünk, ezért 1990-ben feleségemmel, Orbán Jolánnal – aki a Modern Irodalomtörténet és Irodalomelmélet Tanszéken tanít – hazatértünk, azzal a reménnyel, hogy a magunk eszközeivel részt vehetünk országunk újjáalkotásában. Itt a Pécsi Tudományegyetemen hatalmas mozgás, mondhatni, forrongás volt. Akkoriban jött létre a Tanárképző Karból a Természettudományi és a Bölcsészettudományi Kar. A filozófiát 1990-ig az ELTE-n kívül Magyarországon nem tanították, ennek megfelelően meg kellett szervezni a filozófiaoktatást. A kar országos pályázatot írt ki filozófia egyetemi program kidolgozására – egy nemzetközi, részben külföldön oktató magyar származású professzorokból álló zsűri az általam beadott program megvalósítását javasolta. A máig is ezen elvek szerint működő, elemeiben más egyetemek által is átvett programban megpróbáltam ötvözni azt, amit Svájcban, Franciaországban, Amerikában és Németországban tapasztaltam; a lehető legkorszerűbb programot igyekeztem kidolgozni. A kilencvenes évek elején a már meglévő Filozófia Tanszék vezetőjének, Csizmadia Sándornak a segítségével létrehoztuk az új filozófia tanszéket, amelynek végül Filozófiatörténet Tanszék lett a neve. Egy évig egy Budapestről lejáró, akkor már nyugdíjas filozófia professzor, Nyíri Tamás vezette a kétszemélyes tanszéket, és 1993 óta három év kiha-

gyással magam vezetem a tanszék szakmai munkáját. A köszönet szavával és a hála érzésével említtem meg, hogy a nyugati típusú, szabad, önálló gondolkodásra tanító filozófia szak kiépítését erkölcsileg, álláshelyek adásával és pénzügyi értelemben is, nyomatékkal támogatta Ormos Mária rektor asszony, továbbá Borhidi Attila, a Tanárképző Kar, majd Horányi Özséb, a Bölcsészettudományi Kar dékánja. Nélkülük mindaz, ami történt, nem valósulhatott volna meg. Időközben a Filozófia Tanszék is megújult, és azt hiszem, hogy kollégámmal, Weiss János professzorral az országban és nemzetközileg is elismert filozófiai programot vezetünk.

Milyen tapasztalatokat szerzett külföldön? Esetleg van-e valamilyen nagy tanulság, melyet megosztana velünk?

Először azt említeném, hogy a filozófiának a nyugati egyetemeken hihetetlenül nagy a tekintélye, a bölcsészkarokon a filozófia mindenhol alaptárgy. A filozófia, vagyis az emberi gondolkodás története minden bölcsész szakos számára kötelező tantárgy. A filozófiatörténet-órákon Nyugat-Európában százával ülnek a diákok. Külföldön nemcsak a bölcsész-, hanem például a műszaki karokon nagyon komoly filozófiai képzést nyújtanak. A Kaliforniai Műszaki Egyetem (*Caltech*), a bostoni MIT, a zürichi ETH a világ legjelentősebb műszaki egyetemei, tele Nobel-díjasokkal, és ezeken a filozófiaprogram és a filozófia szak a nemzetközi élvonalba tartozik. Ráadásul nemcsak a bölcsészkarokon és a műegyetemeken tanítják a filozófiát, hanem például a legutóbbi időkben nagy komputercégek, olajkonzernek, autógyárak filozófusokat is alkalmaznak. Egyrészt azért, hogy a kreativitás fokozása érdekében filozófia-előadásokat tartsanak a vállalat legfelső vezetésének, másrészt arra is alkalmazzák őket, hogy foglalkozzanak a vállalat életmódjával, környezetéhez való viszonyával, és dolgozzanak ki ötleteket, hogy milyen módosításokat vezethetnének be az adott vállalat még nagyobb prosperitásához.

157

Nyugat-Európában, például Németországban a bölcsészkar neve Philosophische Fakultät, ami azt is jelzi, hogy a bölcsészet elválaszthatatlan a filozófiától. Ezzel szemben diákként azt tapasztalom, hogy a mai bölcsész idegenkedik, óvakodik a filozófiától, nem is tud sokat róla. Ön szerint mi ennek az oka?

A filozófiának nagyon „aláment” a tekintélye a múlt rendszerben, érthető okokból. Nívótlan, ellenőrzött ideológiai szolgálta volt, az egyetemeken kötelező volt a marxizmus, amit senki nem vett komolyan, ezért mind a mai napig komoly erőfeszítésekbe kerül, hogy elismertessük fontosságát. Filozófia nélkül nincs bölcsészet. Nyugaton már rájöttek, hogy a szabad, az ötletes, színes, kreatív, ám mégis tudatos és strukturált gondolkodásnak milyen nagy jelentősége van a magán- és közélet minden területén. A filozófia nem ad hoc és spontán gondolkodás, legalábbis a filozófiai tanulmányok első két évtizedében nem az, hanem nagyon komoly szisztematikus gondolkodás, amelyet történelmi háttér előtt folytatunk. Nem „csak úgy” belegondolunk a világba, mondjuk, ami éppen eszünkbe jut, hanem a hagyományban gondolkodunk, ami kétezer-ötszáz éve a filozófia története. Filozófia nélkül nem lenne demokrácia, nem lenne Holdra szállás, nem lenne géntechnológia, modern gyógyászat, hiszen minden a szisztematikus gondolkodáson, tehát eredetileg a filozófián alapul.

Hogyan lehetne a filozófiát népszerűbbé tenni?

Azt hiszem, hogy a filozófia a fiatalok közt bizonyos értelemben mindig is népszerű. Minden generáció újra felteszi a nagy kérdéseket, hogy miért élünk, mi végre vagyunk a világban, mi az egésznek az értelme. Ezek a fiatalság kérdései akkor, amikor elindulnak az életben. Ha a kérdést innen nézem, akkor egészen biztos, hogy a filozófia ma is népszerű. Másrészt viszont egyetemi tanulmányaik során, ellentétben a nyugat-európai példákkal, már viszonylag kevesen veszik fel a filozófia szakot. Magyarországon és a legtöbb egykori „szocialista” országban a bölcsészkarokon nem általános a filozófia tanítása, a többi kar pedig általában tudomást sem vesz róla. Ennek a történeti mellett intézményes okai is vannak: az egyetemi intézményekben nem alakult ki az a hagyomány, és nem is szervezik meg, hogy minél több hallgató tanulhasson filozófiát. A filozófiában mindmáig sokan veszélyt látnak, ha ezt nem is mondják ki. Ez az ellenállás a nem demokratikus, diktatúrában nevelkedett gondolkodásmód és mentalitás jele és maradványa. Nem mindenki szereti, ha szabadon gondolkodunk, elfogulatlan kérdéseket teszünk fel, esetleg éppen a hatalom birtokosainak címezve – akár az egyetemi hatalom, akár az önkormányzati hatalom, akár az országos hatalom képviselőiről legyen is szó –, megkérdőjelezve azt, hogy valóban ők a legjobb személyek az adott pozícióban, hogy amit mondanak, vagy amilyen politikát folytatnak, az valóban megfelel-e a morál vagy a demokratikus politika elveinek vagy akár egy elképzelhető jobb élet víziójának. Ezek nagyon kényelmetlen kérdések, a filozófia mindig kritika is, ezt nagyon sokan nem szeretik. Magyarországon az intézmények rendkívül lassan mozdulnak, így nem könnyű a filozófia szélesebb körű minőségi egyetemi oktatását „gyorsan” európaivá alkotni – ez a második tényező. Ellenzékiséggel mostanában a korábbinál kevésbé „vádolható”, nagy példányszámú napilapunkban jelent meg egy írás, melyben olvashatjuk, hogy „a rendszerváltás megállt az egyetemek kapujánál”. Nem hiszem, hogy erről itt tovább kellene most beszélni, egyszerűen körül kell nézni az ország egyetemein, és meggyőződni e tétel igazságáról – vagy hamisságáról. Harmadrészt pedig természetesen azt is látni kell, hogy a filozófiai stúdium nehéz. Tanulmányozni Platón, Arisztotelész, más görög és latin filozófusok szövegeit, olyan újkori filozófusokat, mint Descartes, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein és Heidegger, nem könnyű feladat. Ezek nehéz szövegek, melyekkel nagyon komolyan kell foglalkozni, és ettől sokan visszariadnak. Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy Magyarországon a filozófia szakon kívül az egyetemek sem adnak erre időt, sokan a speciális tanulmányaikkal vannak elfoglalva.

Mi a pécsi filozófiaiskola erőssége, és Ön mire a legbüszkébb a tanszéken elért eredmények közül?

A legbüszkébb természetesen nem a saját munkánkra vagyok, hanem inkább arra, hogy néhány hallgató, aki nálunk sajátította el a filozófiai gondolkodást, nemzetközi jelentőségű eredményeket ér el. Először Garai Zsoltot kell említenem, aki diákkorában kétszer nyert OTDK első helyezést, görögül és latinul olvassa a régi filozófiai szövegeket, modern nyelveken – franciául, angolul – olvas, ír és beszél, és ezt mind itt tanulta meg. A tanszék tanársegédje Párizsban a Sorbonne-on írja a doktorátusát, és előreláthatólag Párizsban egy neves francia kiadónál jelenik meg a disszertációja. Egy másik nálunk végzett hallgatónkat kell még név szerint említenem, Musza

Istvánt, akit a budapesti Közép-európai Egyetem első generációs filozófiai doktori programjában az első helyen értékelnek, most éppen Oxfordban folytatja ösztöndíjas tanulmányait. Nemzetközi színvonalú, kitekintésű munkát végeznek olyan további, immár doktorátussal rendelkező, itt „nevelkedett” kollégák, mint Kocsis László, Pete Krisztián, Szolcsányi Tibor vagy az angliai Leedsben doktori tanulmányokat folytató Danka István. Van egy olyan doktori iskolánk, amelyről bátran azt mondhatom, hogy ami a hallgatók felkészültségét, képességeit és munkáját illeti, a világ legjobb egyetemeinek doktori iskoláival is fölvenné a versenyt. Sokan szkeptikusak voltak a kilencvenes évek elején, hogy lehet-e vidéken filozófiai szakot indítani, hiszen Budapesten sincs meg, itt pedig végképp nincs meg az a könyvtári háttér, amely a nyugati egyetemeken általános, és ez valóban nagyon nagy probléma. Ez pénzkérdés is természetesen, Nyugaton a könyvtárakba folyamatosan érkeznek az alapvető folyóiratok, kiadványok, könyvek; nálunk erről szó sincs. A hallgatóknak nem igazán jó a könyvellátottsága – külföldi könyvekről nem is beszélve –, de az internet ezt a helyzetet is átalakítja. Mindezen nehézségek ellenére azt mondhatom – és most hallgatóinkra gondolok, akik ezt olvassák, vajon ők is így látják-e –, hogy ez a filozófiai iskola lehetőséget ad a hallgatóinak. Azért mondom mindezt különös hangsúllyal, mert a filozófiát nem is biztos, hogy tanítani lehet; esélyt kell adni a fiataloknak, hogy gondolkodjanak, olvassanak, dolgozzanak, mintegy belülről, magukat irányítva, és most már vannak példáink is, hogy aki elkezd dolgozni, elkezd önállóan gondolkodni, és életét önállóan kézbe venni – mert erről is szól a filozófia –, annak megvan a lehetősége, hogy a nemzetközi élvonalba kerüljön.

Melyek a távolabbi célok?

Azt hiszem, hogy azt, amit a szakot vivő tanszékek első nekifutásban elérhetnek, azt hazai viszonylatban elértük. A két filozófia tanszék vezetője a Magyar Tudományos Akadémia doktora. A Nyíri Kristóf akadémikus által vezetett Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetével közösen van doktori iskolánk, jelen vagyunk a hazai egyetemi és akadémiai életben, nemzetközi konferenciákat szervezünk, a legjobb hallgatóink bekapcsolódnak a nemzetközi és a hazai vérkeringésbe, és egyre több elismerést hoznak. Természetesen szeretnénk filozófiaprogramunkat még inkább integrálni a nemzetközi filozófiai életbe, doktori iskolánk a Magyar Akkreditációs Bizottság határozata alapján angol, német és francia nyelven is folytathat doktori képzést. Szeretnénk a filozófia elismertségét növelni Magyarországon és a Pécsi Egyetemen is. Szeretnénk a magunk szerény módján ahhoz hozzájárulni, hogy egyre többen felfedezzék és elsajátítsák ebben az országban is a minőségi, tudatos, és szabad gondolkodást, ami természetesen nemcsak öncél, hanem aminek fő célja az emberi élet, az emberi társadalmi együttlét megjavítása is, a „magunknak önmagunk által okozott kiskorúságból való kilépés”, ahogy Kant mondta.

A jövő bölcsésze előtt nyitva áll Európa. Ön szerint mi lenne a mai magyar bölcsész-, illetve értelmiségiképzés feladata?

Erre a kérdésre erről a helyről nagyon nehéz válaszolni, és olyan választ adni, amely hatékony is lehet. Rövid távon nem látok esélyt arra (hosszú távon viszont mindannyian halottak vagyunk), hogy minden szempontból felzárkózzunk a nyugati

színvonalhoz. Azt látom, hogy bizonyos szakmai műhelyek világszínvonalon vannak, jó lenne, ha ezek erősödhetnének.

Amíg a nyugat-európai szintet nem érjük el, addig mit tanácsol az útkereső fiataloknak?

Azt hiszem, hogy a bölcsészek közül, miután kinyílnak a határok, nagyon sokan el fognak menni külföldre tanulni. Menjenek is el minél többen, fedezzék fel a világot, és keressék meg a saját kreativitásuk, önkiteljesedésük esélyeit. Akik közülük visszatekintve felelősséget éreznek ez iránt az ország iránt, és úgy gondolják, hogy az itteni viszonyokat akarják a saját lehetőségeikhez mérten javítani, azok jöjjenek vissza. Bízom abban, hogy ez egészséges folyamat lesz, és néhányan a legkiválóbbak közül is vissza fognak jönni. Mindig híve vagyok a fiatalok spontaneitásának és kreativitásának, nem hiszem, hogy ezt a folyamatot szabályozni kellene, hiszen a fiataloknak szabadságot kell adni. A jövőt hagyni kell kibontakozni, a múlt (mi magunk) nem béklyózhatja az új nemzedékek kiteljesedési vágyát. Nyilván ők is úgy fognak viszsze tekinteni ránk a jövőből, ahogy mi tekintünk a múltra: akár érdekes, akár megveendő, nem szeretnénk oda visszamenni. Tanuljanak, fedezzék fel a világot, a jövőendő alakítsa önmagát.

- 1 L. Wittgenstein (1960): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 9. „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen” és „die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig”.
- 2 Wittgenstein, uo. „Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.”
- 3 *Erkenntnis* 1. 1933, 74.
- 4 Vö. Bayertz, K. (1981): *Wissenschaftstheorie und Paradigmbegriff*. Stuttgart, Metzlersche Buchhandlung. 8.
- 5 R. Carnap (1998): *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg, Meiner (Számos kiadás.)
- 6 Vö. Carnap, i. m. XIX.
- 7 Popper, K. (1982): *Logik der Forschung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Magyarul: *A kutatás logikája*. Budapest, Európa, 1997.
- 8 Popper, i. m. 225. „Das alte Wissenschaftsideal, das absolut gesicherte Wissen (epistémé), hat sich als ein Idol erwiesen. [...] Er kann sich wohl bewähren – aber jede Bewährung ist relativ. [...] Nur in unseren subjektiven Überzeugungserlebnissen, in unserem Glauben können wir 'absolut sicher' sein.”
- 9 Popper, i. m. 48. k.
- 10 Popper, i. m. XV. „Wann immer wir [...] glauben, die Lösung eines Problems gefunden zu haben, sollten wir unsere Lösung nicht verteidigen, sondern mit allen Mitteln versuchen, sie selbst umzustossen.”
- 11 Feyerabend, P: Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen – ein Trostbüchlein für Spezialisten? In Lakatos, I. – Musgrave, A. (Hrsg.) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 191–222. 219.: Es scheint, „dass ein Unternehmen, dessen menschlichen Charakter jedermann sehen kann, beträchtliche Vorzüge besitzt gegenüber einem Unternehmen, das sich als 'objektiv' und als menschlichen Handlungen und Wünschen unzugänglich gebärdet”.
- 12 Kuhn, T. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago. Magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris, 2000. Németül: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981.
- 13 Mastemann, M.: Die Natur eines Paradigmas. Lakatos, I. – Musgrave, A. (Hrsg.) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 59–88. 65.
- 14 Kuhn, T. S. i. m. 1981, 187–203.
- 15 Kuhn, T. S.: Bemerkungen zu meinen Kritikern. In Lakatos, I. – Musgrave, A. (Hrsg.) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 223–270. 263.
- 16 Kuhn, T. S. uo. „Paradigma” sollte „eine Art von vorbildlichen Problemlösungen (bedeuten), denen die Wissenschaftler zum ersten Male in den Studentenlaboratorien begegnen; solche Probleme findet man am Ende der einzelnen Kapitel in den wissenschaftlichen Handbüchern und bei den Prüfungen”.
- 17 Feyerabend, P. (1977): *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt, Suhrkamp. 35. Magyarul : *A módszerellen*, Budapest, Atlantisz, 2002.
- 18 Agazzi, E. (1984): Una aproximacion al problema de la responsabilidad de la ciencia desde la teoria de sistemas. In *La science face aux attentes de l'homme contemporain*. Bruxelles, Office International de Librairie. 162–195.
- 19 Hübner, K. (1986): *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg/München, Karl Alber. (3), 423k. „Nirgends ergreifen wir so etwas wie die Wirklichkeit an sich als das Tertium comparationis, weil sie immer schon mythisch oder wissenschaftlich gesehen wird, weswegen es eben sowohl mythische wie wissenschaftliche Erfahrung gibt. [...] *Mythische und wissenschaftliche Erfahrung, mythische und wissenschaftliche Vernunft, sind in gewissem Sinne inkomensurabel.*”

- 20 Ez a fejezet szerepel másik könyvemben: Boros J. (2009): *A megismerés talánya*. Budapest, Áron. 233–252. Felvételét ebbe a kötetbe témája indokolja: a 20. századi tudományfilozófia és analitikus filozófia közös eredetre tekinthetnek vissza: a szemantikai, logikai és nyelvi fordulatra.
- 21 Dummett, M. (1992): *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- 22 Horwich, P. (2005): *Reflections on Meaning*. Oxford, Clarendon. v.
- 23 Vö. Carnap, R.: On the Character of Philosophic Problems. In Rorty, R. (1967): *The Linguistic Turn*. The University of Chicago Press. 54–62.
- 24 Vö. például Carnap, R.: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Forrai G. – Szegedi P. (szerk.) (1999): *Tudományfilozófia*. Budapest, Áron. 9–26.
- 25 Vö. Wittgenstein, L. *Tractatus*. 4.112. és 6.54–57.
- 26 M. Schlick: The Future of Philosophy. Rorty, R. M. (ed.) (1967): *The Linguistic Turn*. Chicago, The University of Chicago Press. 43–53. Reprinted from *College of the Pacific Publications in Philosophy*, I. (1932), 45–62.
- 27 A historikus szemléletű újkori filozófia egyik sajátja, hogy a filozófiatörténeti zűrzavar láttán egyrészt ezt a káoszt tematizálja, másrészt próbálkozik valamilyen végső és evidens megoldással, amely igaz filozófiát garantál. Descartes (17. sz.) és Kant (18. sz.) is megállapítja, hogy a filozófia nyomorúságos állapotán változtatni kell. Eme változtatást a gondolkodó szubjektum vizsgálatában és az igazságnak a gondolkodó szubjektumban való „lehorgonyzásában” gondolták elérhetőnek.
- 28 Wittgenstein, L. (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. 7. Frankfurt, Suhrkamp. 85. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.”
- 29 Wittgenstein, L. (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Band I. Frankfurt, Suhrkamp. Magyarul: *Logikai-filozófiai értekezés*. Fordította Márkus György. Budapest, Akadémiai, 1989.
- 30 Nyíri K. (1983): *Ludwig Wittgenstein*. Budapest, Kossuth.
- 31 Stegmüller, W. (1978): *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart, Kröner. (6. Auflage.)
- 32 Schulte, J. (1989): *Wittgenstein. Eine Einführung*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- 33 A keletkezéstörténet összefoglalását lásd Nyíri K. i. m. 17–28., a mű elemzését pedig 28–36.
- 34 Nyíri K., i. m. 30.
- 35 Vö. Nyíri K., i. m. 29.
- 36 Nyíri K., i. m. 31.
- 37 Nyíri K., i. m. 12.
- 38 Stenius, E. (1960): *Wittgenstein's Tractatus*. Oxford. 23kk.
- 39 Vö. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B XIV. „Der Metaphysik [...] ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte.” (A metafizikához eddig nem volt kegyes a sors, hogy lehetősége lett volna a tudomány biztos útjára lépni.)
- 40 Kuhn, T. S. (1981): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. (= K) 133.
- 41 K. 103.
- 42 K. 106.
- 43 K. 107.
- 44 K. 107.
- 45 K. 187–193. *Postskriptum – 1969*.
- 46 Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy még a fenomenológiától látszólag távolabb levő analitikus filozófia és a fenomenológia fogalmai és módszerei közt is végeztek összehasonlító vizsgálatokat. Kiemelhetjük ebben az összefüggésben G. Küng fribourgi filozófiaprofesszor munkáit, valamint a Barry Smith és Kevin Mulligan által képviselt formális ontológiát, ahol konzekvensen történnek a kétféle módszer közti átutalások. Husserl filozófiájának az analitikus filozófiával történő összevetésé-

hez lásd például Cobb-Stevens, R. (1990): *Husserl and Analytic Philosophy*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer.

47 K. 182.

48 Feyerabend, P.: Imre Lakatos. In Lakatos, I. – Musgrave, A. (Hrsg.) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. VII. Imre Lakatos ist der „beste Wissenschaftstheoretiker der letzten 50 Jahre“.

49 Lakatos, I.: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. Lakatos, I. – Musgrave A. (Hrsg) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 91. Magyarul: Falszifikáció és a tudományos kutatási programok metodológiája. Fordította Ambrus Gergely. Budapest, Áron, 1999. 187–217. Ez a tanulmány az 1980-as évek végén íródott, és a szöveg német változatát használtam. Az idézési helyek erre vonatkoznak.

50 Uo. Konflikt, was „unsere zentralen intellektuellen Werte” betrifft.

51 Vö. Watkins, J. In Lakatos, I. – Musgrave A. (Hrsg.) (1974): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 323 k.

52 Mindkét írás megjelent az I. Lakatos és A. Musgrave által kiadott műben: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg, 1974. A továbbiakban, ha az ebben a műben megjelent Lakatos-írásokat idézem, azt így jelölöm: Lakatos 1974.

53 Lakatos 1974, 89. kk.

54 Popper (1982): *Logik der Forschung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 74. A zárójeles kiegészítések Lakatostól, Lakatos 1974, 103. „Poppers methodologischer Falsifikationismus „unterscheidet sich von den (konservativen) Konventionalisten dadurch, dass es nicht (raum-zeitlich) allgemeine, sondern (raum-zeitlich) singuläre Sätze sind, über die (er) Festsetzungen macht.”

55 Lakatos 1974, 99.

56 Az E jel jelentése itt „részthalmaza”.

57 Feyerabend, P.: Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen – ein Trostbüchlein für Spezialisten? In Lakatos I. –Musgrave A. (Hrsg.) (1974) : *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 212.

58 Lakatos, 1974, 116.

59 Cohen, R. S. – Feyerabend, P. K. – Wartofsky, M. W. (ed.) (1976): *Essays in Memory of Imre Lakatos*. Dordrecht., D. Reidel. 87–98.

60 Cohen etc., i. m. 109–143.

61 Uo. 52.

62 Lakatos 1974, 99.

63 Lakatos 1974, 175.

64 Popper, K. (1982): *Logik der Forschung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 31.

65 Popper, i. m. 24.

66 Popper, i. m. 25.

67 Kuhn, T. S. (1981): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 90.

68 Lakatos 1974, 150.

69 Lakatos 1974, 153.

70 i. m. 167.

71 i. m. 204.

72 Kuhn 1974, 313.

73 Uo. 315.

74 Kuhn 1974, 259.

75 Kuhn 1974, 259.

- 76 Kuhn 1981, 115.
- 77 Kuhn 1974, 239.
- 78 Kuhn 1974, 319.
- 79 Kuhn 1974, 317.
- 80 Kuhn 1974, 318.
- 81 Lakatos 1974, 134.
- 82 Uo.
- 83 A történelem episztemológiájához lásd a Boros J.: Ész és történelem. Feljegyzések a történelem episztemológiájához című fejezetet a Boros J. (2009): *A megismerés talánya. Tudat, kommunikáció, történelem* című kötetben. Budapest, Áron. 306–354.
- 84 Az igazság a filozófiatörténet – ennél fogva a gondolkodástörténet – egyik vezérlő eszméje, keresése pedig egyik fő projektuma. A filozófusok nem kerülhetik meg, hogy ne szembesüljenek az igazság fogalmával, megtalálhatóságának problémájával. A kérdésnek hatalmas irodalma van, valójában az egész filozófiatörténet az igazságkeresés szakirodalmaként is fölfogható. Az igazságkeresés paradoxonához lásd például könyvemet: Boros J. (1998): *Pragmatikus filozófia*. Pécs, Jelenkor. 37–48.
- 85 Hübner, Kurt (1978, 1986 [3. kiad.]): *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg – München, Karl Alber.
- 86 A „numinózum” fogalmához vö. Otto, R. (1936): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München.
- 87 Hübner, i. m. „Wenn wir die und die Sätze haben – die nichts über die Natur aussagen –, dann folgen empirisch die und die anderen Sätze – die gleichfalls nichts über die Natur aussagen. Nur in diesen metatheoretischen Wenn-Dann-Beziehungen zeigen sich empirische Tatsachen; nicht aber stellt der Inhalt der Sätze der Theorie selbst einen empirischen Sachverhalt in irgendeiner Weise dar: *Nicht in der Theorie, sondern erst in der Metatheorie erscheint die Realität.*”
- 88 Vö. T. Kuhn választát Lakatos kritikájára: Lakatos, I. – Musgrave, A. (ed.) (1975): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig, Vieweg. 313. kk.
- 89 Vö. Duhem, P. (1914) : *La Théorie Physique,- Son Objet, Sa Structure*. Paris. Hübner az angol kiadást idézi: *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton, 1954. 268. Idézi Hübner, 74. k.
- 90 Hübner 76. k.
- 91 Hübner 79.
- 92 Vö. Hübner 86. k.
- 93 Hübner 88.
- 94 Hübner, 396. „...die mythische Sichtweise ist eine Alternative zur Wissenschaft”.
- 95 Cassirer, E. (1953): *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt. Idézi Hübner, 397.
- 96 Hübner hivatkozása, 398. *Az államban (377d–e)* Platón hazugsággal vádolja a költőket: „Mert ők (Hésziodosz, Homérosz és a többi költő – kiegészítés: B. J.) mind hazug meséket szerkesztettek, s ezeket mondták és mondják el az embereknek.” (*Platón összes művei*. Ford. Szabó Miklós. II. Budapest, Európa, 1984. 131.)
- 97 Hübner, uo. „Im Numinosen der Religion, wenn auch als Gegenstand zunehmender Verlegenheit, und im mythologischen Inhalt der Kunst, wenn auch ohne eigentliche Wirklichkeitsbedeutung, lebte Mythisches in einer durch den »Logos«, durch die Wissenschaft gebrochenen Weise fort.” Claude Lévi-Strauss főként a dél-amerikai mítoszokkal foglalkozott. Hübner szerint strukturálisan azon mítoszok is homológok a görög mítoszokkal, amelyekhez kapcsolódva kifejti gondolatait.
- 98 Hübner, 399. „Worin besteht diese mythische Form der Welt- und Wirklichkeitserfahrung und wie unterscheidet sie sich von derjenigen der Wissenschaft?”
- 99 Hübner, 401. Hasonló megállapításokat tesz C. Lévi-Strauss is.
- 100 Hübner, 402. „Es sind elementare Mächte, welche die menschliche Wirklichkeit konstituieren, und ihre kausale Wirksamkeit wird als Ausdruck ihres Wesens begriffen.”

- 101 Hübner, 403.
- 102 Hübner, 404.
- 103 Hübner, 405.
- 104 Hübner, uo.
- 105 Hübner, 406. k.
- 106 A szöveg eredeti megjelenése: Die „fuzzy” Wissenschaftstheorie von Richard Rorty. In Schumacher, B., Castro, E. (ed.) (1996): *Penser l'homme et la science – Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse. 109–129. Az eredeti német tanulmány szövegét némileg módosítottam.
- 107 Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- 108 Heidegger, M. (1977): Die Zeit des Weltbildes (1938). *Holzwege*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 75–114.
- 109 Rorty, R.: Trotsky and the Wild Orchids. *Wild Orchids and Trotsky – Message from American Universities*. Mark Edmundson (ed.) (1993): New York, Viking. 140–153.
- 110 Rorty, R. (1993): Philosophy and the Future. H. J. Saatkamp (1995, ed.): *Rorty and Pragmatism*. Vanderbilt University Press. 197–207. „Hilary Putnam seems to me right in saying that much analytic philosophy has degenerated into quarrels between philosophy professors’ differing ‘intuitions’ – intuitions about questions which are, as Putnam says, ‘far from having either practical or spiritual significance’. The desire to harmonize pre-existent intuitions has replaced the task of asking whether the vocabulary in which these intuitions are stated is a useful one. This refusal reinforces the conviction that philosophical problems are eternal, and thereby suited to be studied by a discipline which works independently of social and cultural change. Such a refusal, and such a conviction, were characteristic of the period in the history of philosophy which we now refer to as ‘decadent scholasticism’. Whenever philosophers begin to pride themselves on the autonomy of their discipline, the danger of such scholasticism recurs.”
- 111 Rorty, R. (1991): *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 2. „Philosophers in the English-speaking world seem fated to end the century discussing the same topic – realism – which they were discussing in 1900. In that year, the opposite of realism was still idealism. But by now language has replaced mind as that which, supposedly, stands over and against ‘reality’. So discussion has shifted from whether material reality is ‘mind-dependent’ to questions about which sorts of true statements, if any, stand in representational relations to nonlinguistic items. Discussion of realism now revolves around whether only the statements of physics can correspond to ‘facts of the matter’ or whether those of mathematics and ethics might also.”
- 112 McCarthy, T. (1991): *Ideals and Illusions*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press. 12. „In the decades following World War II, the predominant influence on American philosophy came from the formal and physical sciences. There have since been more or less intimate relations with linguistics and, presently, a torrid love affair with neuroscience. [...] The end result of this [...] was the very peculiar spectacle of mainstream Anglo-American philosophy flowing along for years with virtually no influx from the human sciences. [...] Since philosophy itself is a form of reflection on human thought and action, it might naturally be assumed to have an especially close relation to sciences that have developed other reflective approaches to the same domain.”
- 113 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 35. „Worries about ‘cognitive status’ and ‘objectivity’ are characteristic of a secularized culture in which the scientist replaces the priest. The scientist is now seen as the person who keeps humanity in touch with something beyond itself.”
- 114 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 8. „...the desire to stand in suitably humble relations to nonhuman realities into a desire for free and open encounters between human beings, encounters culminating either in intersubjective agreement or in reciprocal tolerance”.
- 115 Between the New Left and Judaism, Hilary Putnam. In Borradori, G. (1994): *The American Philosopher*. Chicago, The University Press of Chicago. 69. „The analytic movement started out as an anti-metaphysical movement, but today, it is fair to say that it is the most metaphysical movement of all. The proof is that the masters of analytic philosophy keep speaking about ‘intuition’.”

- 116 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 46. „...just as Plato was content to leave the world of appearances to the philodoxers, so many of the logical empiricists were, implicitly or explicitly, content to leave the rest of culture to itself”.
- 117 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 34. „...there is nothing wrong with science, there is only something wrong with the attempt to divinize it, the attempt characteristic of realistic philosophy”.
- 118 Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press. XIV. „Carnap’s original dissolution of standard textbook problems was ‘therapeutic’.”
- 119 Vö. Rorty, R (1989): *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press. 5. fejezet.
- 120 Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. 5–6. „...therapeutic rather than constructive, edifying rather than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program”.
- 121 Between the New left and Judaism, Hilary Putnam. 68–69. „...philosophy behaves like a neurotic individual. And you get all the typical symptoms of neurosis: fantasy and compulsion, repetition, and, finally, the return of the repressed.”
- 122 Rorty, R. (1991): *Objectivism, relativism, and truth*. Cambridge, Cambridge University Press. 128. „...pragmatism offers no ‘theory of truth’. All it gives us is an explanation of why, in this area, less is more – of why therapy is better than system-building.”
- 123 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 53. „...any ‘inferential principle’ which is ‘central to scientific explanation’ is going to turn out to be central to practically every other area of culture”.
- 124 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 36. „...we first have to find a new way of describing the natural sciences. It is not a question of debunking or downgrading the natural scientist, but simply of ceasing to see him as a priest. We need to stop thinking of science as the place where the human mind confronts the world, and of the scientist as exhibiting proper humility in the face of superhuman forces.”
- 125 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 36. „We need a way of explaining why scientists are, and deserve to be, moral exemplars which does not depend on a distinction between objective fact and something softer, squishier, and more dubious. [...] To get such a way of thinking, *we can start by distinguishing two senses of the term ‘rationality’*. In one sense, the one I have already discussed, to be rational is to be methodical: that is, to have criteria for success laid down in advance.” (Dölt betű hozzáadvá, B. J.)
- 126 Hall, D. L. (1994): *Richard Rorty*. Albany, The State University of New York Press. 215. „If one says with Rorty that the distinction between the rational and the nonrational approximates the distinction between inference and imagination, then it is easily seen that ‘rational’ and ‘scientific’ become broadly synonymous. One might go farther, then, and show that ‘scientific’ and ‘methodological’ approximate one another as well.”
- 127 Rorty, R.: *Objectivity, relativism and truth*. 37. „...avoid the idea that there is some special virtue in knowing in advance what criteria [...] [we] are going to satisfy, in having standards by which to measure progress”.
- 128 Rorty, R.: *Objectivity, relativism and truth*. 43–44. „Imagine [...] that a few years from now you open your copy of the *New York Times* and read that the philosophers, in convention assembled, have unanimously agreed that values are objective, science rational, truth a matter of correspondence to reality, and so on. Recent breakthroughs in semantics and meta-ethics, the report goes on, have caused the last remaining noncognitivists in ethics to recant. Similar breakthroughs in philosophy of science have led Kuhn formally to abjure his claim that there is no theory-independent way to reconstruct statements about what is ‘really there’. All the new fuzzies have repudiated all their former views. By way of making amends for the intellectual confusion which the philosophical profession has recently caused, the philosophers have adopted a short crisp set of standards of rationality and morality. Next year the convention is expected to adopt the report of the committee charged with formulating a standard of aesthetic taste. [...] Surely the public reaction to this would not be ‘Saved!’ but rather ‘Who on earth do these philosophers think they are?’ “
- 129 Rorty, R.: *Objectivity, relativism and truth*. 44. „...the term ‘science’, and thus the oppositions between the humanities, the arts and the sciences, might gradually fade away. [...] We might feel no more need for a term which groups together paleontology, physics, anthropology, and psychology than we do for

one which groups together engineering, law, social work, and medicine. The people now called 'scientists' would no longer think of themselves as a member of a quasi-priestly order, nor would the public think of themselves as in the care of such an order."

- 130 Rorty, R.: *Objectivity, relativism and truth*. 38. "...it is an attempt to blur just those distinctions between the objective and the subjective and between fact and value which the critical conception of rationality has developed. We fuzzies would like to substitute the idea of 'unforced agreement' for that of 'objectivity'."
- 131 Rorty, R. (1993. május 24.): *Universality and Truth*. Manuscript. 2. "...what philosophers have described as the universal desire for truth is better described as the universal desire for justification".
- 132 Rorty, R. (1994): *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor.
- 133 Rorty, R.: *Universality and Truth*. 2. "...impossible, indefinable, sublime objects of desire".
- 134 Rorty, R.: *Universality and Truth*. 3. "The only difference between truth and justification [...] is, as far as I can see, the difference between old audiences and new audiences. So I take the appropriate pragmatist attitude toward truth to be: it is no more necessary to have a philosophical theory about the nature of truth, or the meaning of the word 'true', than it is to have one about the nature of danger or the meaning of the word 'danger'."
- 135 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 22–23. "...see the gap between truth and justification [...] as the gap between the actual good and the possible better".
- 136 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 26. "Putnam's own Quinean picture of inquiry [...] [is] the continual reweaving of a web of beliefs rather than as the application of criteria to cases."
- 137 Rorty, R. (1990): "Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry*, 16. 633–643., 634–635. "If we take care of political and cultural freedom, truth and rationality will take care of themselves." "...leaving people alone to dream and think and live as they please, so long as they do not hurt other people".
- 138 McCarthy, Th. (1991): *Ideals and Illusions*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press. 38. "...the history of liberalism, in practice and in theory, has taught us that there is more to the idea of freedom than merely negative liberties".
- 139 Vö. példál Gross, P. R. (1994): *Higher superstition*. Charlottesville, University of Virginia Press.
- 140 Rorty, R. (1993): *Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View*. *Hypatia*, vol. 8. no. 2. Spring. "Most intellectuals would like to find ways of joining in the struggle of the weak against the strong." To make a better society, where there is less oppression, where there is more respect of humanity Rorty proposes that we think along Kuhnian lines and criticize the given conditions through the proposition of new practices and new ideas. (This is Rorty's general strategy of philosophical criticism.) "...the most efficient way to expose or demystify an existing practice would seem to be to suggest an alternative practice, rather than criticizing the current one".
- 141 Uchitelle, L. (1994. november 20.) The Rise of the Losing Class. *The New York Times*, Section 4., 1–5. A cikk az akkori munkaügyi miniszterre, Robert B. Reichre utal: "the anxious class [...] consisting of millions of Americans who no longer can count on having their jobs next year, or next month, and whose wages have stagnated or lost ground to inflation. [...] public opinion polls show that while Americans are increasingly angry about their economic insecurity, neither business nor the forces that make companies so hard on workers are the targets of this anger. It is directed instead at government, immigrants and the poor, among others."
- 142 Goldfarb, Jeffrey C. (1991): *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*. Chicago, The University of Chicago Press.
- 143 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. I. and IX. "...a form of legitimization through disbelief" which has "overwhelmed American politics, journalism, and social science".
- 144 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 10., 6. "...political manipulation and its cynicism are as American as apple pie" and people "have a cynical president, elected in a cynical campaign, reported by a cynical press, to a cynical society". (Az elnök itt idősebb George Bush.)
- 145 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 28. "There is no education in Lamb's life, no way he can make use of his apparent goodwill for self-improvement, surrounded as he is by schools without learning,

courts without justice, journalism without the pursuit of truth, churches without morality, and politicians who operate without the common good or collective interests in mind.”

- 146 Vö. Powers, W. F. (1995. március 14.): The Truth About Cynics And the Press. *The Washington Post*, E 7. Powers utal két filmre, az 1931-es *The Front Page*-re és az 1940-es *His Girl Friday*?-ra azzal kapcsolatban, hogy a mai újságírók nem cinikusabbak fél évszázaddal korábbi kollégáiknál, viszont sokkal inkább professzionálisak.
- 147 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 20. „...distance between ideals and realities discourages rather than encourages efforts to enact change or reassert fundamental principles. The distance between ideals and realities stands as proof that forces behind the scenes control the human order, and that there is little or nothing ordinary mortals can do about it.”
- 148 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 17. „...institutional democratic culture and system”.
- 149 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 11. „...active constitution of democratic values is readily observable in our history and in contemporary social, political, and cultural life... Such constituted values provide a most substantial alternative to the prevailing cynicism.”
- 150 Goldfarb, J. C.: *The Cynical Society*. 11. „...irony and self-limitation”.
- 151 Rorty, R.: Trotsky and the Wild Orchids, 141. „...embodying everything that is wrong with the rich post-Enlightenment West”; „a good example of the best kind of society so far invented. (A szerző hozzáfűzése.)
- 152 WASP: *white, anglo-saxon protestant* – fehér, angolszász, protestáns. Az Amerikai Egyesült Államokat létrehozó és azt az elmúlt kétszáz évben vezető emberek etnikai, kulturális és vallási megjelölése.
- 153 Rorty, R. (1994. október 20.): A Leg-Up for Oliver North, Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America’s Future, by Richard Bernstein. *London Review of Books*, Volume 16., Number 20., 13–15.
- 154 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 39. „...concreteness and detail to the idea of ‘unforced agreement’.”
- 155 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 43. „...quest for truth and goodness [...] quest for that kind of community”.
- 156 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 45. A democratic community „would serve no higher end than its own preservation and self-improvement, the preservation and enhancement of civilization. It would identify rationality with that effort, rather than with the desire for objectivity. So it would feel no need for a foundation more solid than reciprocal loyalty.”
- 157 Rorty, R.: Americanism and Pragmatism. Manuscript. 5. „If there is anything distinctive about pragmatism it is that it substitutes the notion of an ideal future community for the notions of ‘reality’, ‘reason’ and ‘nature’. As I read Dewey, this substitution is central to his suggestion that democracy is a new metaphysic of man’s relation to nature.”
- 158 Rorty, R.: Trotsky and the Wild Orchids. Manuscript. 145.
- 159 Schnabel, U. (2009. 05. 14.) : Die Demokratie der Neuronen. *Die Zeit*, Nr. 21. <http://www.zeit.de/2009/21/PD-Markram>. Die Regeln in diesem ganz speziellen Organ kann Markram in faszinierenden Metaphern beschreiben. Im Gehirn sieht er zum Beispiel eine „ideale Demokratie” verwirklicht: „Jede Nervenzelle ist einzigartig, und ein und dasselbe Signal wird von tausend Nervenzellen auf tausend unterschiedliche Arten verarbeitet. Doch zugleich respektieren sich die Neuronen vollständig und gleichen permanent ihre Interpretationen miteinander ab – ganz anders als eine menschliche Gesellschaft, in der einer sagt, er habe recht und alle anderen unrecht.” Zugleich sei das Gehirn aber auch die „totale Autokratie”: Denn Entscheidungsprozesse werden meist von einzelnen Neuronen (oder Neuronengruppen) eingeleitet, deren Impulse sich kaskadenartig im Gehirn verbreiten. „Der Unterschied zur Gesellschaft ist, dass im Gehirn der König in jeder Millisekunde wechselt.” Denn nur wer gerade über die meiste Information verfügt, hat Entscheidungsgewalt; doch schon im nächsten Moment wird der Neuronenkönig zum „Straßenkehrer”, und andere Nervenzellen geben die Richtung vor.
- 160 Vö. Derrida, J. (1967): La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil. 409–428. Davis, R. C. – Schleifer, R. (1989): *Contemporary Literary Criticism*. New York – London, Longman. 230–231.

- 161 Derrida *írás-fordulata*. Fordította Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1994. 84–85. Derrida, J. (1967): La structure, le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil. 409. „Il serait facile de montrer que le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de l'*epistémè*, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales, et qu'ils plongent leurs racines dans le sol du langage ordinaire, au fond duquel l'*epistémè* va les recueillir pour les amener à soi dans un déplacement métaphorique. Néanmoins, jusqu'à l'événement que je voudrais repérer, la structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'oeuvre, s'est toujours trouvée neutralisée, réduite: par un geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe. Ce centre avait pour fonction non seulement d'orienter et d'équilibrer, d'organiser la structure – on ne peut en effet penser une structure inorganisée – mais de faire surtout que le principe d'organisation de la structure limite ce que nous pourrions appeler le *jeu* de la structure.”
- 162 Derrida *írás-fordulata*. Fordította: Orbán J. 84–85.
- 163 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 39. „...that there is an intellectual virtue called 'rationality' over and above ... moral virtues”.
- 164 Boros J. (1992): Disszenzus, beszédaktusok, szolidaritás. *Jelenkor*. 840–853.
- 165 Lásd Derrida előadásait az École des Hautes Etudes en Sciences Sociales-ban, magyarul : Ki az anya? Születés, természet, nemzet. *Jelenkor*, 1994/2. Francia cím (nem publikált): Qui est la mère? Naissance, nature, nation. A szöveget Derrida Pécssett is bemutatta 1993 novemberében.
- 166 Putnam, H. (1981): *Reason, Truth, and History*. Cambridge, Cambridge University Press. Utolsó fejezet.
- 167 Vö. Caputo, J. D. (1994): *Against Ethics*. Bloomington, Indiana University Press. 49.
- 168 Nehamas, A. (1985): *Nietzsche, Life and Literature*. Cambridge MA, Harvard University Press. 52–53. Nietzsche „accepts and praises truth construed as what is useful and valuable to the human species. [...] Truth, conceived traditionally, involves the idea that it is independent of background, interests, or values. Nietzsche often seems to deny that this idea is sensible”.
- 169 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 61. It „is tempting – though, on a pragmatist view, illusory – to think that the prevalence of such virtues among scientists has something to do with the nature of their subject or of their procedures.”
- 170 Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth*. 62. „...there is no *deep* explanation of why the same people who are good at providing us with technology also serve as good examples of certain moral virtues”.
- 171 Rorty: *Objectivity, relativism, and truth*. 39. „Model of human solidarity” .
- 172 Caputo (1993): *Against Ethics*. Bloomington, Indiana University Press. 48. A banker, „who cannot afford to get sentimental, because that could cost him a lot of money”.
- 173 N. Wade (1994. november 27.): Star-Spangled Scandal. *The New York Times Magazine*, 38–40., 40. „Little did Popper understand the psychology of scientists. People who have spent a lifetime constructing and defending a theory don't give it up because of a few mere counterexamples or contradictions.”
- 174 Zizek, S. (1993 [fifth printing original 1991]): *Looking Awry*. Cambridge, The MIT Press. 159. „The real impasse runs in the opposite direction: the very social law that, as a kind of neutral set of rules, should limit our aesthetic self-creation and deprive us of a part of our enjoyment on behalf of solidarity, is always already penetrated by an obscene, 'pathological' surplus enjoyment. The point is thus not that the split public/private is not possible, but that it is possible only on condition that the very domain of the public law is 'smeared' by an obscene dimension of 'private' enjoyment: public law draws the 'energy' for the pressure it exerts on the subject from the very enjoyment of which it deprives him by acting as an agency of prohibition. In psychoanalytic theory, such an obscene law has a precise name: the *superego*.”
- 175 Az 1998 áprilisában elhunyt Jean-François Lyotard. A kortárs francia filozófia kiemelkedő egyénisége 1924-ben született Versailles-ban. Algériában, majd a Sorbonne-on, a Nanterre-i és a Vincenne-i Egyetemen tanít. Habilitációja után professzorként a Paris VIII Egyetemre kerül. 1979-es műve, *La condition postmoderne* nemzetközi elismerést hozott számára. 1987-es nyugdíjazása után számos külföldi egyetemen vállalt vendégtanári állást.

- 176 J.-F. Lyotard (1984): *Le Tombeau de l'intellectuel*. Paris, Galilée. 61. cit. Rorty: Cosmopolitanism without emancipation. In *Objectivity, relativism, and truth*. 215. Magyarul: Kozmopolitizmus emancipáció nélkül. Ford. Bujalos István. In *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég, 1993. 277.
- 177 J.-F. Lyotard (1973): *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris. (10–18, 754), 12. Idézi Ch. Bürger: Moderne als Postmoderne: Jean-François Lyotard In Ch. – P. Bürger (Hg.) (1987): *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*. Frankfurt, Suhrkamp. 123. „Vernunft und Macht, das ist ein und dasselbe.” (Ebben és a következő bekezdésben Ch. Bürger írására támaszkodom.)
- 178 Ch. Bürger, i. m. 122. „Das Schreiben Jean-François Lyotards [...] lebt von der Erinnerung an den Mai 1968, wo Theorie und Aktion eins waren.”
- 179 J.-F. Lyotard, i. m. 6. (Idézi Ch. Bürger, 122.)
- 180 J.-F. Lyotard, i. m. 14. k. (Idézi Ch. Bürger, 123–124.)
- 181 Rorty, R. (1991): *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge, Cambridge University Press. 191–192. „Rawls puts democratic politics first, and philosophy second. He retains the Socratic commitment to free exchange of views without the Platonic commitment to the possibility of universal agreement. [...] He is content that it should lead to whatever intersubjective reflective equilibrium may be obtainable, given the contingent make-up of the subjects in question. Truth, viewed in the Platonic way, as the grasp of what Rawls calls 'an order antecedent to and given to us', is simply not relevant to democratic politics. So philosophy, as the explanation of the relation between such an order and human nature, is not relevant either. When the two come into conflict, democracy takes precedence over philosophy.”
- 182 Putnam, H. (1981): *Reason, Truth and History*. New York, Cambridge University Press. 216., cit. Rorty, op. cit. 202.
- 183 Vö. Rorty, op. cit. 205.
- 184 Rorty, op. cit. 206.
- 185 Rorty, op. cit. 210.
- 186 Rorty, op. cit. 212.
- 187 Rorty, op. cit. 212.
- 188 Walzer, M. (1994): *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame – London, University of Notre Dame Press.
- 189 M. Walzer, op. cit. x.
- 190 Walzer, op. cit. 6.
- 191 Walzer, op. cit. 8.
- 192 Walzer, op. cit. 15.
- 193 A szöveget Orbán Jolánval közösen írtuk.
- 194 Sokal, A. – Bricmont, J. (1996): Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity. *Social Text*, 46/47., 217–252. Vö. Sokal, A. és – Bricmont, J. (2000): *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségek visszaélése a tudománnyal*. Fordította Kutrovázt Gábor. Budapest, Typotex.
- 195 Otfried Höffe *A haszontalan hasznáról tanulmányának margójára. Magyar Tudomány*, 2007/3., 342–353.
- 196 Bret Easton Ellis: *Amerikai Psycho*. Ezek egy regénybeli, huszonhét éves New York-i tőzsdeközgazdász szavai, aki a *Harvard Business Schoolon* végzett. Az idézet így folytatódik: „Egyetlenegy valami volt, ami még izgatott, mégpedig magától értetődően az, hogy mennyi pénzt keres Tim Price, ami viszont annyira magától értetődő volt, hogy ez meg azért untatott. Nem élt bennem semmi más világgal, hiszen meghatározható érzelem a pénzsóvárgáson és legfeljebb még az undoron kívül. Rendelkeztem az emberi lények minden jellemvonásával – hús, vér, bőr, haj –, elszemélytelenedésem azonban annyira előrehaladt már, oly mélyen belém hatolt, hogy a normális embereknek azt a képességét, hogy együtt érezzenek a másikkal, immár teljesen elveszítettem annak a lassan ható, tudatos folyamatnak a következtében, mellyel kitöröltem magamból. Most már csak imitáltam a normális valóságot, otromba mását nyújtva csupán egy emberi lénynek, miközben elmémnek már csak egy eldugott, homályos zuga

működött. Valami rettenetes volt történőben, én azonban képtelen voltam rájönni, hogy miért – és megnevezni sem tudtam, hogy micsoda” (400.).

- 197 Az idézet folytatása: „Itt is – mint egyebütt – először fel kell sorakoztatnunk a közismert véleményeket; aztán végigvizsgálva a vitás pontokat – lehetőleg valamennyi általánosan elfogadott tételt, ami csak ezekre a lelkiállapotokra vonatkozik, sorra be kell bizonyítanunk; ha pedig ez nem lehetséges, legalábbis a legnagyobb részüket és a legfontosabbakat; mert csak akkor mondhatjuk majd el, hogy a bizonyítás alapos volt, ha a nehézségek mind megoldódnak, s végeredményül megmarad az, ami aztán mindenki véleményének megfelel” (1145a–b., 214.).
- 198 Brandom, R. B. (2000): *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, MA, Harvard University Press. 3.
- 199 Brandom, i. m. 1.
- 200 Brandom, R. (1994): *Making it Explicit*. Cambridge, MA.
- 201 A jelentés fogalmának értelmezhetetlensége és a fogalom felszámolása nyomon követhető Stephen Schiffer (NYU) műveiben: *Meaning* (Schiffer 1972), *Remnants of Meaning* (Schiffer 1987) és *The Things We Mean* (Schiffer 2003).
- 202 „A referencia [...] kiesik. Nem játszik lényeges szerepet a nyelv és a valóság kapcsolatának magyarázatában” (Davidson 1984, 215–225., 225.). Vö. Donald Davidson (1917–2003): <http://www.enc.hu/1enciklopedia/fogalmi/filoz/Davidson.htm>
- 203 Habermas, J. (1998) : *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt, Suhrkamp. 152.
- 204 Rorty, R. (1998): A filozófia és a jövő. *Megismerés helyett remény*. Pécs, Jelenkor. 111–122., 121–122.
- 205 Lásd e kötet Függelékét.
- 206 *The Atlantic Monthly*, 1869, 203.
- 207 Vö. Höffe, O. (2001, zsebkönyvként 2005): *Kleine Geschichte der Philosophie*. München.

