

FEHÉR M. ISTVÁN

Tudomány – filozófia – társadalom Racionális-e a tudomány?

I. A RACIONALITÁS KONTEXTUALIZÁLÁSÁNAK LEHETŐSÉGEI:
RACIONALITÁS, TUDOMÁNY, FILOZÓFIA

„Hajlamosak vagyunk azt gondolni – hangzik a *Magyar Filozófiai Szemle* 2020/1. száma tematikus blokkjának felhívásában –, hogy a tudomány a tiszta racionalitás terméke, ezért független a történeti, kulturális és társadalmi meghatározottságoktól. A 19. század, elsősorban a marxi tudásszociológia kezdetei, de még inkább Max Weber nagy hatású elemzései óta azonban tudjuk, hogy a tudomány maga is egy a társadalmi jelenségek közül. Ennek következtében vizsgálható a politikai elvárások, a hosszú és rövid távú társadalmi hasznosság, a kulturális meggyőződések, az oktatáspolitikai, az egyetemi oktatás struktúrája, a laboratóriumok technikai működése, de még az akadémiai élettel járó publikációs kényszer és publikációs szokások felől is. A tudomány reflexívvé válását mutatja a tudományszociológia.”

A „tiszta racionalitás terméke”, szembeállítva „politikai elvárásokkal”, „kulturális meggyőződésekkel” és hasonlókkal, igen markáns különbségtételt jelez: arra utal, hogy a „tiszta racionalitás terméke” önmagáról nem tud racionálisan számot adni, önmaga nem racionális. Ebben az összefüggésben joggal beszélt Karl Popper saját – „kritikátlan” racionalizmussal szembeállított – „kritikai racionalizmusáról”, nem utolsósorban észhitről, pontosabban „irracionális észhitről” (*irrational faith in reason*).¹

¹ Lásd: „Sem logikai argumentum, sem tapasztalat nem hozhatja létre a racionalista attitűdöt; ugyanis az csak azokra fog hatni, akik készek argumentumokat és tapasztalatokat fontolóra venni, és akik ezért már magukévá tették ezt az attitűdöt. Tehát a racionalista attitűdöt először magunkévá kell tennünk ahhoz, hogy bármely argumentum vagy tapasztalat hathasson ránk, ezért maga nem alapozható argumentumra vagy tapasztalatra [...] Ez azonban azt jelenti, hogy az, aki elfogadja a racionalista attitűdöt, azért tesz így, mert – tudatosan vagy tudattalanul – már elfogadott valamilyen javaslatot vagy döntést vagy hitet vagy viselkedést; s ez az elfogadás nevezhető »irracionálisnak«. Ezt az elfogadást, akár kísérleti jellegű, akár valamifajta megállapodott habitushoz vezet, az észbe vetett irracionális hitként írhatjuk le.” („But neither logical argument nor experience can establish the rationalist attitude; for only those who are ready to consider argument or experience, and who have therefore adopted this attitude, will be impressed by them. That is to say, a rationalist attitude must be first adopted if any argument or experience is to be effective, and it cannot therefore be based upon argument or experience [...] But this means that whoever adopts the rationalist attitude

„A racionalizmus önmegalapozása logikai okokból lehetetlen”, ezért Popper döntésnek nevezi a racionalista beállítottság vállalását, és ez a döntés [...] logikailag előtte áll minden racionális érvelésnek [...]” – összegezte Popper nézeteit Hans Albert, a múlt század hatvanas éveiben lezajlott nagyhatású ún. pozitívizmus-vita Popper mellett másik, önmagát „kritikai racionalistaként” meghatározó résztvevője (Albert 1976a. 410–411). Ugyancsak ő jegyzi meg másutt: „Minthogy érvek bármely típusának elfogadása előfeltételezi a racionalista beállítottságot, ez maga érvekkel nem alapozható meg” (Albert 1976b. 485). A frankfurti iskola képviselőinél, bármennyire tagadják is, „álcázott decízióról” van szó: a vitapartnerrel szembeni különbség éppen abban áll, hogy míg ők elismerik, tehát vállalják az „észhit” melletti döntést, addig a vitapartner az elsődleges etikai mozzanatot nem ismeri be, vagy éppenséggel „megismerésként” akarja elkendőzni. (Lásd Albert 1976a. 376; némileg bővebben lásd Fehér M. 1980.)

Jelen dolgozatban a tudományfogalom pluralitásáról szeretnék néhány gondolatot kifejteni, közelebbről pedig arról, hogy nem igazán tudjuk – más szóval bizonytalanok vagyunk abban –, miről is predikáljuk a „tisztá racionalitást” (egy valamiről vagy több valamiről?), avagy hogy többfajta „tisztá racionalitás” is van.

Hogyan értjük azt, ami a tiszta racionalitás forrása? Vajon maga is racionális? Mit jelent a „racionalitás”? Ha azt mondjuk, a racionalitás észszerűséget (*reasonableness*) jelent, utóbbi meg józan gondolkodást, felmerül az ész fogalmára való rákérdezés szükségessége, s aligha kerülhető meg a kanti észfogalom tematizálása.

Az eddigi megfontolásainkkal azonban hallgatólagosan is történeti–filozófia-történeti optikát teszünk magunkévá – valami olyat, amelytől a tiszta racionalitás hívei idegenkednek, és pedig nem véletlenül, hiszen a normatív, történetfeletti nézőpont lehetőségét látszik megkérdőjelezni. Ám ha a racionalitás fogalmát – keletkezését, jelentését, jelentésének változásait – filozófiai vizsgálódás tárgyává kell tennünk, akkor mérlegelnünk kell a lehetséges tematizálási módokat, alternatívákat – azt, hogy több is van belőlük –, s ezzel máris a pluralizmus talajára helyezkedtünk. (A tudomány filozófiai kontextualizálásának pluralizmusára utal egyébként e tematikus szám felhívása is.) Úgy tűnik, egy történelemfeletti racionalitásfogalom vagy bármely egyéb fogalom egy-értelműsége (azaz jelentésének egysége és változatlansága) csupán azzal biztosítható, ha az alternatív tematizálási lehetőségekről, a választott tematizálási alternatívákról tudomást sem veszünk, avagy a választott alternatívát – dogmatikusan, nem ritkán „álcázva” – egyszerűen alternatívátlanként állítjuk be.

A Gadamer és mások által szorgalmazott fogalomtörténeti elemzés – mely, mint történeti elemzés kétséggel viszonyul mindenhez, ami (állítólag) törté-

does so because he has adopted, consciously or unconsciously, some proposal, or decision, or belief, or behaviour; an adoption which may be called 'irrational'. Whether this adoption is tentative or leads to a settled habit, we may describe it as an irrational *faith in reason*.” (Popper 1952. 2. köt. 230 sk. Kritikai–kritikátlan megkülönböztetésről lásd uo. 2. köt. 230 skk.)

netfeletti – a történetfelettit abban a formában képes ugyan befogadni, hogy mindennek, ami történetfeletti, történeti eredete, történeti alakulása, történeti változásai vannak, ezek pedig többé-kevésbé kontingensek. (Ez ahhoz a paradoxonhoz vezet, mely szerint aki meg akarja tartani a történelemfelettséget, annak éppenséggel azt a – véges, történeti – kort kell tanulmányoznia s mércéit önmaga mércéivé tennie, amelynek egyik fő jellemzője a történetiségtől való szabadulás vágya; Heideggerrel fogalmazva: nem a végtelenből származik a véges, hanem a végesből a végtelen, s nem fordítva.) Ha mondjuk a felvilágosodásról azt szokás mondani, hogy történetietlen, akkor ennek meghatározott *történeti* okai vannak, aminek utána lehet – s talán *kell* is – járni. Ezen okok azonban a normatív nézőpont számára általában nem egyebek, mint úgymond történeti „érdekességek”, melyek a normatív, azaz a történelemfeletti érvényességre nincsenek különösebb hatással. Eszerint ha egy dolog lényegét meg akarjuk állapítani, történeti keletkezésétől és alakulásától nyugodtan el lehet tekinteni.

A racionalitás önmeghatározása tartalmazza nem utolsósorban önmaga bizonyos mértékű feldicsérését. Ezt igazolják a racionalitásnak a Collins szótár által felsorolt szinonimái is, melyekben egymás mellé kerül 'logical' és 'enlightened'. Aki a logika perspektíváját nem fogadja el, avagy valamilyen értelemben korlátozni akarja, eszerint „nem felvilágosodott” (ami annyit tesz: előítéletes, elfogult, alacsonyabb rendű). Ezért a kritikai racionalisták az észben – a történelemfeletti észben – ha nem is bizonyosak (ez volna az általuk elutasított „kritikátlan racionalizmus”) – de mindenesetre „*hisznek*”, s a több évtizeddel korábbi megállapítás vélhetően a lényegét tekintve ma is megállja a helyét: „A kritikai racionalisták mindenfajta történelemfilozófiát elvető álláspontja [...] fontos sarkköve gondolati beállítottságuknak” (Fehér M. 1980. 719).

A „racionálisnak” a „történetitől” való éles elválasztása a felvilágosodás terméke, s megtalálható még Kantnál is. Metafizikai előadásain az ismereteket Kant a következőképpen osztályozta: „Formájukat tekintve az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket *ex datis* (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket *ex principiis* (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk” (Kant 1974b. 128). Nem is annyira az észismeretnek, a racionálisnak a történelem fölé emelése (mondhatni történetietlenné tétele, a történeti dimenziótól való megfosztása), mint inkább a történeti ismeretek ezzel együtt járó, ezzel párhuzamos leértékelése az, ami itt szemet szúr, s kritikai megjegyzést érdemel. Gadamernek bizonyosan igaza van abban, hogy a felvilágosodás ész és történelem éles dualizmusából, ellentétéből indult ki, ahol is az ész történetietlenség, a történelmet pedig a tudománytalanság jellemzi. Holott – így Gadamer – a kettő (ész és történelem) talán mégsem olyan idegen egymástól.² Történelem és tudomány mindenesetre a felvilágosodás perspektí-

² Lásd pl. Gadamer 1984. 198 skk., különösen 201: „Én azonban úgy látom, hogy hagyomány és ész között egyáltalán nincs ilyen feltétlen ellentét.”

vájában élesen szemben áll egymással. A történelemnek a tudomány birodalmából való kiutasítása Descartes-ra nyúlik vissza, aki szerint csak a matematizáló megismerés tarthat igényt a tudományosságra. Így a történelem kihullik a tudás birodalmából, s a humán tudományok az egész újkor folyamán kisebbrendűségi érzésekkel küszködve próbálják – jórészt eredménytelenül – saját tudományosságukat meghatározni és elismertetni. A kesergésbe, rezignációba forduló kisebbrendűségi érzés abban a – kimondott vagy kimondatlan – utópikus óhajban ölt testet, mely valahogy így hangzik: milyen jó is lenne, ha a humán tudományok egyszer végre elérhetnék a tudományosság természettudományokban elért fokát! S akkor nyilvánvalóan ezt kell elméleti célként kitűzni (majd azután alkalmasint megint csak bűnnek eresztetni a fejünket, mondván, e cél úgysem érhető el).

Descartes fő érve egyébként – érdemes megemlíteni, mivel szokásosan átsiklik rajta a figyelem – nem egyéb, mint önéletrajzi vallomás (ily módon maga is történeti). Hogy valami olyan, mint a vallomás, hogyan képes hideg fejjel tudományosnak szánt argumentumok felett ítélni –, az a descartes-i álláspont nem kis fejtörést okozó rejtélye. Descartes – kicsit szégyenlősen – „elárulja” az olvasóknak, hogy ő bizony előszeretettel viseltetik a matematikai-geometriai gondolatmenetek iránt – vajon ez a vallomás egyszersmind meggyőző érv is? (Azok számára bizonyosan, akik már úgyis ezen az állásponton vannak.) Mindenesetre – a keletkezés, a születés korában – az érvelést a lelkesedés s a vele járó gondolatlanság pótolta.

Érdemes itt még közbevetőleg arra hivatkozni, amit a 20. századi tudományfilozófia „vakfoltjának” lehetne nevezni – ti. önmaga tudományosságának kérdésére. A tudományfilozófia, ezen tipikusan 20. századi jelenség számára a tudomány többszörösen is középponti szerepet játszik – többek között mint saját vizsgálódásának tárgya, továbbá mint ami számára az emberi tudás mintaképeként, paradigmikus formájaként jelenik meg –; a tudományfilozófia számára azonban önmaga – mint filozófia – tudományosságának kérdése többnyire nem merül fel – ezt úgyszólván hallgatólagosan előfeltételezi, foglalatosságának tárgya mintegy visszasugárzik önmagára, felmentvén őt a vonatkozó kérdés és igazolás alól.³ (A téves következtetés így hangzik: a tudományfilozófia a tudományt foglalkozik, így hát maga is tudományos; ez az álláspont megfelelkezik azonban a „Vélekedések a tudásról” címet viselő argumentációkról, melyekből az a következtetés volna levonható, hogy a „tudásról” nem egy, hanem több

³ Lásd ehhez Adorno 1976. 186: „A tudományfogalmat [...] Popper is úgy előfeltételezi, mintha magától értetődő volna. [...] A XVIII. és a XIX. század fordulóján, Fichte *tudománytanának* és Hegel *A logika tudománya* c. művének megírása idején mindazt, ami ma a kizárólagosság igényével bekebelezi a tudományfogalmat, kritikus szellemben az előtudományosság fokára telepíthették volna, míg ma ezzel szemben azt, ami akkor tudomány volt, még ha agyrémszerű abszolút tudás néven neveztetett is, a Popper-féle szcientizmus, mint tudományon kívülit – elvetné.”

[nem tudás, hanem] vélemény forog közkézen, s nincs ily módon olyan valami, mint – egyetlen – „tudás a tudásról”.)

A mondottak egyik lehetséges következtetése az: ha a tudományt történelemfelettinek, a tiszta racionalitás termékének tartjuk, akkor öntudatlanul is egy meghatározott történeti kor – a felvilágosodás – tudományképét és tudományelméleti kritériumait tesszük magunkévá. Ez önmagában még nem volna baj, elvileg bármely kor tudományképét elfogadhatjuk: a baj az, ha azzal ámítjuk magunkat, hogy egy kor tudományképét lehetséges – és kívánatos – „tudományosan”, minden körforgás nélkül megalapozni.⁴ (Lásd pl. Rorty 1967; 1992. 1 sk., lásd még Dilthey 1984. 8 sk.; Dilthey 2007. 10 sk.) „Elvileg bármely kor tudományképét elfogadhatjuk” – ez annyit jelent: úgy fogadjuk el, hogy ez a világgép önmagában kontingens, adott esetben más is lehetett volna. A tudományok és a rájuk orientálódó filozófia vagy tudományelmélet „vakfoltja”, hogy saját (történeti) kondicionáltságát általában nem képes, avagy képes, de vona-

⁴ Lásd pl. Rorty 1992. 1 sk.: „To know what method to adopt, one must already have arrived at some metaphysical and some epistemological conclusions. If one attempts to defend these conclusions by the use of one’s chosen method, one is open to a *charge of circularity* [...]. Since philosophical method is in itself a philosophical topic [...] every philosophical revolutionary is open to the *charge of circularity* or to the charge of having begged the question. Attempts to substitute knowledge for opinion are constantly thwarted by the fact that what counts as philosophical knowledge seems itself to be a matter of opinion.” Magyarul: „Ahhoz, hogy tudjuk, milyen módszert fogadjunk el, az embernek már előzetesen el kellett jutnia néhány metafizikai és episztemológiai következtetéshez. Ha a választott módszer használata által megpróbáljuk védeni ezeket a konklúziókat, nyitottá válunk a *körbenforgásra vonatkozó ellenvetés* számára [...] Mivel a filozófiai módszer kérdése önmagában is filozófiai kérdés [...] minden filozófus-forradalmár nyitott a *körbenforgásra vonatkozó ellenvetés* számára. A tudás véleménnyel való helyettesítésére irányuló kísérletek állandóan kudarcot vallanak azáltal, hogy az, ami filozófiai tudásnak számít, úgy tűnik, vélemény kérdése [...] Ebben a helyzetben az ember kísérletét érezhet arra, hogy a filozófiát ama diszciplínaként definiálja, amelyben tudásra vágyunk, de csak véleményhez jutunk.” (Kiemelés F. M. I.) Lásd továbbá Dilthey 1984. 8 sk.: „Wie wird nun aber näher das Verfahren zu bestimmen sein, durch das von Allgemeinvorstellung und Namengebung auf sichere Weise fortgegangen werden kann zum Begriff der Sache? Die Begriffsbildung scheint einem *Zirkel* zu verfallen. Der Begriff der Philosophie kann ganz so wie der der Kunst oder der Religiosität oder des Rechts nur gefunden werden, indem aus den Tatbeständen, welche sie bilden, die Beziehungen der Merkmale abgeleitet werden, welche den Begriff konstituieren. Hierbei wird schon eine Entscheidung darüber vorausgesetzt, welche psychischen Tatbestände als Philosophie zu bezeichnen sind.” Magyarul Dilthey 2007. 10 sk.: „Hogyan lehet mármost közelebbről meghatározni azt az eljárást, melynek segítségével biztos módon juthatunk el az általános képzettől, valamint az általános megnevezéstől a szóban forgó dolog fogalmáig? Úgy tűnik, hogy a fogalomképzés egyfajta *körfor-gásnak* esik áldozatul. A filozófia fogalmát, éppúgy, mint a művészet, a vallásosság vagy a jog fogalmát csakis akkor mutathatjuk fel, ha a filozófiát képező tényállásokból vezetjük le a fogalom ismertetőjegyeinek kapcsolatait. Ez már viszont előfeltételezi annak eldöntését, mely pszichikai tényállások azok, melyeket filozófiaként jellemezhetünk. A gondolkodás ezt azonban csakis akkor dönthetné el, ha már birtokában lenne azoknak a sajátosságoknak, melyek elégségesek ahhoz, hogy a tények alapján rögzítsük a filozófia sajátosságát. Eképpen úgy tűnik, az embernek már akkor tudnia kell azt, hogy mi a filozófia, amikor nekikezd a fogalom tényekből való kialakításához. [...] A *körforgás*, amely a filozófia fogalom-meghatározásának ezen eljárásában benne rejlik, elkerülhetetlen.” (Kiemelés F. M. I.)

kodik belátni, a vonakodás pedig nem is meglepő, hanem nagyon is érthető, hiszen a normatív ismeretek ismeretértékének csökkentéséről, szűkítéséről, azaz „relativizálásáról”, „lefokozásáról” van szó. A normatív tudományelmélet (a Bécsi Kör logikai pozitivizmusa) ezért a tudományosság logikai (azaz történetfeletti) feltételeit kereste, melyeknek egy ismeret időtől és helytől függetlenül eleget kell, hogy tegyen, s csak amikor ezek a kísérletek több évtized távlatában mind sikertelennek bizonyultak (a verifikációs elvnek sem a tágabb, sem a szűkebb megfogalmazásai nem voltak képesek a tudomány tudományosságát visszaigazolni, egyikük túl szűkre, másikuk túl tágra szabta a határokat), akkor következett be – nemcsak a tudományfilozófia tárgyában, a tudományban, hanem magában a tudományfilozófiában, a tudományfilozófia eljárásaiban is – egyfajta áthangolódás vagy paradigmaváltás. A kuhni fordulat a tudományos forradalmak szerkezetét vizsgálta, forradalom pedig valami eminensen történeti (azaz a logikai megközelítés szempontjából irracionális, a történetfeletti észből levezethetetlen) fejlemény, ama belátás pedig, mely szerint a tudományos kutatás elsődlegesen paradigmavezérelt, felvetette a tudományos elméletek *összemérhetőségére, inkommensurabilitására* vonatkozó kérdést; a kérdést, mely elől maga Kuhn visszahőkölt.⁵ Bárhogy legyen is, a normatív tudományelmélet (a

⁵ Megtalálható ez a nézet Kuhnt megelőzően is, és pedig az elsősorban nem igazán tudományfilozófusként ismert, ám a történetiség kitüntetetségét annál inkább előtérbe helyező Martin Heidegger gondolkodásában. Lásd Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes* (1938). In uő: *Holzwege* (GA 5. köt. 75–113); itt 76 sk.: „Wenn wir heute das Wort Wissenschaft gebrauchen, meint es etwas, das sich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters, aber auch von der griechischen *ἐπιστήμη* wesentlich unterscheidet. Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und nicht exakt zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische. Wollen wir daher das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.” Magyarul: „Amikor ma a 'tudomány' szót használjuk, akkor olyasvalamit értünk rajta, ami lényegileg más, mint a középkori *doctrina* és *scientia*, de a görög *ἐπιστήμη*-től is alapvetően különbözik. A görög tudomány sohasem volt egzakt, és pedig azért nem, mert lényegéből adódóan nem volt képes az egzaktásra és nem is volt szüksége rá. Ezért nincs értelme azt gondolnunk, hogy az újkori tudomány egzaktabb, mint az ókori. Így azt sem mondhatjuk, hogy Galilei tana a testek szabadeséséről igaz volna, Arisztotelészé pedig, aki azt tanítja, hogy a könnyű testek fölfelé törekednek, hamis; a testek lényegéről és helyéről, és e kettő viszonyáról vallott görög felfogás ugyanis a létezőnek más-milyen értelmezésén alapul, és ezáltal a természeti folyamatoknak egy ennek megfelelően más látás- és kérdésfeltevés módját határozza meg. Senki sem állíthatja, hogy Shakespeare költészete haladóbb lenne, mint Aiszkhüloszé. Még képtelenebb azonban azt mondani, hogy a létező újkori felfogása helyesebb lenne, mint a görög. Ha tehát meg akarjuk érteni az újkori

Bécsi Kör logikai pozitívizmusa) a múlt század hatvanas–hetvenes éveiben megszűnt a tudomány filozófiai megközelítésének kitüntetett és egyedülálló perspektívájául szolgálni; a tudományfilozófia paradigmát váltott, s azóta növekszik a – gyakran hermeneutikailag motivált – tudományszociológiai, tudománytörténeti megközelítések súlya. Ezek a megközelítések többnyire nem a logikai pozitívizmus alternatívájaként értik magukat, nem annak a helyébe kívánnak lépni, hanem a kutatási irányt, az alapvető feltevéseket váltják fel újjakkal, olyanokkal, melyek érzékenyebbek és fogékonyabbak a tudomány történetisége, történeti beágyazottsága iránt. A tudománytörténeti vizsgálódások – talán nem minden rezignációtól mentesen – eleve lemondanak a történetfeletti tudás olyannyira vonzó lehetőségének kérdésköréről, s megelégszenek korlátozottabb, ill. szűkített, szerényebb tudásigényekre vonatkozó vizsgálódásokkal. A tudomány, amint az most kiderül, nem a világűrben, hanem itt a Földön végbemenő tevékenység, és pedig társadalmilag beágyazott tevékenység, mely az emberi szubjektivitástól és közösségektől, nem utolsósorban emberi gyarlóságoktól, hatalmi harcoktól nem mentes, s változásai egyfajta külön „saját logika” – a tudományfejlődés saját, történetfeletti logikája – mentén nem rekonstruálhatók. A történeti optika érvényesítése persze sok esetben relativizmus-vádat vált ki, az abszolútumról, az abszolút megismerésről való lemondás – idézhetjük a fiatal Heideggert – abból a belátásból táplálkozik, hogy én magam „relatív” vagyok⁶ (megszületek, kicsit élek, majd meghalok), az idő túl rövid⁷ ahhoz, hogy minden ismeretemet felülvizsgáljam.⁸ A ténylegesen egzisztáló ember alapvető történetisége, végesége s tárgyának, a világnak, a kozmosznak a kimeríthetetlen végtelensége közti összemérhetetlenség gondoskodik róla, hogy az emberi tudás mindig töredékes, perspektivikus, egyszóval tökéletlen marad. Az ezen feltételek transzcendálására irányuló törekvés pedig nem egyéb, mint az emberi mivoltunktól való szabadulás vágya – mely persze sajnálatosan gyakran fordul elő a történelemben.

tudomány lényegét, akkor elsősorban attól a szokástól kell megszabadulnunk, hogy az újkori tudományt csupán fokozatilag, fejlettsége alapján különítsük el a régitől.” (Heidegger 1980. 171.) Bővebben lásd Heidegger 1935–1936-os egyetemi előadásán (GA 41. köt. 65–108).

⁶ Lásd Heidegger 1990. 28. Egy tömör és célratörő megfogalmazás a húszas évek közepén így hangzik: „A közönséges ittlét-értelmezés a relativizmus veszélyével fenyegetőzik. Am a relativizmustól való szorongás épp az ittléttől, az emberi létezésétől való szorongás.” „Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein.” (GA 64. köt. 123.)

⁷ Lásd ehhez Marquard 2001. 33: „El kell tudnunk viselni esetlegességünket: a szkepszis éppenséggel nem abszolút kinyilatkoztatás [...] minden filozófia bele van bonyolódva egy olyan életbe, amely mindig túl nehéz és *túl rövid* ahhoz, hogy önmagával abszolúte tisztába jöhessen”. Lásd hasonlóképpen uo. 191: „Az *élet rövid*, s nincs rá erőnk, azaz időnk, hogy mindent megkérdőjelezzünk” (kiemelések F. M. I.); továbbá 10, 318.

⁸ Nemcsak Heideggernél, de a tudományfilozófiában is találkozni hasonló argumentációval. Lásd Feyerabend 1975/1993. 268: „A relativizmus éppannyira agyrem, mint az abszolútizmus [az a gondolat, hogy létezik objektív igazság – P. F.], mely nem egyéb, mint az előbbi veszekedő ikertestvére”; „relativism is as much of a chimaera as absolutism [the idea that there exists an objective truth – P. F.], its cantankerous twin”.

A logikai pozitivizmus történetietlenségén (mely elsősorban angolszász-német nyelvterületen hatott, latin országokban – Franciaországban és Olaszországban – viszont a hagyományosan erős tudománytörténeti múltból fakadóan nem váltott ki különösebb szenzációt keltő hatást) a logikai pozitivizmus történetietlenségén, ezen a hiányosságon próbálnak a 19–20. században létrejövő új diszciplínák, a tudománytörténet és a tudományszociológia segíteni. Tudománytörténeti optikával szemlélve ezzel viszont szertefoszlik a normativitásra, történetietlenségre, s ami belőle következik, a korfeletti általános érvényűsége, egyszerűen a „tisztá racionalitásra”, „objektivitásra” bejelentett jogigény. (Hogy az uralkodó tudománykép is meghatározott korban, meghatározott körülmények közepette keletkezett, a történeti dimenziót nélkülöző tudományfilozófia számára tudományos szempontból *érdektelenként* kerül besorolásra.) Vajon a történeti keletkezés körülményeinek a figyelembevételére szükségképpen rombolja-e le a tiszta racionalitásba, a történetfeletti érvényességbe vetett hitet? Bizonyos értelemben igen, abban az értelemben tudniillik, hogy a szükségszerűséget a kontingenciából eredezteti, a kontingenciából kinövő szükségszerűség pedig – születési helyéből következően – ennyiben maga is kontingens marad (a „kontingens szükségszerűség” fogalma ezt a paradox jelenséget talán megfelelőképpen írja le).

A Bacon által ismertté vált latin közmondás, „A tudás hatalom”⁹ („Scientia potentia est”), az újkorban és még manapság is, amikor elkeseredett politikai harcok folytak és folynak a hatalomért, fokozottan érvényes. A hatalom persze szeret rejtőzködni; s önmagát nem ritkán retorikába burkolva igyekszik felismerhetetlenné, láthatatlanná tenni. Amióta megfogalmazódott az ember természet fölötti uralmának célkitűzése, kiderült: tudás és hatalom egymással szövetkezve képesek olyan társadalmi változásokat előidézni, melyek épp társadalmilag igencsak kérdésesek. „A természet fölötti uralom” elképzelése valamennyire még konzisztens és tartható – bár ökológiai megfontolásokból támadható –, ám mit jelentsen a „társadalom fölötti uralom”? Aligha jelenthet mást, mint a társadalomban élő emberek egy csoportjának a többi csoport fölötti uralmát.

Egy idő óta a tudomány ismertetőjegyei között – gyakran első helyen – szokássá vált megemlíteni a predikciót. Ehhez azt lehet kommentárként hozzáfűzni: egy napfogyatkozás megjósolása és egy forradalom megjósolása között radikális különbség húzódik: a predikció az előbbi esetben lehetséges, az utóbbiban aligha, mivel az ember szabad lény, kivéve azt az aligha kívánatos esetet, amikor a hatalmon levők hatalma olyannyira korlátlan, hogy jóslataikat képesek saját maguk beteljesíteni. A „természet fölötti uralom” egyébiránt két különböző ér-

⁹ Bacon 1993. 122: „Bacon insists as a central point in his studies of the world of nature that *Natura parendo vincitur*: in order that nature be conquered – that is, understood and harnessed – nature must be obeyed”; „A természet világának tanulmányozásában Bacon kitart amellett, hogy *Natura parendo vincitur*: abból a célból, hogy a természetet le lehessen győzni – azaz megérteni és kihasználni –, a természetnek engedelmeskedni kell.”

telemben fogható fel: egyrészt, mint természet fölötti *tudományos* hatalom, másrészt mint a természet *de facto technikai* uralása. Az arisztotelészi-antik felfogástól a természet ember általi uralásának baconi-újkori gondolata teljességgel idegen volt. A tudománynak a Newton–Galilei-féle, a természettudományos kísérletre alapozott felfogása tipikusan újkori, mely a tudománynak a lélek meghatározott diszpozíciójával (habitusával) való antik-arisztotelészi azonosítását illető felfogást hatályon kívül helyezi – ám nem érvek, vagy bizonyítás alapján, hiszen a két teória összemérhetetlen, nincsenek olyan kritériumok, amelyek alapján össze tudnánk vetni őket, egyszerűen arról van szó, hogy melyiknek az előfeltevéseiből „indulunk ki”, ez a „kiindulás” pedig reflektálatlan, öntudatlan. A természet ember általi uralásának gondolata végül összekapcsolódott a világ weberi „varázstanításának” (*Entzauberung der Welt*), intellektualizálásának gondolatával, s új lendületet kapott tőle.

II. TUDOMÁNY, TÖRTÉNET, TUDOMÁNYTÖRTÉNET. FELVILÁGOSODÁS ÉS TUDOMÁNY

Jelen dolgozat elején a tudományfogalom pluralitásáról esett szó, közelebbről pedig arról, hogy nem igazán tudjuk – más szóval bizonytalanok vagyunk abban –, miről is predikáljuk a „tisza racionalitást” (egy valamiről vagy több valamiről?), avagy hogy többfajta „tisza racionalitás” is van. A tudomány antik és modern felfogásának különbségeire tett fentebbi utalásaink alkalmasak arra, hogy a kérdést – ha nem is a választ – jogos, értelmes kérdésként mutassák fel. A kuhni fordulat értelmében joggal vonhatjuk kétségbe, hogy az arisztotelészi fizika és a Newton–Galilei-féle fizika ugyanarról, egyazonos tárgyról szól. Az ebből következő, „más világképek = más világok” képlet megerősítheti a gyanúnkat. Ha ideológikritikai szemüveget veszünk fel, azt mondhatjuk: a modern tudomány világképe s az átöröklött egyházi nézetek közötti harcról, e harc különböző állomásairól van szó, ahol is e harcban a felvilágosodás verbális „fegyverei” olyan kifejezések, mint „racionalitás”, „objektivitás”, „ész”, ezeknek rögtön vonzó, pozitív értelmet tulajdonítva, illetve negatív értelmű leminősítő átdefiniálással, melynek a „tradíció”, „autoritás”, „előítélet” fogalmi estek áldozatul. Gadamer joggal állapítja meg, hogy a felvilágosodás tartózkodni igyekszik ugyan az előítéletektől, de neki is van egy előítélete, ti. az előítéletek (értsd: az előítéleteknek az emberi életben játszott fontos pozitív szerepe) iránti előítélet. Gadamer meggyőzően igazolja, hogy az előítéletek – szemben azzal, amit közkeletűen gondolunk – nem feltétlenül gátolják vagy akadályozzák a megértést. Ellenkezőleg. Valójában éppenséggel ezek azok a feltételek, amelyek a megértést egyáltalán lehetővé teszik. (Bővebben lásd Fehér M. 2017.) A hermeneutikai kritika nem csupán megmutatja, hogy az előítéletmentesség követelménye a maga elvontságában olyasvalami, ami nem teljesíthető (az emberek véges lényként mindig

beleszületnek egy halom előítéletbe, és csak a vakság és tudatlanság okozza azt, hogy áldozatul esnek annak az illúzióknak, hogy mentesek lehetnek tőlük).¹⁰ Az újkor előítéletmentességre, azaz *minden* előítélettől való megszabadulásra irányuló sürgető követelménye (például Hume kiállása egy olyanfajta szkepticizmus mellett, mely „megszabadít minket [...] minden előítélettől”, Hume 1973. 232) retorikus túlzás; mögötte *valójában* csupán *egyfajta* előítélettől: a múlttól (a történeti autoritásoktól, az egyháztól stb.) való megszabadulás igénye húzódik meg. Ideológiai harc folyik itt tehát, s a „tisztá racionalitás” harci jelszava már csak azért sem képes „objektív”, történelemfeletti álláspontot elfoglalni, mivel ő is a harcosok egyike. A peres ügy részvevőjének, azaz a peres felek egyikének, vagy a peres ügyet eldöntő bírónak lenni: ez két különböző dolog, s a felvilágosodás hajlik arra, hogy önmagának mindkét szerepkörben mértékadó, meghatározó szerepet tulajdonítson. Ezzel persze épp önmaga, a felvilágosodás által szorgalmazott hatalommegosztás elvének mond ellent. A „tisztá racionalitás” jelszava, mellyel a felvilágosodás harcba indul, önmagát hegemon szerepkörrel, más szóval teljhatalommal kívánja felruházni, amit jól mutat már az egyes számú fogalomhasználat: „tisztá észről”, „tisztá racionalitásról” esik szó, róla folyik a vita, nem „tisztá eszokról”, „tisztá racionalitásokról”. A „tisztá racionalitás” ezen – ideológiai – háttér előtt hegemon hatalmi törekvések jól-rosszul leplezett instrumentumaként jelenik meg. Az pedig, hogy az „emberiségre” való újra és újra feltűnő hivatkozás az európai embert – s annak eszét – tartja szem előtt megfellebbezhetetlen mércéként, aligha lehet kétséges, mintegy magától értetődik. Az, hogy Kant a felvilágosodást csupán kevesek számára tartja lehetségesnek (lásd Kant 1974c. 81), a (német) felvilágosodás elitizmusát mutatja. A „felvilágosult” jelző Kant számára csak azokat illeti meg, akik már nem „kiskorúak”, akik kilábalnak belőle. A „vadak” pedig megmaradhatnak a kiskorúságban. Ha egyszer azonban Kant szerint „kiskorúnak lenni kényelmes”, nem világos, miért kell ebből a „kényelmes” pozícióból egyáltalán kilépni – olyan kérdés, mely a felvilágosodás beindulására vonatkozik, s mely a kanti kontextusban megválaszolatlan és megválaszolhatatlan marad. Ha kiskorúnak lenni, kiskorúnak maradni végül is olyan nagyon kényelmes,¹¹ miért is akarna az ember kilábalni belőle? Hiszen oly hosszú ideig kényelmesen elélt benne, úgyhogy innen tekintve nem egészen világos, miért akar kilépni belőle – inkább *ez* (ti. a felvilágosodás-mellettiség, nem pedig a felvilágosodás-ellenesség) szorul magyarázatra.

¹⁰ „A fogalomtörténeti elemzés megmutatja – írja Gadamer –, hogy az előítélet fogalma csak a felvilágosodástól kapta számunkra megszokott negatív konnotációját. Az előítélet [*Vorurteil*] magában véve olyan ítélet [*Urteil*], melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk. A jogszolgáltatás eljárásában [*Im Verfahren der Rechtsprechung*] az előítélet egy előzetes jogi döntés [*Vorentscheidung*], melyre a voltaképpen a végső ítélet [*Endurteil*] megszületése előtt kerül sor.” (*Gesammelte Werke*. 1. kötet 275 = Gadamer 1984. 194.

¹¹ Lásd Kant 1974c. 80 sk.: „Kiskorúnak lenni kényelmes. [...] Az egyes embernek nagyon nehéz [...] a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődni. Valósággal megszerette [...]”

A felvilágosodás paradoxonának nevezhető, hogy végül is nem tudni, minek a hatására indul be.¹²

Hogy valami olyan, mint felvilágosodás szükséges és lehetséges, ez a kanti írás megkérdőjelezhetetlen, tovább már nem megvilágítható előfeltevése, sőt hittétele. A fensőbbiségek Kant szerint nem akarják – nem akarhatják –, hogy az ember örökké kiskorúságban maradjon (vajon miért nem?). Az ember ugyanis nagyra hivatott, akár tudnak róla az (empirikus) emberek, akár nem. Az ember nagyra hivatottsága empirikus emberekre s azok törekvéseire történő hivatkozással ezért nem cáfolható (ami közelebbről szemügyre véve annyit tesz, hogy semmivel sem cáfolható, igaz nem is bizonyítható). Az argumentumokat pedig a lobogó lelkesedés és a feltétel nélküli elköteleződés (hit) pótolja.¹³

III. TUDOMÁNY ÉS FILOZÓFIA KANT GONDOLKODÁSÁBAN

A kanti észkritika második kiadásának új előszava, melyből a kopernikuszi fordulatot illető mondatok is származnak, tartalmaz néhány megfontolásra érdemes reflexiót filozófia és tudomány viszonyáról. Az első kiadás előszava a tiszta ész antinómiájára vonatkozó elmékedésekkel indul, s jórészt ezzel (a tiszta ész ellentmondásos állapotára való hivatkozással) igyekszik igazolni az észkritika szükségességét. Tudományokról s a filozófia tudományokhoz való viszonyáról nemigen esik szó. Ehhez képest a második kiadás előszava a következő kijelentéssel indít: „Hogy az ész működéséhez tartozó felismerések kimunkálása a tudomány biztos útját járja-e, azt csakhamar megítélhetjük az eredmény alapján.” „A tudomány biztos útja” metafora ezt követően legalább fél tucatszor bukkan fel a mű második kiadása előszavának szövegében. Kant gondolja ezzel az első kiadás előszavához képest eltolódik: immár nem a tiszta ész antinómiája a fő gond, hanem az, hogy a filozófia (illetve a metafizika) – eltérően a logikától, a matematikától és a fizikától – annyi évszázad eltelte után sem volt képes tudománnyá válni, Kant szavajárásával, „a tudomány biztos útjára” térni. Az észkritika önértelmezése szerint a mű fő célja ennek megfelelően az, hogy hozzájáruljon ahhoz,

¹² Az, hogy a felvilágosodás rászorul ellentétére, a kiskorúságra (miképp a fény a homályra), s mindig csak ennek ellenében tudja újra és újra érvényre juttatni, meghatározni önmagát (felvilágosítani csak azt lehet, aki valamilyen homályban van), ilyen módon pedig egyáltalán nem autonóm, a felvilágosodás paradoxonának nevezhető. Lásd ezzel kapcsolatban Figal 1996. 87 skk.

¹³ Lásd Kant 1974c. 85: „Egy korszak nem szövetkezhetik, és nem esküdhet össze arra, hogy a következő korszakot olyan állapotba kényszerítse, amelyben szükségképpen lehetetlenné válnék amúgy is fölöttébb esetleges ismereteinek kibővítése, a tévedésektől való megtisztítása és a felvilágosodásban való előrehaladás. Ez bűn volna az emberi természettel szemben, amelynek eredeti rendeltetése éppen ez az előrehaladás [...]” De ezt a bűnt ki követné el? Ember az ember ellen? „Az emberiségnek a megjobbulás felé való haladása” ugyanezen hit integráns része.

hogya a filozófia (illetve a metafizika) közelebb kerüljön a tudomány rangjához, a tudomány elnevezéséhez. Ebben az összefüggésben kerül szóba a kopernikuszi fordulat, mint ami azt a reménységet hordozza, hogy közelebb viszi a filozófiát a tudománnyá váláshoz.

Ebből a perspektívából tekintve nem teljesen alaptalan Kant „pozitivizmusáról” beszélni. Hiszen Kant a tudományokat (értsd: a Newton–Galilei-féle újkori természettudományt) tekinti annak a mércének, melynek a filozófia tudományossága felől döntenie kell. Sőt: a filozófia tudománnyá való alakulásában Kant teljesen egyértelműen és nyomatékosan a tudományok tudománnyá válásának *másolását* javasolja. „Úgy vélem – írja Kant –, ha a matematika és a természettudomány egy csapásra végrehajtott fordulat által vált azzá, ami, úgy *példájuk* van annyira figyelemre méltó, hogy eltűnődjünk a gondolkodásbeli fordulat lényegén, mely olyannyira hasznukra vált, és legalább megkíséreljük *utánozni* őket [...]” (Kant TÉK B XVI. kiem. F. M. I.). Kant ezzel a filozófiát a tudomány igája alá helyezi, ezt az álláspontot nevezték később szcientizmusnak. Magában a műben, az észkritika kifejtése során Kant azután többszörösen is enyhít álláspontján, mindenesetre figyelemre méltó, hogy az egyik legkiemelkedőbb újkori gondolkodó, filozófiájának megalapozása végett a tudományokhoz utasít minket. A példát, amit Kant a filozófusok szemé elé állít, a tudományos tudás tudományosságának tanulmányozása szolgáltatja, ennek kell (kellene) a filozófiát tudományossá tennie.¹⁴ Nem kevésbé figyelemre méltó, hogy Kant számára egy diszciplína akkor nevezheti magát tudománynak, ha talált „szükségszerű törvényösszefüggéseket”, az ész tudniillik Kant szerint ezt „keresi és igényli”.¹⁵ Windelband és a badeni neokantianizmus későbbi kitartó harca a történelem- és kultúratudományok tudományokként való elismertetéséért ezért nem találta Kantnál feltétlen megértésre és helyeslésre. A badeni neokantiánusok kiálltak a történelemtudomány önállósága – s nem mellékesen: tudomány volta – mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni, arra hivatkozva, hogy a tapasztalati tudományok, mint Windelband írja, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban [...] Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok”.¹⁶ Az egyedit ábrázoló eseménytudomány neokantiánus fogalma Kant számára – mint látjuk – fából vaskarika: a tudomány, amennyiben tudomány, törvényeket állapít meg, az egyedi ábrázolása nem lehet tudomány.

¹⁴ Lásd még TÉK BXXII. lábjegyzet: „A tiszta ész e kísérlete sokban hasonlít a vegyészek kísérletéhez [...]”.

¹⁵ Lásd TÉK B XIII: „[...] a szükségszerű törvény összefüggése, amit pedig az ész keres és igényel [...]”.

¹⁶ Lásd Windelband 1911. 2. köt. 145; vö. Rickert 1924. 31 skk. Az empirikus valóság, írja Rickert, „természet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük” (Rickert 1913. 244).

A természettudományokat Kant azonban egy további – máig érvényesnek tartott – értelemben is a tudományosság meghaladhatatlan paradigmájaként igyekszik felmutatni. „Az észnek úgy kell a természethez közelítenie – írja –, hogy egyik kezében ott legyenek az elvei, mert csakis ezek alapján tehetnek szert az egyező jelenségek a törvény érvényességére, másik kezében pedig a *kísérletek*, melyeket amaz elvek nyomán gondolt ki [...]” (TÉK, B XIII. kiemelés F. M. I.). Itt Kant láthatóan – mint számos más helyen is – az újkori tudományeszmére, a Newton–Galilei-féle természettudományra orientálódik, hiszen a kísérlet – amint arról fentebb szó esett – az újkori tudományfelfogás sajátja, a görögök számára még ismeretlen volt. Mivel a történelem- és humán tudományok nagy részében a kísérlet fogalma egyszerűen értelmezhetetlen (milyen kísérlettel lehetne egy középkori témában végzett levéltári kutatást igazolni vagy cáfolni?), ezért ők – Kant elemzett szemszögéből – ki vannak rekesztve a tudományok birodalmából.

A kísérletek javára való gondolatlan elfogultság jól tükröződik egy olyan esetből, amelyet Husserl a 20. század elején írt le. Husserl „filozófiai „látszatirodalomról” [*Scheinliteratur*] beszél, s abból indul ki, hogy „minden valamirevaló ismeretelméletnek szükségképpen a fenomenológiára kell épülnie, mely utóbbi így minden filozófia és pszichológia közös alapját alkotja. S akkor” – folytatja – „végre nem lesz lehetséges többé az a filozófiai látszatirodalom sem, amelyik manapság olyan dúsan burjánzik, s amely a legkomolyabb tudományosságra igényt tartva, természettudományi, mindenekelőtt »kísérleti lélektani alapon« tálalja számunkra ismeretelméleteit, logikai teóriáit, etikáit, természetfilozófiáit, pedagógiáit” (Husserl 1993. 77). Ezen a ponton következik a husserli szövegben egy sokatmondó (önéletrajzi jellegű) lábjegyzet:

Miközben ezt a tanulmányt írtam, véletlenül kezembe került dr. M. Beiger pompás referátuma a *Bericht über den IV. Kongress für experimentielle Psychologie in Innsbruck*ban (Leipzig 1911) „A beleérzés lényegéről és jelentőségéről”. Igen tanulságos módon fáradozik a szerző azon, hogy azokat az igazi pszichológiai problémákat, amelyek a beleérzés leírását és elméletét illető eddigi kísérletekben jelentkeztek, és részben homályosan egymásra is zsúfolódtak, különválassza, és megtárgyalja mindazt, ami megoldásukra vonatkozóan történt: az egyes kísérleteket és az elért eredményeket. A gyűlés, mint a vitajelentésből kitűnik (id. h. 66. old.) rosszul hálálta azt meg neki. *Hangos helyeslés mellett* jelentette ki Martin kisasszony: „Amikor idejöttem, azt vártam, hogy a beleérzés területén végzett *kísérletekről* hallok valamit. És valójában mit kellett hallanom – csupa régi, ősrégi elméletet. Semmiféle *kísérletezésről* ezen a területen. Ez nem filozófiai társaság. Nekem úgy tűnik, eljött már az idő, hogy annak, aki ilyen elméletekkel akar előállni, előbb igazolnia kell, hogy *kísérleti* úton hitelesítette-e már azokat.” (Husserl 1993. 78.)

Martin kisasszony álláspontját, annak tartható vagy tarthatatlan voltát nem kell itt megvitatnunk; mindenesetre kérdés, kinek a felháborodása jogos.¹⁷ Számunkra itt az a felháborodás lényeges – mert a korszellemet az mutatja –, amivel Martin kisasszony („hangos helyeslés mellett”!) a legnagyobb magától értetődőséggel, igazának biztos tudatában előadta az újkori filozófia, a Newton–Galilei-féle új természettudományokat szem előtt tartó tudományelmélet egyik megkérdőjelezetlen és megkérdőjelezhetetlen dogmáját.

IV. A TUDOMÁNYFOGALOM TÖRTÉNETI VÁLTOZÁSAI

A *science*, *scientist* a latin *scientia* szóból származik, s kezdetben, a középkorig pusztán ’tudást’, ’hozzáértést’ jelöl. A 12. század előtt arra, amire mi ma többé-kevésbé a „tudomány” megnevezéssel hivatkozunk, a ’mesterség, művészet’ jelentésű *ars* szót használták; ezért is olvashatunk a „hét szabad művészetről” (*septem artes liberales*), amelyet helyesebb lenne ’a szabad emberhez (vagyis nem a műveletlen rabszolgához) illő hét jártasságnak’ fordítani.¹⁸ (A Dilthey által előszeretettel használt „Kunstlehre” kifejezésre nehéz a mai magyarban megfelelő fordítást találni.) Az *ars* és a *philosophia* között nem húzódott éles határvonal; az örökölt fogalmi zavar végül úgy oldódott meg, hogy a *scientia* szót az elméleti tudományok, az *ars* kifejezést pedig az alapvető készségek és a gyakorlati jártasságok számára tartották fenn. Így vették fel az angolban és az újlatin nyelvekben a közvetlenül a *scientiá*ból származó szavak (francia *science*, olasz *scienza*, spanyol *ciencia* stb.), más nyelvekben pedig – mint a magyarban is – ennek fordításai (német *Wissenschaft*, holland *wetenschap*; orosz és más szláv *nauka* stb.) a ’tudomány’ jelentést.

A megnevezés azonossága korántsem jelenti azonban a dolog azonosságát.¹⁹ A „science” kifejezés például – amint német szerzők előszeretettel mutatnak rá – korántsem annyit jelent mint „tudomány”, hanem sokkal inkább annyit, mint „természettudomány”. Tanúság erre a közkeletűen elterjedt, nagyhírű és nagytekintélyű *Science* folyóirat. Az angolban a német szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) kifejezésnek nincs pontos megfelelője, s a számításba jövő jelöltekből mind hiányzik a „tudomány”: „Humanities”, illetve „Human Studies”, hangzanak a szokásos megjelölések, ahol is a „Wissenschaft” hiánya megerősíti az ezen diszciplínák tudományos – egyúttal institucionális – leérté-

¹⁷ Husserl állásfoglalását illetően lásd uo. 58: „A természettudományt *mintaképnek* tekinteni – ez majdnem kikerülhetetlenül azt jelenti, hogy eldologiasítjuk a tudatot, ez pedig eleve értelmetlenséghez vezet, melyekből viszont az egyre újabb és újabb értelmetlen problémafelvetések, hamis kutatási irányok iránti hajlandóság fakad.”

¹⁸ Lásd <https://bmefilozofia.blog.hu/2019/02/01/scientia_a_tudomany_szo_szinevaltozasai>.

¹⁹ Lásd Adorno 1976. 252: „még ahol azonos fogalmakat használnak, sőt, ahol ezenfelül ebben még meg is egyeznek, az ellenfelek még ott is olyannyira különböző dolgokra gondolhatnak és törekedhetnek, hogy az egyetértés homlokzat marad az antagonizmusok előtt”.

kelését. A *Wissenschaft*-ban ott cseng a közösségiséget jelző *Mannschaft*, amiről Husserl (logikai) tudománymeghatározása juthat az eszünkbe. Eszerint „a tudomány igaz tételek megalapozási összefüggésének egésze”,²⁰ más szóval az igaz tételek önmagukban nem adnak még tudományt, ehhez az szükséges, hogy az igaz tételek egymással logikai összefüggésben is álljanak. Ehhez képest Heidegger azzal a meghatározással fut neki a tudományfilozófiai problematikának, hogy a tudomány az ember nevű létező (önmagához és más létezőhöz való) viszonyulásmódjainak egyike – nem a „legelső”, s nem is az „egyetlen”, hangzik a fontos kiegészítés. Az ember mindenekelőtt létezik, egzisztál, él – igen sok ember a tudományhoz életében sosem jut el –, s ha egyáltalán, csak másodsorban űz tudományt. A sebészorvos egészen másképp viszonyul családtagjaihoz (családtagjai „testéhez”) este, amikor hazatér, s másképp, amikor a műtőasztalon fekvő beteghez közeledik. Amikor belépünk a tudományba, létmód- és beállítottság-változás megy végbe, ami azonban feledésbe merül, s a filozófiának ezt az elfeledett, elsüllyedt világot (amelyet Husserl majd „életvilágként” jelöl meg) volna a feladata a felszínre hozni.

Amit a görögök s általában az ókoriak tudománynak neveztek, alapvetően különbözik tehát az újkor tudományfelfogásától; s nem csupán a megnevezések mások, hanem, úgy tűnik, maga a dolog is. A tudományosság fogalmi változásai, úgy tűnik, a dolog változásával járnak együtt. A megváltozott megnevezések megváltozott dolgokat jelölnek. Az, hogy a filozófia a tudományhoz mint valami rajta kívülállóhoz viszonyul, mindenesetre nem öröktől fogva fennálló adottság: filozófia és tudomány csak az újkorban vált ketté. Ma már szinte közhelyként hangzik, hogy a tudományoknak nevezett képződmények az újkor folyamán váltak le a filozófiáról, mivel odáig a filozófia részeinek számítottak. Mai szemmel nézve, minekutána már elváltak egymástól, némileg meghökkentőnek hat az, hogy még Isaac Newton nevezetes műve, melynek révén a modern fizika megalapítójává vált, még ez a mű is azt a címet viselte: *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, azaz a természetfilozófia (s nem természettudomány!) matematikai alapelvei.

V. TUDOMÁNY, TUDOMÁNYKRITIKA, KORKRITIKA

A modern tudomány kifejlődése, a filozófiától való elválása ideológiakritikai szemmel nézve – mint utaltunk rá – egy új társadalmi rend régivel folytatott harcának része. Hogy a tudomány mellett vagy ellene vagyunk, ideológiakriti-

²⁰ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, I. 6. §. 15: „Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhanges, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Complexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten.” Lásd még uo., 24, 25, 84, 162, 231.

kai nézőpontból jórészt annak a függvénye, hogy azt a kort, amelyben élünk, s melynek egyik fontos összetevője a tudomány, hogyan ítéljük meg, hogy annak a társadalmi csoportnak, melynek a filozófus a tagja, hogyan látja saját boldogulását, saját sorsának alakulását. A tudománykritika az esetek többségében egyszerűen korszakkritika is, ebben pedig az elmúlt századokban elsősorban a német filozófia képviselői jeleskedtek (*Wissenschaftskritik*, *Zeitkritik* – e kifejezéseknek már az angolra fordítása is nehézséget jelent, ez pedig további alátámasztása annak a tézisnek, hogy dolog és nyelvi megnevezése között szoros kapcsolat van, amit jelen példa szerint nem tudunk megnevezni, az bizonyos értelemben *nincs* is). A tudománykritika – társadalomkritika, azaz a tudománykritika közelebbi szemügyre vételkor társadalomkritikai funkciót hordoz. Tudománykritika itt annyit tesz, mint annak a társadalomnak vagy a társadalmi fejlődés ama irányának kritikája, melyben a tudományok egyre nagyobb szerepet játszanak, s egyre jobban meghatározzák, befolyásolják az emberek életét, egyre több, egyre nagyobb hatalomra tesznek szert. A hatalom pedig tekintélyt parancsol. Ennek megfelelően, hatalmuk növekedésével párhuzamosan növekszik a tudományok tekintélye is (s nem azért, mintha a „tudományos filozófia” a filozófiai problémák némelyikét „megoldotta” vagy a megoldáshoz közelebb vitte volna). Az egyházzal és az egyházi tanításokkal harcban álló újkori filozófia és racionalitás ezzel azt kockáztatja, hogy ellenfelét nem egyszerűen legyőzi, hanem egyúttal annak örökébe lép, s azokat a torzulásokat, melyekkel azt vádolta, immár maga valósítja meg. A tudomány által meghatározott modern világ és kultúra egyik elkieseredett kritikusa, Friedrich Nietzsche egy helyen így fogalmazott: „a történetírás még mindig álcázott teológia: ahogyan az a *tiszteletteljes hódolat* is, mellyel a tudományban járatlan kezeli a *tudományos kasztot*, a klérus óta örökölt hódolat. Amit korábban az egyháznak adtak, azt adják manapság – igaz, szűkmarkúbban – a tudománynak [...]” (Nietzsche 1989. 75; kiemelések F. M. I.). Az egyszerű emberek, de a műveltek közül is sokan, vallási buzgalommal és hiszékenységgel tekintenek a tudósokra, mint az új világ főpapjaira, miáltal létrejön az, amit a német nyelvben „Wissenschaftsgläubigkeit”-nak neveznek (hozzávetőleg: a tudományban való vakhit), s ami csupán másik oldala a vele együtt járó „Fortschrittsglaubé”-nak (a haladásba vetett hit).²¹ Akárhogy nézzük is, a „tiszteletteljes hódolat” nem az a mód, ahogy a tudományos kutatáshoz és munkálkodáshoz rendszerint viszonyulni szoktunk, s a tudomány önértelmezése sem állítja, hogy az volna. A „tudományos kaszt” kifejezés, az egyház – tudomány helyesere pedig – ahol is a helyet elfoglalók cseréje nem eredményez magában a hely struktúrájában semmiféle változást – önmagáért beszél.

²¹ Feltűnik ez a gondolat Richard Rortynál is. „[...] gyakran találkozunk olyan orvosokkal vagy pszichológusokkal, történészekkel vagy irodalomkritikusokkal, vagy csak egyszerű állampolgárokkal, akik papagájszerűen ismételtetnek szavakat vagy jelszókat, amelyeket a múlt egyik vagy másik nagy filozófusa alkotott meg” (Rorty 1985. 593).

Ugyanez a megfigyelés különböző formákban más szerzőknél is felbukkan, s jelen írást Richard Rorty jól argumentált, nem utolsósorban mérsékelt, visszafogott álláspontjának rövid diszkussziójával szeretném zárni:

[...] egészen Kantig a szekularizált entellektüel a fejlődő természettudományok által szerzett tudásban látta élete célját. A XIX. században olyan emberek, mint Huxley és Clifford és Peirce továbbra is a tudományos igazság tiszteletében látták megtestesülni a legmagasabb emberi erényt – azt, ami a keresztény felebaráti szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű. [...] Ám a XIX. század egy másfajta szekularizált entellektüel felnövekedésének is tanúja volt; azé, aki éppoly alapvetően elvesztette a hitét a tudományban, mint a felvilágosodás Istenben. Carlyle és Henry Adams ezen újfajta entellektüelek példái, azoké, akiknek tudatát a történelem kontingenciájának érzése uralja [...]; az az érzés, hogy a természet és a tudományos igazság nem érinti a dolgok velejét, és hogy a történelem nagyon is törékeny. Ez a fajta entellektüel a kellenél is jobban szekularizálódott; a „tudomány” vagy az „emberiség” vallását ugyanis éppannyira öncsalásnak tartja, mint a régi korok vallását.

Ezzel összefüggésben végül Rorty arról a különbségről ejt szót,

mely azon entellektüelek között áll fenn, akik azt hiszik, az emberi szabadság legfőbb reménysége valami olyasmiben rejlik, mint „a tudományos módszer alkalmazása”, és azok között, akik [...] a „tudományos módszer” eme fogalmában az álarcot látják, mely mögött egy nihilisztikus kor kegyetlensége és kétségbeesése rejtőzködik (Rorty 1985. 596 sk., 598, 599).

Megsemmisítő kritika, avagy tiszteletteljes behódolás – nemigen tudunk választani, nem igazán rokonszenves alternatíva. A tudomány, mint ami „a keresztény felebaráti szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű”, „a »tudomány« vagy az »emberiség« vallása, mint öncsalás, hasonlóan a régi korok vallásához” – mindez felhívja a figyelmet a tudomány túlértékelésének veszélyeire. Miben is rejlik az emberi szabadság legfőbb reménysége? Vajon tényleg olyasmiben, mint »a tudományos módszer alkalmazása«? S mi lesz azokkal, akik „a »tudományos módszer« eme fogalmában az álarcot látják, mely mögött egy nihilisztikus kor kegyetlensége és kétségbeesése rejtőzködik”? Rorty nem akarja eldönteni – ahogy jelen sorok írója sem –, hogy mit kell választanunk, milyen társadalom, milyen társadalmi együttélés és milyen tudományfelfogás mellett kell döntenünk, s nem is döntheti el, ha az ember szabadságát tiszteletben akarja tartani.

VI. ZÁRÓMEGJEGYZÉS. A TUDOMÁNY TÁRSADALMI KONTEXTUSBAN

„Hajlamosak vagyunk azt gondolni”, idéztük kezdetben a *MFSz* ezen tematikus számának felhívását, mely szerint „a tudomány a tiszta racionalitás terméke”. Ez természetesen így van, hajlamosak vagyunk rá, sőt még erősebben is lehetne fogalmazni. De azért érdemes továbbkérdeznünk: vajon miért is „vagyunk hajlamosak azt gondolni”? A válasz nemigen lehet más, mint az, hogy az iskolában ezt tanultuk, ezt sulykolták belénk, nekünk pedig nem volt okunk rá, hogy tanítóinknak, a minket körülvevő társadalmi környezetnek ne higgyünk. Úgy „hajlunk” erre a nézetre, hogy annak igazságát mi magunk az esetek jelentős részében önállóan sohasem vizsgáltuk meg. A filozófus is, akinek egyik fontos feladata a közvéleményben élő magától értetődőségek felülvizsgálata, mint korának és milióéjének gyermeke, ebben a formában – azaz alternatívátlanul – teszi magáévá ezt a nézetet (amelyet azután élete hátralevő részében vagy felülvizsgál, vagy nem).

A tudományra vonatkozó filozófiai gondolkodás számára napjainkban a tudomány már nem sugall megfellebbezhetetlen tekintélyt vagy megrendíthetetlen igazságot, hanem inkább egyfajta praxist, életgyakorlatot. Ha a jelenkori filozófiai tudat a tudományt valamilyen szempontból követendő példaként állítja elének, úgy a tudomány tudományosságát nem annyira az „objektív megismerésben”, mint inkább valami másban keresi – a tudományos közösségekben megvalósuló szolidaritásban, a közösségi együttélés példaszerű modelljében, a kényszermentes megegyezésben. Ez nem a tudomány előtti leborulás, sokkal inkább a tudomány visszafogott tisztelete.

IRODALOM

- Adorno, Theodor Wiesengrund 1976. Bevezetés. In Papp 1976. 164–253.
- Albert, Hans 1976a. A totális ész mítosza. In Papp 1976. 369–419.
- Albert, Hans 1976b. A pozitívizmus hátában? In Papp 1976. 459–504.
- Bacon, Francis 1993. *History, Politics and Science. 1561–1626*. Szerk. B. H. G. Wormald. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm 1984. *Das Wesen der Philosophie*. Szerk. Otto Pöggeler. Hamburg, Meiner.
- Dilthey, Wilhelm 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Máriabesnyő-Gödöllő.
- Fehér M. István 1980. A pozitívizmus-vita nyomában. Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére. *Magyar Filozófiai Szemle*. 24/5. 704–731.
- Fehér M. István 2017. Az előítéletek mint a megértés feltételei. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/1. 9–28.
- Feyerabend, Paul 1975/1993. Postscript on Relativism. In uő: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. New Left Books. Revised edition published by Verso 1988; third edition published by Verso 1993. 268–272.
- Figal, Günter 1996. Kulturkritik, Aufklärung, hermeneutische Kehre. In uő: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart, Reclam. 83–100.

- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin GA. *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M, Klostermann, 1975–.
- Heidegger, Martin 1980. A világgép korszaka. Ford. Koch Valéria. *Vigilia*. 45/3. 171–179.
- Heidegger, Martin 1990. Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith. Sajtó alá rendezte H. Tietjen. In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. 2. köt. *Im Gespräch der Zeit*. Szerk. D. Papenfuss és O. Pöggeler. Frankfurt/M, Klostermann.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.
- Kant, Immanuel 1974a. *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1974b. Pölitz-féle metafizikai előadások (1788–89). Bevezetés – 1. A filozófiáról egyáltalán. In Kant 1974a. 128–133.
- Kant, Immanuel 1974c. Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In Kant 1974b. 80–89.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós; az utószót írta és a függelékben közölt esszét fordította Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *Korszerűtlen elmélkedések*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat.
- Popper, Karl Raymond 1952. *The Open Society and Its Enemies*. 2. kiadás. 1–2. kötet. London, Routledge & Kegan Paul.
- Rickert, Heinrich 1913. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 2. kiad. Tübingen, Mohr.
- Rickert, Heinrich 1924. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. kiad. Heidelberg, Carl Winter.
- Rorty, Richard M. 1985. A filozófia ma Amerikában. Ford. Fehér M. István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/3–4. 583–599.
- Rorty, Richard M. 1992. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In Richard M. Rorty (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method, with Two Retrospective Essays*. Chicago, Chicago University Press. 1–39.
- Windelband, Wilhelm 1911. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. kiad. Tübingen, Mohr.