

A tudományfilozófia és a fenomenológia metszéspontján

Gondolatok Vajda Mihály első alkotói korszakáról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16332>

I. BEVEZETÉS

Aki úgy véli például, hogy a tudomány az egyedül érvényes világértelmezés, az a modernitás álláspontját képviseli. Aki a tudományt hamis világmagyarázatnak tekinti, az premodern állásponton áll. Aki viszont azt állítja, hogy a kétségtelenül érvényes tudományos világértelmezés mellett más világmagyarázatok is lehetségesek és érvényesek, az már a posztmodernet képviseli (Vajda 1993. 9).

Az iménti, szinte az epigrammákra jellemző tömörséggel megfogalmazott gondolatokat (amelyek egyébként a múlt század kilencvenes éveinek elején születtek) akár az „érett filozófus” végső szintéziseként is olvashatjuk. Értelmezhetjük ezt a summázatot úgy is, hogy Vajda Mihály ezzel végleg elintézettnek tekintette a filozófia és a tudomány kapcsolatára irányuló (akkor már több évtizedes szakmai múltra visszatekintő) morfondírozásait.

Az ezt követő két évtizedben sokan, a legváltozatosabb motívumok alapján vádolták Vajdát azzal, hogy csak „esszéket ír”, nincs is átfogó (értsd: tudományos) monográfiája, ilyenformán mint filozófust nem is lehet komolyan venni.¹ Különösen fájdalmas, hogy a rosszindulatú megjegyzések mögött gyakorta szakmailag igencsak felkészült kollégák álltak.² Csakhogy az igazság pontosan az ellenkezője az imént említett közhelyes vádaskodásnak: a fél évszázadot is meghaladó alko-

¹ A Vajda Mihály személyét, illetve filozófiai teljesítményét érintő rosszindulatú vádaskodások főként a 2011-es ún. „filozófus botrányt” követő hónapokban sokasodtak meg.

² Gadamer – Arisztotelész meghatározását követve – *Deikosznak* nevezi az olyan embert, aki ugyan az erkölcsi tudás kognitív összetevőivel pontosan tisztában van, de mindezt gonosz szándéka érvényesítésére használja fel. Az ilyen ember „minden helyzetben félelmetes ügyességgel tudja érvényesíteni az esélyeit, mindenütt észreveszi a számára előnyöst, és minden helyzetben megtalálja a kiutat [...]. S egyáltalán nem véletlen, hogy az ilyen értelemben ügyes embert azzal a szóval jelölik, amely ugyanúgy »szörnyűt« is jelent. Semmi sincs olyan ijesztő, olyan félelmetes, mint amikor zseniális képességeket rosszra használnak” (Gadamer 2003. 360).

tói pályája során Vajda Mihályt éppenséggel a tudomány és a filozófia történetileg ellentmondásokkal terhelt viszonyának kérdései, illetve a lehetséges válaszok újabb és újabb szempontok alapján történő megfogalmazásának mikéntjei foglalkoztatták a legkitartóbban. Ezért aztán Vajda Mihály számomra elsődlegesen és a szó nemes értelmében vett *tudományfilozófus*, illetve a *fenomenológiai filozófia* egyik első hazai képviselője. Kiváltképpen az első alkotói korszakában született könyvek (*Zárójelbe tett tudomány, A mítosz és a ráció határán*), illetve néhány, a hatvanas években és a hetvenes évek elején írott nagyobb tanulmányaik azok, amelyek konok következetességgel (és szisztematikus igénnyel) járják körbe a tudomány és a filozófia kapcsolatát. Ezeknek a munkáknak a színvonalát talán az jellemzi a legjobban, hogy napjainkban egyetlen betű változtatása nélkül is megjelenhetnek (mint ahogyan meg is jelennek), s ezt nagyon kevés kelet-közép-európai filozófus mondhatja el magáról.³ Az igazság az, hogy ugyan nem szisztematikus jelleggel, de a filozófia és a tudomány dilemmái a kilencvenes évek eleje óta megjelent Vajda-könyvekben is rendre felbukkannak. Kétségtelen, ezek a rövidebb-hosszabb reflexiók már nem jelentenek újabb fordulatot a Vajda-féle bölcséletben, de azért egy kicsit mindig finomítják, továbbcsiszolják a szerző közel három évtizede „kikristályosodott” álláspontját. Ilyenformán némi leegyszerűsítéssel – de a tévedés kockázata nélkül – kimondható, hogy Vajda *œuvre*-jében jól kitapintható egy Marxtól, Husserltől elinduló és Heideggeren át Rortyig vezető szellemi irányvonal (a háttérben persze ott vannak még Lukács György, Jan Patočka, Max Scheler, Ludwig Wittgenstein, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György, Milan Kundera és még sokan mások). Ezt a szálát magam is egyfajta vezérfonálynak tekintem abban a törekvésemben, hogy – jórészt kronologikus sorrendben haladva, az általam relevánsnak tekintett szempont alapján – bemutassam Vajda Mihály korai tudományfilozófiájának főbb állomásait, illetőleg megkísérlejem bizonyítani, hogy a magyar filozófus folyamatosan változó, formálódó nézetei mögött egy tudatosan megkomponált tudományfilozófiai rendszer képe rajzolódik ki.

Jelen tanulmányban csak arra van lehetőségem, hogy a magyar filozófus *Fiatalkori írásai*ban újra közölt, a *Marxizmus és praxisfilozófia* blokkban található két írásra reflektáljak.⁴

³ Vajda Mihály hatvanas és hetvenes években megjelent írásai a négykötetesre tervezett válogatott művek első köteteként jelent meg a Kalligram Kiadónál (lásd Vajda 2013). Vajda Mihály és a Budapesti Iskola filozófusai mellett az orosz-grúz Merab Mamardashvili, Evald Iljenkov, Gregorij Scesedrovickij, Jurij Lotman, Mihail Bahtyin, valamint néhány lengyel és kelet-német filozófus (pl. Wolfgang Heise, Gerd Irritz) akkortájt írott munkái azok, amelyeket érdemes újra kiadni, mert valódi tudományos értéket képviseltek eredeti megjelenésük idején. (Természetesen a korszak olyan nem marxista [kelet-európai] gondolkodóitól, mint amilyenek például Jan Patočka, Roman Ingarden vagy éppen Alekszej Loszev voltak, az egyszerűség kedvéért most tekintsünk el.)

⁴ Vajda Mihálynak a husserli fenomenológia tudományfelfogását tárgyaló két fontos könyvét (*Zárójelbe tett tudomány, A mítosz és a ráció határán*) majd egy későbbi írásomban szeretném feldolgozni.

Elsősorban az „akkori Vajda” praxisfilozófiai elkötelezettségének eredetiségét kívánom bemutatni, mégpedig oly módon, hogy néhány esetben párhuzamba állítom a magyar filozófus útkeresését azokkal az újító törekvésekkel, amelyek a múlt század hatvanas-hetvenes évei közép- és kelet-európai filozófiai életének más szereplőit is foglalkoztatták. (Az írásom utolsó harmadában röviden összefoglalom Erik Jugyin cselekvéseméletének a tudomány és a filozófia meglehetősen összetett viszonyát tárgyaló részét.)

II. AZ EVIDENCIA PROBLÉMÁJA

Az *evidencia problémája* címet viselő írás szokatlanul bátor eredetiséggel és mérsékséggel firtatja a tudományos igazság fundamentumának kérdéseit abban az időszakban (azaz a múlt század hatvanas éveinek elején), amikor az efféle „szubverzív” gondolkodás a rendszer hivatalos ideológiája szemében eretnekségnek számított. Vajda kiindulópontját az a tézis képezi, miszerint az újkori racionalista filozófia evidencia-értelmezéseinek szinte mindegyike többnek tekinti az evidenciát (és ehhez kapcsolódóan az igazságot) a pusztá pszichikai élmény kommunikálhatatlan, vagyis a szubjektum fejébe zárt bizonyosságánál. Vajda elsősorban Leibniz ismeretelméletében látja a legvilágosabban megjelenni azt a törekvést, hogy az evidencia a „*pszichikus élményből par excellence logikai kategóriává vállt*” (Vajda 2013a. 19, kiemelés az eredetiben), ami egyrészt természetesen korrekt történeti rekonstrukció, másrészt a fiatal filozófus szemében mindez messze túlmutat a pusztá filozófiatörténeti jelentőségén. Tudniillik a huszadik század elejétől a fenomenológia, a logikai pozitivizmus, továbbá az analitikus filozófia egyaránt a leibnizi nyomvonalat követik, mikor a filozófiát „tudományelméletként” kívánják megkonstruálni. Vajda nagyon jól ismeri a szóban forgó irányzatok alapszövegeit. Aki a keletkezése idején olvasta ezt a tanulmányt, joggal gondolhatta, hogy a szerző elsődleges „szakmai ambíciójának” azt tekintette, hogy a fenomenológia és az analitikus filozófia „gondolat-javainak” egybedolgozásával radikálisan megreformálja a marxista ismeretelméletet.⁵

⁵ Hogy ez az ambíció komolyan fűttötte a fiatal Vajdát, az elég világosan kiolvasható ama megjegyzéséből, miszerint az evidencia-kritériumokhoz kapcsolódó ismeretelméleti kérdések „számos olyan problémát vetnek fel, amelyeknek részletes elemzése és kidolgozása terén a marxista filozófiának még igen sok tennivalója akad” (Vajda 2013. 24). Jó tíz évvel később, immáron a hivatalos magyar filozófiai élet határain kívülről, mindezt egyértelműen is megfogalmazza: „Miért tűnne lehetetlennek az, hogy a marxizmus reneszánszához a fenomenológia is hozzájáruljon? Nem ez lenne az első kísérlet, amely a marxizmus valamilyen módon történő »kiegészítésére« irányulna. Noha az összes ilyen jellegű kísérlet a múltban fiaszkóval végződött, ez mégsem adhat okot arra, hogy kategorikusan visszautasítsuk ezt a lehetőséget. Ugyanis minden nehézség nélkül feltételezhetjük, hogy az »idegen« eszmék valamiképpen mégiscsak gazdagíthatják a marxizmust, s hogy ezek kiindulópontja nem feltétlenül ellentétes a marxizmuséval.” (Idézi Thomas 1987. 259, eredetileg Vajda 1975. 33.) Pusztán érdekességként idézem Nelli Motrosilova ugyancsak ezekben az években írott Husserl-tanulmá-

Vajda szerint az empirista ismeretelméletben az evidencia-problémának nincs kitüntetett szerepe, mert az kimerül az érzéki adatok nyilvánvalóságának tézisében.⁶ A racionalista ismeretelméleteknek ennél jóval összetettebb helyzettel kell szembesülniük. A legfontosabb kérdések a következők: 1. Vajon a pszichikus élményevidencia milyen kapcsolatban van az igazsággal? Vagyis azonosnak tekinthető-e e két fogalom jelentése, illetve tekinthetünk-e bármiféle evidenciát (tehát nemcsak a pszichikus, hanem az analitikus evidenciát is) az igazság kritériumának? Ennek az alapkérdésnek van egy nem jelentéktelen mellékszála vagy elágazása is: vajon a nem pszichikus evidencia minden esetben „kompakt és oszthatatlan” élményként jelenik-e meg az élményszubjektumban, vagy esetleg a nem pszichikus (azaz logikai) evidencia olyanfajta evidencia, amely ugyan az ítéletet alkotó fogalmak összekapcsolásának „csak így és nem másképp” módjában jelenik meg, de amelyet aztán több pszichikus „részevidenciára” lehet és kell tovább bontani. 2. Milyen további viszonyok állnak fenn a pszichikus élményevidenciák és az analitikus ítétek (az „analicitás”) evidenciái között, illetve: vajon az evidencia csak az úgynevezett analitikus ítéletek sajátja-e, avagy a szintetikus ítéletek esetén is felléphet? 3. Ha az analicitásban nem, akkor végső soron miben leljük fel az igazság végső kritériumát, illetve: szükségünk van-e egyáltalán valamiféle végső kritériumra?

Vajda azt mondja, hogy – legalábbis az élményszubjektum oldaláról nézve – minden evidens ítélet igaz, „[u]gyanakkor távolról sem minden igaz, vagy igaznak vélt ítélet evidens a szubjektum számára” (Vajda 2013a. 28). Például egy egyszerű érzéki-észleleti tapasztalat nyelvi artikulációja, miszerint „Ez a jegesmedve itt – fehér”, nem tekinthető evidens ítéletnek, noha igaz ítélet (lehet). Ahhoz, hogy ez az ítélet egyúttal evidens ítélet is legyen, további szükséges feltételként jelenik meg, hogy az ítélet megfogalmazója számára a közvetlen tapasztalaton túlmenően a „fehérség” a priori „benne foglaltassék” a jegesmedve fogalmában, azaz: „ha a jegesmedve fogalmának jegyeként” tételezzük a fehérséget (uo). Ez viszont már a kanti értelemben vett analitikus ítéletek osztályába tartozik. Vajon az effajta ítéletek megalkotására képes-e minden ember? Vajda gondolatvezetését továbbkövetve az a benyomása támadhat az olvasónak, mint-

nyának „végső konzekvenciáját”: „Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy minden olyan kísérlet, amely a fenomenológia és a marxizmus közelítésére, egyesítésére irányul, elvileg kudarcra van ítélve. Husserl filozófiája – *alapvető elméleti elveit* tekintve – szemben áll a marxista tanítással.” (Motrosilova 1976. 248.) Napjainkból visszatekintve mindenképpen érdemes a „kor kontextusába” helyezni ezeket a sorokat, hiszen Motrosilova a múlt század kilencvenes éveinek elejétől egy sor újabb könyvet és tanulmányt szentelt a husserli fenomenológiának, amelyekben már nem a marxizmus, hanem a fenomenológia tűnik fel *pozitív színen*, ilyenformán érthetjük úgy is a fent idézett megjegyzést, miszerint a *fenomenológia alapvető elvei* a helyesek, s nem pedig a marxizmuséi.

⁶ Mindez persze csak addig van így, amíg az érzéki adat „birtokosa” megőrzi magának ezt az „autisztikus tudást”. Mihelyst másokkal is közölni szeretné ezt, rögtön problémák jelentkeznek.

ha ennek a kérdésnek a megválaszolása vagy megválaszolhatósága némileg magát a szerzőt is elbizonytalanítaná. Először fontos tisztán látni, hogy Vajda számára a pszichikus evidencia-élmények köre szélesebb, mint az analitikus ítéletek köre. Ámbár másrészt talán az is állítható, hogy Vajda (legalábbis a modern európai ember esetén) mégiscsak az analitikus ítéleteket tekinti ideál-tipikusan evidens ítéleteknek. Annyi mindenesetre határozottan állítható, némileg megismételve a korábban mondottakat, hogy egy ismeret szubjektív evidenciája nem „*lehet az adott ismeret igaz voltának elégséges feltétele*” (Vajda 2013a. 32, kiemelés az eredetiben). Másrészt „*az ismereteknek egy bizonyos része a társadalmi-történelmi fejlődés meghatározott fokán evidenssé válik, minden normális felnőtt ember számára*”. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak a normális felnőtt emberek számára” (uo, kiemelés az eredetiben). Ezen a ponton a szerző Piaget gyermeklélektani kutatásaira hivatkozik, amely szerint bizonyos logikai műveletek elvégzése a gyermekek számára egyáltalán nem evidens, mert csak a konkrét és személyes tapasztalat alapján képesek a felnőttek számára evidensnek tűnő logikai következtések levonására. Vajda mindezt egy rövid mondat erejéig azzal a megjegyzéssel egészíti ki, hogy talán egyfajta párhuzamosság – vagy legalábbis analógia – mutatható ki az individuuum szintjén megfigyelhető fejlődés és a társadalmi-történelmi (filogenetikus) fejlődés között, „amit különben etnográfiai kutatások is igazolnak” (Vajda 2013a. 33). Noha Vajda érthető módon nem részletezi ezeket a kutatásokat (talán Lévy Bruhl és Lévi-Strauss munkáira gondolt?), én most éppen ebbe a megjegyzésébe szeretnék belekapaszkodni, s mindezt kiegészíteni az orosz pszichológus, Alekszandr Lurija kutatásaival, amelyek során Lurija (néhány munkatársának a segítségével) az 1930-as évek elején rendkívül érdekes kísérleteket folytatott az „elmaradott”, más néven naturális gazdálkodás keretei között élő közép-ázsiai népek körében. A kutatás lényege az volt, hogy a pszichológusok és antropológusok az elmaradott települések lakóival kétféle befejezetlen szillogizmust ismertettek. Az egyik fajta szillogizmusok tartalma közvetlenül kapcsolódott az ott élők mindennapi életéhez, míg a másik fajtájú szillogizmusokkal nem álltak semmilyen kapcsolatban. Nyilvánvaló, ha a megkérdozettek a fő- és az altétel logikai viszonyaival *a priori* tisztában lettek volna, akkor egyik esetben sem jelentett volna gondot számukra a premissákból levonni a megfelelő következtetést.⁷ A kutatási eredmények látványosan igazolták a pszichológusok előzetes hipotézisét. Amikor az ott lakók számára ismert „életvilág” köréből választották a befejezetlen szillogizmusokat (pl. „Ott, ahol meleg és nedves az éghajlat, nő a gyapot. *N* helyen meleg és nedves az éghajlat. Nő-e ott a gyapot vagy sem?”), akkor könnyedén levonták a „következtetést”. Ami természetesen nem igazi

⁷ „Ha viszont következtetéseikben a vezető szerepet nem a verbális-logikai viszonyok játsszák, hanem a közvetlen érzékletesen konkrét gyakorlati tapasztalat, akkor a befejezetlen szillogizmusok első fajtájából teljes biztonsággal vonják le a következtetést, míg a második csoportnál tehetetlenek.” (Lurija 1975. 34–35.)

szillogisztikus következtetés volt, mondja Lurija, mert mindig hozzátették: „De így is van, magam is tudom.” Ez a jellegzetes toldalék („magam is tudom”), „a levont következtetés pszichológiai természetéről árulkodik; azt mutatja, ha igaz is, hogy a fő- és az altétel viszonyának van is bizonyos szerepe a következtetésben, az alapvető szerepet mégis a *szubjektum saját gyakorlati tapasztalata tölti be*” (Lurija 1975. 35, kiemelés az eredetiben).⁸ Viszont ha olyan, a közvetlen tapasztalati világuktól elszakított szillogizmusokkal próbálkoztak a kutatók, mint amilyen, mondjuk „Északon, ahol örök hó van, minden medve fehér. *X* helység északon van. Fehérek-e ott a medvék vagy sem?”, akkor már ilyeneket válaszoltak a helybeliek, hogy: „Nem, nem tudom, milyenek ott a medvék, soha nem voltam ott, nem fogok hazudni!” (Lurija 1975. 36.)

Vajda Mihály következtetései nem állnak távol az orosz pszichológusétól.⁹ Vagyis az evidencia-problémát nem lehet az egyes ember pszichikumán keresztül, azaz az individuális-pszichikus élmény szintjén megrekedve kielégítően megvilágítani. A *praxis* fogalmának beemelésével (amelyet Vajda kétségkívül heurisztikus jelentőségűnek tekint) a magyar filozófus hasonló következtetésre jut, mint Lurija. Vagyis, mondja Vajda,

[m]inden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé – azaz társadalmilag evidenssé –, amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának (Vajda 2013a. 33, kiemelés az eredetiben).

Ezzel együtt Vajda azt is hangsúlyozza, hogy a történelmileg *változó evidenciák*, legalábbis a maguk naiv közvetlenségükben, nem lehetnek tudományos igazság végső kritériumai. Másrészt a naiv, pszichikus evidenciát nem szabad lebecsülni sem, és azt az értéktelen, felszínes ismerettel (a doxával) azonosítani. Mert nem

⁸ Persze Lurija mindezt azzal egészíti ki – részben talán azért, hogy eleget tegyen a szovjet korszak ideológiai elvárásainak –, hogy az iparosítás és a kolhozosítás „jótékony és emancipatorikus” hatásának köszönhetően a „bennszülöttek” rövidesen elsajátították az absztrakt gondolkodás, köztük a szillogisztikus következtetések univerzális szabályait, s ilyen értelemben „normális felnőttként” kezdtek viselkedni. Nyilvánvaló, hogy Lurija, de részben a múlt század „hatvanas-hetvenes éveinek Vajdája” is, olyan álláspontot képvisel, amelyet a *radikális feminista*, a *kulturális tanulmányok* és a *multikulturalizmus* elkötelezettjei manapság már *etnorasszistának* neveznének, ugyanis szerintük az arisztotelészi-leibnizi logika, továbbá a nyugati tudományosság egésze voltaképpen az „európai fehér hímek találmányának” tekinthető, mivel egy bizonyos kultúra játékszabályait tekintik univerzálisan érvényesnek. Az említett felfogás képviselői ezzel az „imperialista észjárással” szembeállítják a maguk *öko-feminista*, *szubaltern* stb. alternatív racionalitásait. Hogy egyébként megalapozottak-e a nyugati racionalitást érintő vádak, ennek részletesebb taglalásától most eltekintek. A kulturális antropológia újabb irodalmából kiemelkedik a Claude Lévi-Strauss tanítványaként ismert Philippe Descola: *Par-delà nature et culture* című könyve (Descola 2005, a könyv német fordítása: Descola 2011). Főleg a könyv első fejezetének van relevanciája az általam vizsgált kérdések tekintetében.

⁹ Vajda Lurijára ugyan nem hivatkozik, de Leontyevre igen (Vajda 2013a. 34).

lehetetlen, hogy általa – ugyan bizonyos transzformációkkal (és szerencsés esetben) – a megalapozott igazság is elérhető lehet.

A pszichikus evidencia vizsgálatát követően Vajda az analitikus evidencia alaposabb vizsgálatára szánja el magát.¹⁰ Ez az újabb vizsgálati terep egyszerre tűnik egyszerűbbnek és nehezebbnek, mint a pszichikus evidencia kérdése. Egyszerűbb, mert itt nem a mindennapi élet diffúz fogalmáról van szó, hanem az (európai) filozófia régóta vizsgált eminens tárgyáról. Az analicitás, illetve az igazság nem pszichológiai elméletének vizsgálatához Vajda kerülőutat jár be, ugyanis Willard van Orman Quine *Az empirizmus két dogmája* című tanulmányának elemzésén keresztül jut el a maga „pozitív igazságelméletének” megfogalmazásáig. Vajda a következő dilemmából indul ki: Kant óta evidenciaszámba megy, hogy a fogalmat (szubjektumot) magyarázó ítéletek tartoznak az analitikus (azaz valóban igaz) ítéletek körébe, viszont ezek az ítéletek nem nyújtanak új ismeretet a tapasztalati világról, noha a tudományok (s ebben nem különböznek egymástól a szellem- és a természettudományok) új és egyúttal igaz ismeretekkel kívánnak szolgálni. Éppen ezért a „valóságról alkotott racionális ismereteink nem merülhetnek ki ilyen típusú ítéletekben” (Vajda 2013a. 38). Quine szóban forgó tanulmánya is hasonló dilemmát vet fel. Az amerikai filozófus azt a radikális kiindulópontot választja, egyértelműen szembefordulva Kant álláspontjával, hogy voltaképpen nincs értelme egymástól megkülönböztetni az analitikus és a szintetikus ítéleteket vagy igazságokat. Ugyanis az úgynevezett analitikus ítéletek (a vitán felüli igazságok) definiálása során olyan kifejezésekkel kell élnünk, mint „tartalmaz”, „jelentés”, „szinonima”, „extenzió”, „referencia”, „lényeg” stb., amelyek maguk ugyanúgy definiálásra szorulnak, mint a velük definiált „analicitás” fogalom. Könnyen belátható, hogy ilyenformán a *regressus ad infinitum* rémével kell szembesülnünk. A tisztán logikai igazságok vagy ítéletek esetében, vagyis amikor egy természetes nyelv szemantikai egységei helyett szimbólumokkal (*deskriptorokkal*) élünk (ilyesmit művel a formális logika és talán a matematika), valahogyan mégiscsak megoldhatók a fenti problémák, de a természetes nyelvek világában már elkerülhetetlenül szembekerülünk a *szinonimák* használatából adódó nehézséggel. Mert hiába alkotunk meg szoros és egyértelműnek tűnő szemantikai szabályokat (vagyis egy előre rögzített szótárt használunk), ha a természetes nyelvek szinonimakészletei (amelyek a különféle nyelvekben jelentős mértékben eltérhetnek egymástól), illetve a szinonimák eltérő jelentéseket hordozhatnak (noha ugyanazt a „valamit” nevezik meg). Ilyenformán a „nőtlen férfi” és az „agglegény” szavakat nem cserélhetjük fel teljesen szabadon (a kontextustól függetlenül), noha mindez az első

¹⁰ Az igazság az, hogy itt Vajda nem egészen következetes. Hiszen néhány oldallal korábban a pszichikus és az analitikus evidenciák körét nem választotta el egyértelműen egymástól (Vajda 2013a. 29), miként valószínűleg nem is lehet korrekt módon szétválasztani egymástól az analitikus (logikai?) és a pszichikus (a poszteriori?) evidenciákat.

és felületes pillantásra nem jelent gondot. Quine szerint a szinonimák mellett az úgynevezett „szemantikai szabályokkal” sincs minden rendben, amelyek pedig azt biztosíthatnák, hogy a különböző, egymástól eltérő nyelvekre való fordítás esetében is érvényesüljön az analitikus igazság.

Az analicitás fogalma, amivel most bajlódunk, nem más, mint állítások és nyelvek között feltételezett viszony: egy *S* állítás *analitikusnak* mondott az *L* nyelv *viszonyában*; a probléma viszont az, hogy értelmet adjunk e relációnak általában, változó '*S*' és '*L*' esetén. E probléma nehézsége nem kevésbé érzékelhető a mesterséges, mint a természetes nyelvekben. (Quine 1999. 141, kiemelések az eredetiben.)

Itt is ugyanaz a nehézség lép fel, mint amiről már volt szó a korábbiakban: tudniillik már azelőtt ismernünk kellene az analicitás fogalmát, még mielőtt az igaz állításokat garantáló (és bármely tetszőleges nyelvre érvényes) szemantikai szabályokat megalkottuk volna. Ezen túlmenően Quine azt is mondja:

Nyilvánvaló, hogy általában véve az igazság a nyelvtől és a nyelven kívüli tényezőktől egyaránt függ. A 'Brutus megölte Caesart' állítás hamis lenne, ha a világ más lett volna bizonyos vonatkozásban, de hamis lenne akkor is, ha a 'megölte' szó történetesen inkább a 'nemzette' értelemmel rendelkezne. Ily módon az ember hajlamos arra, hogy általában véve feltételezze, hogy az állítások igazsága szétválasztható egy nyelvi és egy faktuális összetevőre. (Quine 1999. 143.)

Ezt nyilván úgy kell érteni, hogy a „Brutus megölte Caesart” ítélet igaz akkor, ha Caesar Brutus általi megölése tényleg megtörtént, illetve ha a „megölte” szó mindenki számra ugyanazt a szemantikai tartalmat hordozza.¹¹ Egy ítélet akkor analitikus, ha a tényösszetevője nulla. Azaz nincs szükségünk a világban előforduló tényre, eseményre ahhoz, hogy az ítélet igaz legyen. Csakhogy, mondja Vajda Quine-hoz kapcsolódva: „Az azonban, hogy valamely ítélet igazságának ténykomponense zérus, a priori eldönthetetlen.” (Vajda 2013a. 41.)¹² Ilyenfor-

¹¹ Itt természetesen további kérdések, illetve tisztázatlanságok is megjelennek, amelyekkel sem Quine, sem Vajda nem foglalkozik bővebben. Vagyis nemcsak az „agglegény” és a „nőtlen” szinonimákból adódó nehézségekre kell gondolnunk, hanem például azokra, hogy különböző emberek – illetve ugyanazok az emberek különböző időpontokban – más és más jelentésárral „jelenítik meg” a maguk számára akár egyugyanazon szó jelentését is. S itt nem is feltétlen csak a jelentések individuál-pszichológiai eltéréseire kell gondolnunk. Ha például valaki számára sokáig az „eutanázia” szó a „szándékos emberölés” szinonimáját jelentette, de idővel az eutanázia legalizálásáról szóló jogi és filozófiai viták hatására a korábban vallott álláspontját megváltoztatta – már nem feltétlenül tekinti szinonimáknak az említett kifejezéseket.

¹² Mindezt Vajda a következő lábjegyzettel egészíti ki: „Egészen elvont formában Quine-nak ezt a megállapítását igaznak kell tekintenünk. *Minden emberi tapasztalattól függetlenül* még a tautológiák igazsága is eldönthetetlen.” (Vajda 2013a. 41, kiemelés az eredetiben.) Persze a lábjegyzet folytatásában már újra megjelenik az a kanti/hegeli/marxi történelemfilozófiai

mán Quine visszaautásítja az analitikus és a szintetikus ítéletek megalapozott megkülönböztethetőségét, de ezen túlmenően a logikai empiristák verifikációs elméletét is (ez lenne az empirizmus második dogmája). Ami az analitikus ítéletek kérdését illeti, nincs jelentős különbség Quine és Vajda álláspontja között. Sőt, Vajda még abban is osztja Quine álláspontját, hogy „minden egyes, a maga individualitásában kiemelt ítélet verifikálhatóságának elve – elvetendő dogma, az emberi ismeretrendszert képező ítéleteknek egy jó része a maga individualitásában egyáltalában nem vethető össze az érzéki tapasztalattal” (Vajda 2013a. 43). Egészében véve Vajda számára mégsem fogadható el Quine pragmatikus empirizmusa. Quine azt vallja, hogy a tudomány egy „egységes test”, amely jelentős mértékben immúnis azokkal az egyes és esetleges tapasztalatokkal (szintetikus ítéletekkel) szemben, amelyek cáfolni tűnnek ezt az elméleti építményt. Ugyanis a cáfoló tapasztalatok a tudományos test „perifériáján” jelennek meg, izoláltak és inkoherensek, ugyanakkor az elméleten belül mindig van olyan játéktér, amely lehetőséget biztosít az elmélet olyan jellegű „átrendezésére”, amelynek eredményeképpen immáron a cáfoló esetek is beilleszthetők a „javított elmélet” keretébe. Vajda nem fogadja el Quine „pragmatista empirizmusát”, pontosabban azt nagyon szűk látókörű „szcientista” megközelítésnek tekinti. S itt újra megjelenik érvelésében a társadalmi *praxis* – idővel a hivatalos marxizmus számára revizionistának bélyegzett – fogalma. Vajda azt mondja, hogy a Quine-féle „egységes tudományos test” nem az emberi tudás valódi fundamentuma, hanem maga is csak annak egyik eleme, ugyan vitathatatlanul kitüntetett eleme az emberi ismeretek „*standard bázis*”-t jelentő „*társadalmi gyakorlat*”-nak (vö. Vajda 2013a. 47, kiemelések az eredetiben). Magát a társadalmi praxist viszont már nem lehet önkényesen átrendezni, mivel nem létezik olyan autoritás, amely szabadon rendelkezne ezzel a standard bázissal, mert mindenféle átrendezés csak ezen a bázison mehet végbe.¹³ A tudomány persze sok mindenre képes, ideig-óráig akár radikálisan is eltérhet ettől a standard bázistól, „egy ilyen állítólagos »ismeretrendszer« azonban nemesak hogy távol áll bármiféle tudománytól, de nem alkalmas arra sem, hogy a leghétköznapiabb emberi praxis kiindulópontja legyen” (Vajda 2013a. 48). Mindebből az következik, hogy például az analitikus ítéletek problematikáját ki kell emelnünk a szűk logicista/szcientista értelmezési keretből. Mégpedig azért, mondja Vajda, mert elsősorban nem a tudomány belső önkorrekción teljesítményeire kell hagyatkoznunk, hanem a társadalmi praxisban megszilárdult szemantikai és szintaktikai

szemlélet, amely akkoriban Vajda számára magától értetődőnek tűnt: a történelmi tapasztalat akkumulációjának eredményeképpen (azaz a fejlődés eredményeképpen) már számos esetben eldönthető „minden közvetlen tapasztalat híján is, hogy »igazságának ténykomponense zérus«” (uo).

¹³ Némileg emlékeztet ez a megközelítés arra a heideggeri megfogalmazásra, amely később nagyon fontos lesz Vajda számára is, hogy nem mi uraljuk a nyelvet, hanem a nyelv ural minket.

szabályok posztulátumai teszik igazzá az analitikus ítéleteket. De még a matematika és a logika esetén is csak az adott *rendszer szemantikai és szintaktikai szabályainak elfogadásával* (amely szintén nem függetleníthető a társadalmi praxistól) tehetjük analitikussá a rendszeren belüli tételeket, viszont a rendszer axiómáira (a rendszeren belül maradván) már nem kérdezhetünk rá. Ezek után joggal tehető fel a kérdés: ha így áll a helyzet, akkor kizárólag a társadalmi praxist kell-e a tudományos igazságok egyedül érvényes kritériumának tekintenünk? A választ korántsem olyan egyszerű megadni, miként azt az imént megfogalmazottak ismeretében gondolnánk. A társadalmi praxis ugyan valóban igazolja egyes ismeretek igazságát, viszont egyúttal azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy nem abszolút kritériuma az igazságnak, mint ahogy *nem is létezik ilyen abszolút kritérium*.¹⁴ Mindazonáltal az evidenciafogalmat nem kell feltétlenül kidobnunk, mondja Vajda. Egy igencsak leegyszerűsítő megfogalmazással élve, a következőképpen foglalhatnánk össze a magyar filozófus álláspontját: evidenseknek tekinthetők azok az ismeretek, amelyek a társadalmi gyakorlatban (amelynek természetesen integráns részét képezi maga a teoretikus tudás is!) objektívnek, illetve jól használhatónak bizonyulnak.

III. OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS

Az *Objektív természetkép és társadalmi praxis* című tanulmányában Vajda újfent a társadalmi gyakorlat alapkategóriájára építve végzi el a természettudományi és a társadalomtudományi megismerés, illetve a filozófiai tudás differenciálását. Első megközelítésben meglehetősen evidensnek tűnik, hogy a tudomány a világban zajló folyamatok, történések objektív megismerésében érdekelt, hiszen a tudomány „a maga tárgyát az embertől független objektivitásnak tekinti, olyan objektumnak, amelynek mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott” (Vajda 2013b. 131). Ezzel szemben a filozófia vállaltan szubjektív, hiszen az végső soron nem más, mint „a tárgy, a valóságos szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása” (uo). Miként lehet összeegyeztetni egymással ezt a két eltérő szemléletmódot? Elvben ott a lehetőség, hogy kimondjuk: a filozófia ugyan felettébb fontos „valami” lehet, miként remélhetően az is, de mégsem tekinthető tudománynak! Sőt, a filozófia pontosan *azért lehet igazán húsba vágó ügy* az ember számára, mert nem tudomány. A tanulmányt olvasva folyamatosan olyan érzése támad az embernek, hogy az *akkori Vajda* mintha valóban ezt szeretné mondani, csak még nem szánta rá magát, hogy ilyen egyértelműen fogalmazzon. Mindenestre azt azért mondja, hogy a tudományos, azaz az objektív megismerés (az

¹⁴ „A gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra.” (Vajda 2013a. 55.)

úgynevezett dezantropomorf beállítódás) imperatívusza nem a semmiből, pontosabban nem magából a *tudományból került be a tudományba*, hanem maga is a „praxis által teremtet”. Ugyan Vajda úgy beszél erről a praxisfilozófiai álláspont-ról, mint az egyik olyan lehetséges és termékeny megközelítésről, amely mellett jó érvek sorakoztathatók fel, de amellyel teljesen mégsem tud azonosulni.¹⁵ A praxisfilozófiai álláspont gyengéje abban rejlik, hogy visszautasítja az ember gyakorlati-megismerő tevékenységétől függetlenül létező objektív természet tételezését. Másképpen fogalmazva: a „magáért-valóan” létező természet létét önellentmondásnak tekinti. A praxisfilozófia azt mondja, hogy ugyan jó okkal jelenthetjük ki, hogy nyilván azelőtt is léteztek dolgok a kozmoszban, mielőtt az ember megjelent volna a glóbuson, de már ennek a kijelentésnek a megfogalmazása is feltételezi az ember megismerő képességének – a társadalmi praxistól nem függetleníthető – meglétét. Ami pedig Vajdának a praxisfilozófia ama „idealista túlzásaival” szemben megfogalmazott óvatos kritikáját illeti, amely szerint a természet mindenestül társadalmi konstrukció lenne, ezt érthetjük úgy is, hogy az *akkori Vajda* nem akart teljesen szembemenni a korban kötelezőnek tekintett Lenin-féle visszatükrözés-elmélettel, de természetesen mindez lehetett a saját meggyőződése is, akár pedig a kettő keveréke.¹⁶ Mindenesetre nehezen vitatható, mondja Vajda, hogy a modernitástól kezdődően érvényesnek

¹⁵ Az ezerkilencszázhatvanas években a „dogmatikus marxizmust” megújítani szándékozó kelet-közép-európai filozófusok közül számosan gondolták úgy, hogy a marxista filozófia reneszánszához a praxis-fogalom központba állítása lehetne az első lépés. A korszak marxista filozófiájával foglalkozó irodalom elsősorban a jugoszláviai praxis-kör képviselőinek munkásságával foglalkozik, például a karlovaci Gajo Petrovićsal (ehhez újabb irodalom: Veljak 2014). Én most mégis a kelet-német filozófus, Helmut Seidel egyik 1966-ban megjelent tanulmányából idézek, amely akkoriban nagy vitát váltott ki az NDK „káderfilozófusai” körében. A támadásokat követően Seidel, a súlyosabb retorziókat elkerülendő, a filozófiatörténet csendesebb vizeire evezett, s a két Németország egyesüléséig inkább csak Spinozáról, Fichtéről és az antik filozófiáról jelentetett meg írásokat. Seidel a következőket írja: „Nagyon is magától értetődőnek kell tekintenünk, hogy az emberen kívüli természet meglétét, hogy az az emberi tevékenység tárgya lehessen, előfeltételeznünk kell. De miként az ember a természet nélkül egy tárgynélküli lény, voltaképpen nem-lény (»Unwesen«), ugyanúgy, az ember számára a tőle elválasztott természet pusztá absztrakcióvá lesz. Az ember persze tudja a természetről, hogy az rajta kívül és tőle függetlenül létezik. Az atom természetesen *magában-valóan* (*an sich*) létezett már jóval azelőtt is, hogy először a filozófia, aztán a kémia, a fizika s végül az ipar tárgyává lett. De az ember számára csak akkor kezd létezni, mikor az a maga lényegi képességeit (*Wesenskräfte*), speciálisan a megismerő képességét, gyakorlati és teoretikus tevékenységén keresztül annyira kifejlesztette, hogy az atom annak tárgyává válhatott. Egy tárgy *magában-való-létéről* (*An-sich-sein*) elvileg semmit sem lehet addig mondani, amíg az – a gyakorlati és teoretikus tevékenységünk révén – nem lett *számunkra való* (*für uns*) tárggyá.” (Seidel 1966. 1183.) Nyilvánvaló, hogy Seidel ugyanúgy szkeptikus a természetfilozófia lehetőségével kapcsolatban, mint Vajda.

¹⁶ Egyébként Lenin ismeretelméleti álláspontját, amelyet a *Materializmus és empiriokritizmus* című művében fejtett ki, napjainkban sem lenne méltányos tudománytalan ostobaságnak tekinteni. Miként egykor a marxizmus elszánt kritikusai, Karl Popper sem tekintette annak. Egyik interjújában Popper úgy fogalmazott, hogy amikor megismerkedett Lenin munkájával, „csodálkoztam, hogy milyen jó is ez a könyv [...], ugyanolyan vagy hasonló véleménnyel voltam róla, mint Mach könyvéről” (idézi Wittich 2001. 161).

tekintett természetfogalmat, illetve természetképet a korban egyre sikeresebbé váló természettudományok alakították, s ilyenformán a természet modern fogalmát mégiscsak történeti-társadalmi konstrukciónak kell tekintenünk. „A természettudomány – ha a természetet írja is le – *mindig az egy adott korszak embere számára adott természetet* ábrázolja” (Vajda 2013b. 136, kiemelés az eredetiben). A Galilei-féle fordulattal érvényét veszítette a premodern természetfilozófia is, mert innentől kezdve kizárólag a természettudományok lettek a természeti folyamatok magyarázatának egyedül érvényes és legitim szereplői. Másrészt ez a rideg, racionális és instrumentális természetmagyarázat már nem tud valódi „világképpel” szolgálni, legfeljebb egy statikus „*épp így adott*” természetről készít egy pillanatfelvételt, viszont ez a kép már „*nem tartalmazza a természetben végbe-menő változások lehetséges formáinak semmiféle »racionális« rendjét*” (Vajda 2013b. 139, kiemelések az eredetiben).

Mind a természettudományoknak, mind pedig a társadalomtudományoknak megvannak a maguk folyamatosan differenciálódó és finomodó speciális szakterületei. Ez az evidencia mégsem jelentheti azt, hogy a filozófiának kritikátlanul kellene átvennie bármely természet- vagy társadalomtudomány folyamatosan változó nézőpontját vagy szakdiszciplináris világértelmezését. A filozófiának kötelessége reflektálni arra a tényre, hogy „a lét különböző szférái (a mozgásformák) között nem mosható el a határvonal, sem a természetet nem lehet a társadalom mintájára, sem a társadalmat a természet mintájára leírni” (Vajda 2013b. 144).

Nem a szenvtelen természettudományok (de még csak nem is a speciális társadalomtudományok), hanem a *társadalmi praxis* viszi be a természetbe a „racionális rendet”, noha ez a „rendteremtés” nem teljesen önkényes, hiszen a természet csak annak a praxisnak engedelmeskedik, amely tekintetbe veszi a „dolgok ellenállását”. A humanizált természet megszünteti, de egyúttal meg is őrzi az „eredeti természetet”. Az emberi lét értelme ugyan a szabadság birodalmában bontakozik ki, de ennek a szabadságnak mindig is lesznek természeti korlátai: bizonyos tekintetben az ember az idők végezetéig a „szükségyszerűség birodalmának” foglya marad. „Az ember szabadsága nem a semmibe való belevetettség. Az ember nagyon is konkrét természeti feltételek közé van belevetve, és szabadságát az e feltételekkel vívott le nem záruló történelmi folyamatban vívja ki.” (Vajda 2013b. 140.) Ezek után Vajda felteszi az igazán provokatív kérdést: vajon létezik-e egyáltalán természetfilozófia? A válasza pedig a következő:

Nem létezik tehát természetfilozófia? Nem létezik. Pontosabban a marxizmus filozófiája a praxis kategóriájának központba helyezésével világossá tette, hogy *minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma, s ezzel a természettudományt véglegesen leválasztotta a filozófiáról.* (Vajda 2013b. 144–145, kiemelés az eredetiben.)

A természet lehetőséget és erőforrásokat biztosít az emberi cselekvés számára, de a cselekvés konkrét tartalmát már nem határozza meg. Ezért ezzel a fel-

fogással, mondja Vajda, „nem bontjuk meg a világ egységét; a társadalmiság, a praxis – a szubjektum és objektum dialektikus egysége – ráépül a természeti objektivitására, amelyből a teleologikus tételezés aktusának megjelenésével kiemelkedett” (Vajda 2013b. 146).

IV. A FILOZÓFIA ÉS A TUDOMÁNY VISZONYA MINT MÓDSZERTANI PROBLÉMA

A múlt század hatvanas és hetvenes éveinek kelet-közép-európai szellemi életében különös jelentőséggel bírt a filozófiai gondolkodás autonómiájáért zajló küzdelem. Ebben a tekintetben a fiatal Vajda Mihály korántsem volt magányos farkas, hiszen a hajdani szocialista tábor egyetemein, kutatóműhelyeiben sokan gondolták úgy, hogy éppen a „filozófia autonóm értékként való tételezése” tekinthető a szabadság egyik utolsó bástyájának. Így látta akkoriban a tragikusan fiatalon elhunyt orosz filozófus, Erik Grigorjevics Jugyin is.¹⁷ Jugyin a „Moszkvai Metodológia Kör” egyik vezető figurája volt (Scesdrovickij és Szadovszkij mellett), és a *Rendszerelmélet és tevékenységek. A modern tudományok módszertani problémái* címmel posztumusz megjelenő munkájában önálló fejezetet szentelt a szaktudományok és a filozófia viszonya problematikájának (Judin 2009. 119–144). A fejezet *A filozófia és a tudomány viszonya mint módszertani probléma* címet viseli, és három alfejezetre tagolódik. A szerző úgy látja, hogy a filozófia és a szaktudományok viszonyának tisztázását először a modern filozófiai irányzatokban határozzák meg önálló kutatási feladatként, és ez az új dilemma nem is csak módszertani problémaként, hanem elsősorban is a polgári kultúra egészének „önreflexiós kényszereként” jelenik meg. A dialektikus és történelmi marxizmus filozófiája számára „másfajta pátosz” diktálja ugyanennek a problémának a megjelenését. Miben áll ez a másság? Először is, mondja Jugyin, a szcientizmus és az antiszcientizmus között zajló küzdelem feltételei közepette szükségesnek tűnik, hogy tisztázzuk a tudományhoz mint eminens társadalmi jelenséghez való elméleti pozíciókat, és reflektáljunk annak a mindennapi életre gyako-

¹⁷ Jugyin 1930-ban született és 1976-ban halt meg. Korai halálának volt egy sajátosan „magyar vonatkozása” is. A nagy tradíciójú moszkvai értelmiségi családból származó Jugyin a tomszki egyetemen kezdte oktatói pályáját. A kollegái és a hallgatók körében komoly reputációval bíró fiatal kandidátust többen arra biztatták, hogy induljon el a párttitkári funkció elnyeréséért folyó versenyben. Jugyin vállalta ezt a feladatot, és 1956 novemberében az egyetemen megtartotta „kortesbeszédét”, amelyben többek között azt javasolta, hogy a szovjet csapatokat mihamarabb vonják ki Magyarországról. És egyébként is, mondta, bízzák a közép-európai szocialista országokra, hogy milyen szocializmust szeretnének maguknak építeni. A beszédét követően nemhogy párttitkár nem lett belőle, hanem rövidesen letartóztatták, és tízéves száműzetésre ítélték, amelyet munkatáborban kellett letöltenie. Ugyan moszkvai barátai és rokonai segítségével néhány év múlva kiszabadult a fogságból, de egészsége súlyosan károsodott, ami végül a filozófus korai halálához vezetett. Egyébként csak a gorbacsovi korszak végén – 1989-ben – rehabilitálták (erről lásd Jugyin 2010. 5–142).

rolt – és folyamatosan erősödő – komplex hatásaira. Másrészt korunkat nemcsak a tudomány rohamos fejlődése, hanem szinte minden más társadalmi intézmény szerepének növekedése is jellemzi, és ez a folyamat lényeges változásokat idéz elő a társadalmi praxis szinte minden területén.

S mivel a filozófia a korszak egészének elméleti öntudatát akarja kifejezésre juttatni, nem szabad kizárólag a tudományfejlődés elemzésére szorítkoznia, hanem ennek az ellentmondásokkal terhelt fejlődésnek a konkrét dialektikáját kell megragadnia. Itt tehát egy átfogó problematikáról van szó. Nevezetesen: meg kell tudni határozni a filozófiai tudás specifikus funkcióinak jellegét a szellemi kultúra átfogó rendszerében. (Judin 2009. 119.)

Ez az elemző munka nem korlátozódhat a probléma történeti aspektusainak történeti feldolgozására, mert a marxista gondolkodóknak számot kell vetniük azzal a ténnyel is, hogy a kortárs polgári tudományfilozófia számára ugyancsak kiemelt fontosságú a szaktudományok és a filozófia érzékeny kapcsolatrendszerének alapos elemzése.

A filozófia és tudomány összetett viszonyának különféle aspektusai vannak. Egyrészt jó lenne tudni, hogy mi lehet a tudományosság mértéke a „filozófiai konstrukciókban”, illetve milyen sajátosságai vannak a filozófiai vitákban realizálódó bizonyítási eljárásoknak. Továbbá a szaktudományok és a filozófia kölcsönös egymásra hatásának feldolgozására is komoly energiákat kell szánni.

Ha történetileg vizsgáljuk a kérdést, mondja Jugyin, akkor azt tapasztaljuk, hogy a tudomány – mint a kulturális fejlődés egyik lényeges tényezője – igazából az újkor hajnalán került az érdeklődés fókuszába. Ez nem mond ellent annak a ténynek, hogy egészen a 20. századig a tudománnyal való foglalatosságot inkább csak a tudósok személyes ügyének tekintették. Az biztos, hogy a felvilágosodással kezdődően a „teoretikus öntudat” kialakításában a tudomány központi szerepre tett szert. Ez a változás a filozófiai gondolkodás számára is kihívást jelentett, és ugyan különböző mértékben, de az összes filozófiai iskolát vagy irányzatot orientálta. Az is igaz, hogy az úgynevezett irracionalista filozófiai irányzatok (romantika, korai egzisztencializmus) igyekeztek távol tartani magukat a tudománytól. „De ez a negatív pátoz általában nem kapcsolódott össze a tudománnyal mint olyannal, illetve a kultúra egészében elfoglalt helyének teljes tagadásával.” (Judin 2009. 121.) A fő irányt mégiscsak a racionalista iskolák határozták meg, s amíg az emberek a polgári társadalomban látták a világfejlődés kizárólagosnak tűnő opcióját, ez a tendencia nem is változott meg. Tovább növelte a tudomány tekintélyét a tudományos igazságok autonóm értékébe vetett hit és az ehhez kapcsolódó optimizmus, amely egyúttal azt is megmutatta, hogy a polgári társadalmakban időről időre megjelenő kaotikus fejlemények (pl. forradalmak) a tudomány „zárt világát” szinte érintetlenül hagyják. Egy másik fontos változás az *aktívizmus* vagy *cselekvés-elv* megerősödésével áll összefüggésben,

amely a reformációtól kezdődően gyorsult fel. Ez azt jelentette, hogy a cselekvés vagy a praxis immáron nem elégedhet meg az aktuálisan fennálló reprodukciójával, hanem a cselekvés-elv hatékony valóságátalakító szerepet követelt meg az embertől.

Ebben az értelemben nem lehet véletlennek tekinteni, hogy éppen a modern idők társadalmi gyakorlatában alakult ki a kultúrának *alkotó tevékenységként* való felfogása. Ez a változás a korszak összes filozófiai és társadalomelméleti rendszerét áthatotta, és elsősorban Fichte és Hegel filozófiai rendszerében figyelhető meg. (Judin 2009. 122, kiemelések tőlem – K. L. A.)

A filozófia és a szaktudományok kapcsolatát tovább mélyítette az a változás, amely a *szubsztancialitás-elv* felerősödésével állt kapcsolatban. A lét végső elemi szubsztanciája utáni nyomozás nem a semmiből bukkant fel, hiszen – mint eminens ontológiai probléma – már az antikvitásban is létezett, de a kora újkor rendszeralkotó filozófusainál (Descartes, Leibniz, Spinoza) mindez új értelmet nyert. A filozófiában egyre hangsúlyosabbá váltak az ontológiai problémák, és a szubsztancialitás-probléma kapcsán a lét lényege „mint olyan” került a viták fókuszába. Csakhogy a filozófusoknak immáron túl kellett lépniük az ókori bölcsék naiv spekulációin, hiszen reflektálniuk kellett a szaktudományok rohamosan gyarapodó eredményeire.

A filozófiai ontológia valószínűleg ekkor jelent meg először a szaktudományok eredményeit általánosítani képes, kitüntetett tudásfajtaként, illetve olyan képességgént, ami egyúttal szintetizáló és szemléletes képpel szolgál a kor tudományosságának egészéről is. (Judin 2009. 123–124.)

Ezen túlmenően a *gnoszeológiai problémákra* fókuszáló rendszerekben is kitüntetett szerepe volt a szubsztancialitásnak: itt viszont már nem az objektumok világának „szubsztancialitása” volt az igazán érdekes, hanem a szubjektum „episztemikus aktivitása”.

Fichte és Hegel filozófiai munkái voltak az elsők, amelyekben a „szellem aktivitása” grandiózus magasságokba emelkedett. A klasszikus német filozófia sikerei nyomot hagytak a kor természettudományos teljesítményein is. Például Carl Linné a növények osztályozásáról szóló úttörő munkájának *A botanika filozófiája* (*Philosophia botanica*) címet adta, míg Jean-Baptiste Lamarck *Az állattan filozófiája* címmel írt egy fontos munkát. Akkoriban sokan vélekedtek úgy, hogy a modern filozófia immáron a „szigorú tudomány” rangjára emelkedett, és alapelvei a fizikához és matematikához hasonló módon épülnek fel. Csakhogy, mondja Jugyin, a természettudományok, a matematika és a filozófia egymáshoz való közeledése mégsem jelentette azt, hogy a filozófia a tudomány (kiváltképpen a természettudományok) glorifikálásának pusztá eszközévé silányult volna,

illetve valamilyen szekunder jelentőségű tudásformaként feloldódott bennük. A filozófiai irányzatok többsége – anélkül, hogy teljesen hátat fordított volna a tudományosság normatív eszméjének – továbbra is igyekezett megőrizni világértelmezésének holisztikus jellegét. „A filozófia továbbra is a kultúra egészének öntudataként lépett fel.” (Judin 2009. 126.) És mivel a tudomány az új kultúra-típus centrumába került, a filozófia is leginkább a tudomány öntudataként tekintett önmagára. Már a descartes-i és a kanti bölcsélet számára is világos volt, hogy a filozófiai kérdéseket nem lehet a szaktudományok speciális megközelítési módjaira redukálni, és ez olyan „igazság”, amit a huszadik századi filozófiai gondolkodás még inkább tudatosítani fog.

A kanti felfogás nemcsak azt a tényt rögzítette, hogy fokozatosan erősödő differenciálódás megy végbe a valóságismeret e két formája között, de rámutatott az érintett tárgyerületek közötti különbségekre is. A filozófiát ugyan nem lehet a tudomány világából kivezetni, vélte a német filozófus, mégis tény, hogy egyfajta oppozíciós viszony érzékelhető a jelenleg fennálló szaktudományok összessége és a filozófia között. A kanti rendszer egyik fontos jellegzetesége az volt, hogy benne a tudományt nemcsak „belülről”, azaz a filozófiai-módszertani alapokból kiindulva, hanem „kívülről” is, azaz az erkölcsi-humanista aspektusból is elemzés alá lehetett (és kellett) vonni. (Judin 2009. 129.)

A tizenkilencedik század végén, illetve a huszadik század elején tovább erősödött a szaktudományok tekintélye. Immáron nemcsak úgy tekintettek a tudományra, mint ami az „általában vett kultúra” integráns része, hanem a techno-tudomány szinte teljes egészében magára vette a „kultúrateremtő és kultúráközvetítő” funkciót. A felvilágosodás kezdeti aktivizmusát a technicista aktivizmus váltotta fel, amely egyre kevésbé volt hajlandó a társadalmi tevékenységet (a praxist) a kultúra szubsztanciájának tekinteni, mert önmagának szánta ezt a szerepet. „Mindez a tevékenységelv tekintélyének aláásásához és a kultúra nem-cselekvés-elvének megteremtéséhez vezetett.” (Judin 2009. 130.) Ennek a transzformációnak „köszönhetően” a filozófia és a szaktudományok egyre távolabb kerültek egymástól, aminek egyik érdekes „mellékkövetkezményeképpen” számos filozófiai irányzatban felerősödött a „zsígeri” tudományellenesség.

Már a század húszas éveiben jelentős befolyásra tettek szert azok az irányzatok, amelyek kifejezetten embergyűlölő hatalomként tekintettek a tudományra. Ilyenformán a tudomány és a filozófia szétválása eredményeképpen most olyan tudományellenes áramlatok törtek a felszínre, amelyek sokáig csak az árnyékban rejtőzködtek, és nem gyakoroltak jelentős hatást a filozófiai fejlődés alapvető irányára. Miként jól ismert, az egzisztencializmus – kiváltképpen annak vallásos változatai – konzekvensen antiszcientista pozíciót képviselnek. (Uo.)

A polgári filozófia neopozitivista irányzatai ezzel szögesen ellentétes felfogást képviseltek: hol az egyik, hol a másik szaktudomány metodikáját próbálták át-
emelni a filozófiai kutatásokba, amivel azt kívánták jelezni, hogy ők igenis a „valódi tudományosság talaján” állnak. De hogyan tudna a marxista praxisfilozófia kikecmeregni ebből a zsákutcából – teszi fel a kérdést Jugyin. Látszólag az lenne a legegyszerűbb megoldás, ha a filozófiát teljes egészében kivonnánk a tudományok köréből, mert ekkor mind a szcientizmust, mind pedig az antiszcientizmust a modern polgári filozófiák téves interpretációjának tekinthetnénk. Csakhogy mégsem lenne célravezető ezt az egyszerűnek tűnő megoldást választani, ugyanis az efféle eljárás azt a tényt is ignorálná, hogy ezekben a vitákban napjaink releváns szociokulturális állapota is tetten érhető. Másrészt az a látszat keletkezne, mintha a marxista filozófiának kizárólag egyetlen célja lenne: a polgári filozófia ellen folytatott szakadatlan küzdelem. Csakhogy nem az a helyzet. Meg kell próbálni valódi, azaz minden érintett fél által elfogadható pozitív választ adni a filozófia és a szaktudományok között zajló kontraverziákra.

A szerző a harmadik alfejezetben (*A szaktudományi és a filozófiai tudástípus különbsége*) tömören összefoglalja, hogy szerinté milyen szempontokra kell tekintettel lennünk, ha komoly szándékunk van a „konszenzus-keresésre”. Természetesen ehhez először is a filozófiai és a szaktudományi megismerés történeti viszonyát kell röviden szemügyre venni.

A természettudományok, illetve a társadalomtudományok számára elsődlegesen a pozitív ismeretek kumulációja jelenti a fejlődést. Egy adott fejlődési szinten a szaktudományok rendszerint szükségesnek látják, hogy az addig érvényes kutatási módszereiket kiegészítsék vagy radikálisan megújítsák. Ez a lineáris fejlődésvonal leggyakrabban a formalizálásra való hajlam erősödésében érhető tetten, amely előbb vagy utóbb, de szinte minden szaktudományban megjelenik. A magas szintű formalizáltságra rendszerint úgy tekintenek, mint ami a szóban forgó tudomány „érettségének” legfontosabb bizonyítéka. Az összes szaktudománytól – a matematika kivételével – azt várják el, hogy a deskriptív és a teoretikus „szint” egyértelműen megkülönböztethető legyen egymástól. Amíg ez a két szféra nem különül el egymástól, addig inkább csak hipotézisekről érdemes beszélni. A „hipotézisgyártás” is része a tudománynak, annak egyfajta előszobája, de a valódi tudományos állítások összeegyeztethetetlenek a többértelműséggel.

A filozófiában viszont egészen mást jelent a „fejlődés”, mondja Jugyin.

A filozófia története nem mutatható be úgy, hogy abban kizárólag csak az időről időre felmerülő problémákra adott pozitív válaszok felhalmozását kellene látnunk. A filozófia egyik specifikus vonását éppen az jelenti, hogy benne egy sor olyan probléma, amelyet sok évvel vagy évszázaddal korábban megfogalmaztak, korról korra vagy rendszerről rendszerre tovább vándorol, és ezekre a dilemmákra egészen a mai napig nem sikerült egyértelmű választ adni. (Judin 2009. 133.)

Ráadásul ezek a kérdések nemcsak kognitív, hanem ideológiai vagy világnézeti dilemmákat is tartalmaznak. Márpedig pusztán csak logikai argumentumokkal az ideológiai kérdésekben meglehetősen korlátozott eredményeket lehet elérni. Ez persze nem azt jelenti, hogy a filozófia történetéből teljesen hiányozna a „fejlődés”. Kétségtelenül bizonyítható állítás, hogy Arisztoteléstől kiindulva, Descartes-on keresztül, a klasszikus német filozófiáig a filozófiai gondolkodásban is kimutatható a haladás jelenléte. De a filozófiai gondolkodás mégiscsak totalizáló természetű: az aktuálisan vizsgált konkrét problémák mögött (vagy fölött) mindig jelen van az egyetemességre, illetve az „időtlen igazságokra” való törekvés szándéka is. Ez nyilvánvalóvá teszi azt a különbséget, ami a filozófiai tudást minden más tudásfajtától megkülönbözteti.

Ennek a másságnak a lényege abban a tényben jelenik meg, hogy a filozófia minden más tudománytípustól eltérő specifikus *elméleti* eszközöket használ (ebben a vonatkozásban mélységes hasonlóságokat mutat a szaktudományokkal). Ugyanakkor ezen túlmenően a filozófia *ideológiai* funkciókat is betölt (s ebben viszont alapvetően különbözik a szaktudományoktól, ami konkrétan a következőket jelenti: a filozófiai gondolkodás közvetlen rokonságban áll az olyan más, alapvetően világnézeti gyökerű tudásformákkal, mint amilyenek, mondjuk, a folklorisztikus-mitologikus, naiv erkölcsi stb. valóságkonstrukciók). (Judin 2009. 134.)

Az akkori szovjet valóság ismeretében érthető, hogy Jugyin óvatosan fogalmazott: a vallást nem sorolta be a filozófiaival közvetlen rokonságban álló tudásformák közé, de sejthető, hogy az „és a többi”-n valószínűleg a vallásos világnézetekre gondolt. A filozófiai analízisben – hasonlóan a teológiai gondolkodáshoz – mindig megjelenik a „lét egésze” is, azaz a filozófusoknak – a konkrét kutatási feladataikon túl – szembe kell nézniük az emberi nem „örök problémáival” is.

Végül Jugyin szerint a filozófia és a szaktudományok viszonyának elemzése során azzal is szembesülnünk kell, hogy amíg a legtöbb szaktudományban a deskriptív és az elméleti szféra elég jól elkülönülnek egymástól, addig a filozófiában nincs lehetőség erre a megkülönböztetésre.

Bár némely filozófiai irányzat az általa bizonyos módon értett valóság leírását alapelvevé tette, mégis: Franz Brentano vagy Edmund Husserl valóságkonstrukciói aligha tehetők egyenrangúvá a szaktudományok objektív valóságleírásaival. Ezekben a fenomenológiai felfogásokban nem is maga a tényleges leírás a központi kérdés, hanem egy specifikus tárgy (azaz az emberi tudat világa) előzetes konstrukciója és ezek elemzésének specifikusan filozófiai eszközei (ez Husserl fogalmi rendszerében különösen egyértelműen jelenik meg). (Judin 2009. 136–137.)

De a deskriptív és a normatív szféra „egybecsomósódása” a filozófiában korántsem azt jelenti, hogy a filozófia hátrányban lenne a szaktudományokhoz képest.

Éppen ellenkezőleg! Egyedül a filozófia képes arra, hogy a társadalmi praxis egészére reflektáljon, és szerencsés esetben tanácsokat vagy legalábbis használható ötleteket adjon arra nézve, hogy miként lehetne jobb irányba fordítani az emberi életet.

IRODALOM

- Descola, Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.
- Descola, Philippe 2011. *Jenseits von Natur und Kultur*. Ford. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris Kiadó. Második, javított kiadás.
- Judin, Erik Grigor'evič 2009. *Systemansatz und Tätigkeitsprinzip. Methodologische Probleme der modernen Wissenschaft*. Ford. Isolda Luschberger-Maschke. In Georg Rückriem (szerk.) *Erik Grigor'evič Judin*. Berlin, Lehmanns Media. 61–400.
- Jugyin, Erik Grigorjevics 1978. *Sziszteyemnij podhod i princip gyejatyelnosztyi. Metodologicseskije poblemli szovromennoj nauki*. Moszkva.
- Jugyin, Borisz Grigorjevics (szerk.) 2010. *Erik Grigorjevics Jugyin*. Moszkva, ROSSZPEN. Főleg 5–142.
- Lurija, Alekszandr 1975. A pszichológia mint történettudomány. Ford. Józsa Péter. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat Kiadó. 17–42.
- Motrosilova, Nelli 1976. Fenomenológia. Ford. Zalai Edvin. In N. Sz. Julina (szerk.) *A polgári filozófia a XX. században*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 207–249.
- Quine, Willard van Orman 1999. Az empirizmus két dogmája. Ford. F. Szabó István. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Áron Kiadó. 131–151.
- Seidel, Helmut 1966. Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 14/10. 1177–1191. <https://doi.org/10.1524/dzph.1966.14.10.1177>
- Thomas, Michael 1987. *Edmund Husserl. Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie*. Berlin, Akademie Verlag.
- Vajda Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum.
- Vajda Mihály 2013. *Fiatalkori írások*. Pozsony, Kalligram Kiadó.
- Vajda Mihály 2013a. Marxizmus és praxisfilozófia. In Vajda 2013. 15–57.
- Vajda Mihály 2013b. Objektív természetkép és társadalmi praxis. In Vajda 2013. 127–146.
- Vajda Mihály 1975. Marxismus, Existenzialismus, Phänomenologie. Ein Dialog. In *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Veljak, Lino (szerk.) 2014. *Gajo Petrović, Filozof iz Karlovaca*. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Wittich, Dieter 2001. Lenins Buch „Materialismus und Empiriekritizismus“. In Gerhardt Volker, Hans-Christoph Rauh (szerk.) *Anfänge der DDR-Philosophie*. Berlin, Ch. Links Verlag.