A TÖRTÉNETI ÉSZ KRITIKÁJA?

ERDÉLYI ÁGNES

Az itt következő tanulmány részlete egy nagyobb munkának,[1] mely a századforduló körüli német filozófiában megfogalmazódó társadalomtudományos törekvések kritikai áttekintésére vállalkozott. A századforduló német filozófiájának vizsgálata során mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi az oka annak, hogy a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre középpontba kerültek a társadalomtudományos törekvések? Vajon mi magyarázza, hogy csaknem egyidőben több oldalról is sürgető feladatként jelentkezett a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása? Kézenfekvő válasz volna, hogy maga a tudomány, a társadalomtudomány fejlődése tette szükségessé az elméleti alapok tisztázását. Ebben van is némi igazság: a társadalomtudomány legkiműveltebb, legkomolyabb tradíciókkal rendelkező ágának, a történettudománynak a fejlődése valóban több ponton kérdésessé tette a pozitivizmus egységes természet- és társadalomtudomány felfogását. Sőt a probléma elméletileg is megfogalmazódott a történettudományon belül: „Miként emelhető a tudomány rangjára a történelem?" — kérdezi Droysen 1962-ből származó vitairata[2] —, ha Comte módjára *nem*. És Droysen válaszából — csaknem húsz évvel Dilthey és Windelband szisztematikus megfogalmazásai előtt — kiolvasható a módszertani dualizmus álláspontja: a történelem nem a természettudományos módszerek alkalmazásával, hanem csakis saját útját járva emelkedhet a tudomány rangjára. „Aki hisz a történelemtudomány lehetőségében . . . és biztos afelől, hogy ezt a természettudományos módszerek alkalmazásával alapozta meg, nem kellene-e annak átlátnia, hogy ezzel nem tudománnyá emelte, hanem a természettudomány körébe utalta a történelmet?" Ez pedig olyan, mintha úgy akarná hitének helyességét bizonyítani, „hogy meggyőz bennünket, miszerint az is lehetne, hogy kézzel szagoljunk és lábbal emésszünk, az is lehetne, hogy hangokat lássunk és színeket halljunk . . . Bizonyára sok minden van azokon a területeken, melyekkel a ‚történelem tudományának' dolga akad, ami természettudományos módszerekkel is megközelíthető, és sok minden olyan is, amiben a megismerés más formái is illetékesek, vagy ami e más formák számára hozzáférhető; ám ha maradnak itt olyan jelenségek — bármilyen sok

[1] „Társadalomtudományos törekvések a századforduló német filozófiájában". (Kandidátusi disszertáció.)

[2] „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft", 1862. (Megtalálható a „Grundriss der Historik" 1882-es lipcsei kiadásának végén, a kiegészítésként csatolt mellékletek között.) Droysen itt a comte-i álláspontot átfogó történeti ábrázolással megalapozni szándékozó Buckle „History of Civilisation in England"-jével (London 1858—68) szemben fejti ki álláspontját.

vagy kevés maradjon is —, maradnak olyan szempontok, olyan vonatkozások, melyek az egyéb megismerési módok egyike számára sem hozzáférhetők, akkor bizonyított, hogy a történelem tudományának kell legyen egy másik, saját és külön módszere."[3]

Van azonban valami, ami arra enged következtetni, hogy a társadalomtudományok, elsősorban a történettudomány oldaláról megfogalmazódó önállósodási törekvések nem adnak kielégítő magyarázatot arra, hogy miért vált a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre központi problémává, sürgető feladattá a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása. Hiszen ha pusztán arról van szó, hogy a társadalomtudomány lehetősége nem alapozható meg pusztán a természettudományos módszerek alkalmazásával, mert a társadalomban és a történelemben vannak olyan jelenségek, szempontok és vonatkozások, melyek a természettudományos módszerek számára nem hozzáférhetők, akkor nincsen semmiféle drámaian sürgető feladat, elegendő a hagyományos pozitivista felfogással szemben megmutatni, hogy a tudományosság kritériuma nem a természettudományos módszerek alkalmazhatóságában rejlik, s azután meg kell próbálni lépésről lépésre kidolgozni a társadalomtudományos megismerés sajátos eljárásait. A kiinduló kérdésre tehát ezen a vonalon nem kapunk megnyugtató választ: a tudomány helyzetéből legföljebb az következik, hogy szükségessé vált a természet- és társadalomtudományok közti különbségek elméleti tisztázása és fölmerült az önálló társadalomtudomány igénye, arra azonban nincs magyarázat, hogy az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása egyszerre a filozófia központi problémájává vált. Erre nem a tudomány helyzete — még Dilthey esetében sem, holott szemben a neokantiánusokkal, az ő munkássága szorosan kapcsolódott korának történettudományához[4] —, hanem a valóságos élethelyzet ad magyarázatot. És ebben az összefüggésben már érthetővé válik a feladat megoldásának drámaian sürgető volta.

Ez a valóságos élethelyzet elöljáróban röviden úgy jellemezhető, hogy a múlt század második felében kezdett problematikussá válni a társadalmi fejlődés korábban felhőtlennek tűnő perspektívája, egyre kevesebb remény mutatkozott arra, hogy a történelem egy olyan társadalom megvalósulása felé halad, melyben az emberi élet valamennyi problémája megoldást nyerhet. Ebben a helyzetben fokozott hangsúlyt kapnak az individuális élet problémái, az egyén személyes életsorsa, boldogulása az adott társadalomban, megoldásukra azonban aligha van remény, hiszen nincs mibe fogódzzék az ember, amikor el akar igazodni az őt környező világban. Ha nem látja, hogy merre tart a jövő, hogyan értse meg azt, ami most körülveszi? Milyen értékek és célok irányítsák az életét, ha nincs egységes történelmi perspektíva, melynek nevében a célok és értékek igazolhatók volnának? Ha innen közelítjük meg

[3] Uo. 53.

[4] Míg ugyanis a neokantiánusok „légüres térben" vetették föl a „természettudomány és a történelem logikai összehasonlításának problémáját" (Aszmusz: „Marx és a polgári historizmus", Budapest 1973, 270.), és a történettudomány mintegy utólag „fedezte föl" a freiburgi iskolát (uo. 271—274.), addig Dilthey egész életműve szervesen kapcsolódott a német történetíráshoz, a történettudományon belül kialakult problémákhoz. Ez nemcsak nagy elméleti munkáiból világlik ki egyértelműen, sok kisebb írása kifejezetten a történetírás és a történettudomány problémáival foglalkozik. (Ezeket lásd „Gesammelte Schriften" — továbbiakban: „Ges. Schr." — III. és XI. köt.)

kiinduló kérdésünket, akkor világossá válik, hogy mi tette a múlt század utolsó évtizedeiben annyira központi problémává a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozását: a századforduló társadalomtudományos vállalkozása nem elsősorban a tudomány problémájára, hanem ezekre a nagyon is égető „életproblémákra" keresett megoldást. A filozófusok az életproblémák tudományos tárgyalásának lehetőségét keresték, s mivel ezek a problémák a természettudomány mintájára felfogott pozitivista társadalomtudomány számára még csak meg sem fogalmazhatók, eljutottak az önálló társadalomtudományok követeléséig, s legsürgetőbb feladatukat e társadalomtudományok lehetőségének megalapozásában jelölték meg.

A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának elemzésekor tehát mindenekelőtt abból a valóságos élethelyzetből kell kiindulnunk, melyben sürgető feladatként fogalmazódott meg a filozófiával szemben az életproblémák megválaszolásának igénye. Csak ebből a helyzetből kiindulva válik majd érthetővé, hogy a társadalomtudományos problematikát, abban a sajátos formában, ahogyan a századforduló körül megfogalmazódott, igen szoros szálak fűzték a hagyományos filozófia legalapvetőbb problémáihoz.[5] Ez pedig döntő fontosságú tény egyfelől a századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kimenetele szempontjából, másfelől magának a problémának — természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének — további története szempontjából. Arról van szó, hogy a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában, az életfilozófia „szellemtudományában" és a neokantianizmus „kultúrtudományában" — ez az itt következő fejezet voltaképpeni témája — a társadalomtudományos problematika egy olyan sajátos filozófiai tradíció keretei között fogalmazódott meg, amelyben az eredeti vállalkozás, az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása, eleve kivihetetlen. Méghozzá két értelemben is kivihetetlen, s mindkettőnek alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további fejlődése szempontjából. A hagyományos filozófiához fűződő sokszoros közvetítő szálak miatt ugyanis a társadalomtudományos problematikához, pontosabban ahhoz a formájához, melyben e problematika az életfilozófiában és a neokantianizmusban megfogalmazódott, sajátos történetfilozófiai várakozások tapadtak. E történetfilozófiai várakozások fényében — mint majd látni fogjuk — az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása annak függvénye lesz, hogy megvalósítható-e a szabadság birodalma, s ennyiben *polgári álláspontról kivihetetlen* a vállalkozás; másfelől pedig maga a tudományos problematika szükségképpen megoldatlan marad, ameddig nem fogalmazódik meg világosan, a rárakódott filozófiai illúzióktól mentesen, természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének problémája — s ennyiben minden világnézeti előfeltevéstől függetlenül pusztán *a tudomány problémájának szempontjából* is *kivihetetlen* a vállalkozás.[6]

Mint mondottuk, a vállalkozás kivihetetlenségének mindkét értelemben alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további tör-

[5] Erről szól a kandidátusi disszertáció I. fejezete, „A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón".

[6] A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kivihetetlenségét a kandidátusi disszertációban az itt közölt fejezeten (a II. fejezet) kívül egy konkrét probléma, a megértésprobléma kapcsán is tárgyaljuk. (Lásd a III. fejezetet: „Megértésprobléma").

ténete szempontjából. Az a tény, hogy nem tisztázódott kellőképpen a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, mind a mai napig rányomja bélyegét a természet- és társadalomtudományok különbsége, valamint az önálló társadalomtudomány lehetősége körül folyó vitákra. Durván leegyszerűsítve a dolgot azt lehetne mondani, hogy azoknál, akik a természettudományoktól különböző, önálló társadalomtudományok mellett szállnak síkra, természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésébe mindig történetfilozófiai szempontok keverednek, a másik oldalon állók viszont azokat a legelemibb társadalom- és történetfilozófiai előföltevéseket sem veszik számításba, melyeknek mindenképpen szerepük van a társadalom és a történelem tanulmányozásában. Az első típushoz tartozik például Collingwood, aki úgyszólván mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt különíti el a történelem tudományát a természettudománytól;[7] a másodikra pedig jó példa Hempel, aki a természettudományos módszerek alkalmazhatósága felől közelíti meg a társadalomtudomány problémáját, és kidolgozza a magyarázat általános modelljét, az ún. „covering law" modellt — mely szerint a magyarázat mindenfajta tudományban annak megmutatását jelenti, hogy a magyarázandó esemény bekövetkezését állító kijelentés levezethető egy sor premisszából, mely premisszák egyfelől a megelőző feltételekre vonatkozó kijelentéseket, másfelől általános törvényeket tartalmaznak[8] —, de egyáltalán nem veszi számításba, hogy a társadalom és a történelem kutatásának jórészt emberi tevékenységgel van dolga, s ebben az összefüggésben jóval kevesebb magyarázó erővel bír valamely egyedi eseménynek egy általános törvényből való levezethető volta.

Mindkét példa világosan mutatja, hogy ameddig nem tisztázott a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, addig szükségképpen hamis alternatívák mentén fogalmazódnak meg a természet- és társadalomtudományok különbségéről, valamint az önálló társadalomtudomány lehetőségéről kialakított álláspontok. Az egyik oldalon ugyanis olyan érvek szólnak a kétféle tudomány önállósága mellett, melyek polgári álláspontról legföljebb a valóságos történelemmel szemben támasztott történetfilozófiai illúziókon alapulnak: nem véletlen, hogy az a történettudomány, melyet Collingwood mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt állított szembe a természettudományokkal, végső soron „gondolatok története".[9] Ezen az oldalon az önálló társadalomtudomány lehetősége — a fiatal Lukács és a marxista hagyományokhoz kapcsolódó frankfurti iskola álláspontját kivéve — mindig *idealista* álláspontról nyert megalapozást. A másik oldalon viszont nem a társadalomtudomány és történetfilozófia problémájának világos elkülönítésével és a kettő összemosásából adódó idealista következmények megkérdőjelezésével próbálnak érvelni a kétféle tudomány megkülönböztetése ellen, hanem egyszerűen félretolják a társadalom és a történelem megítélése szempontjából nagyon is eleven világnézeti problémákat, és a *pozitivista szcientizmus* álláspontjáról alakítják ki egységes tudománykoncepciójukat.

A dolgozatban mármost — melynek második fejezetét itt közreadjuk — a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában igyekeztünk fölmu-

[7] R. G. Collingwood: „The Idea of History", Oxford 1961, 318.
[8] C. G. Hempel: The Function of General Laws in History; „Journal of Philosophy", 1942.
[9] Collingwood, i. m. 317.

tatni azokat az okokat, melyek következtében idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában a társadalomtudományos problematika mind a mai napig megoldatlanul maradt. Azt reméltük ugyanis, hogy — bár a problémák megoldására nem vállalkoztunk — ilyenformán legalább jelezni tudjuk, melyik álláspontról nyerhet olyan megoldást az emberi szabadság történetfilozófiai problémája, melynek következtében már nem idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában vetődik föl természet- és társadalomtudományok viszonyának és a társadalomtudomány önállóságának problémája, s ennek alapján módunk nyílik arra, hogy végre tisztázzuk a történetfilozófia és a társadalomtudomány problémájának viszonyát, s egyszer már a maga tényleges összefüggésében — a rárakódott filozófiai illúzióktól mentesen — fogalmazzuk meg az önálló társadalomtudomány lehetőségének a problémáját.

1

„A társadalomban működő erők, a társadalom megrázkódtatásait előidéző okok, az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógymódjainak megismerése civilizációnk számára életkérdéssé vált. Ezért nő a természet tudományaival szemben a társadalom tudományainak jelentősége..."[10] — mondja Dilthey, s a filozófus feladatát e tudományok lehetőségének megmutatásában látja. „E feladat megoldását lehetne a történeti ész kritikájaként, azaz az ember azon képességeinek kritikájaként megjelölni, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje."[11]

Diltheyt láthatólag nem a tudomány problematikája, hanem valóságos társadalmi-történelmi problémák indítják a társadalomtudományok lehetőségének kérdése felé. Egyfelől problematikus volt számára az individuum személyes életsorsa, boldogulása az adott társadalomban, másfelől problémát jelentett magának a társadalomnak a megértése, a társadalmi haladás lehetőségeinek és irányának feltérképezése; ezért olyan tudományt keresett, melyben lehetőség nyílik ezeknek — a klasszikus filozófia társadalom- és történetfilozófiai konstrukcióiba be nem illeszthető, a természettudomány mintájára felfogott pozitivisztikus társadalomtudomány által tárgyalt kérdéseken pedig kívül eső — problémáknak, az ún. „életproblémáknak" tudományos tárgyalására. Talán Dilthey 1859-ből származó naplójegyzése tartalmazza az első utalást arra, hogy miért nem tudja a társadalommal kapcsolatos problémáit a klasszikus filozófia kategóriáiban megfogalmazni: „Amikor Hegel az ésszerűség szükségszerű voltától vezettetve, mely demonstrálhatatlan előfeltevése minden filozófiának, a mozzanatok egyenesvonalúan előrehaladó hármasságán keresztül megvalósuló dialektikában látta a történelem törvényszerű voltát, szokássá lett a természetet is így tekinteni. A világ ezen ésszerű formáltsága természetben és társadalomban illúziónak bizonyult."[12] Ez a felismerés, a világ ésszerűtlen voltának történelmi élménye[13] Dilthey számára egy életre szólt;

[10] Dilthey: „Bevezetés a szellemtudományokba" (a továbbiakban: „Bevezetés"), lásd: „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban", Budapest 1974, 74.

[11] Uo. 241. — A „történeti ész kritikája" megjelölést nemcsak Dilthey, hanem Windelband is használta.

[12] „Der junge Dilthey" (Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870), Stuttgart 1960 (első kiad.: Göttingen 1933), 82.

[13] Hogy mennyire *történelmi* volt ez az élmény, az világosan kirajzolódik a példákból, melyekkel Dilthey állítását alátámasztja: „Ki akarná még manapság a vallások történetét egyetlen fejlődési sorként felfogni? A nemzetek fölött végigvonuló (durchwandelnd)

megoldásai mélyén ugyanakkor mindvégig ott kísért az az erősen pozitivisztikus beállítottságú tudományos környezet — jóllehet konkrétan minden megoldása szemben állt a pozitivizmussal —, melyben 1859-ben e naplójegyzetek megfogalmazódtak. E két tényező hatására már igen korán kibontakozott sajátos — a kor standard irányzataiba be nem sorolható — álláspontja, melyet legjobban Diltheynek a pozitivizmushoz való viszonyán keresztül lehet jellemezni. A történelmi élmény egyfelől kétessé tette számára a tudományos racionalitással megelégedő pozitivista megoldást, hiszen az életproblémák pontosan ott merülnek fel, ahol az élet nem illeszthető racionális konstrukciókba, a pozitivizmus reflektálatlan racionalizmusának keretei között tehát — akár azért, mert a tudományos racionalitást naivul a világ racionalitásával azonosítja, akár pedig azért, mert egyszerűen tudomásul veszi a tényt, hogy a panacea magnaként kezelt tudományos racionalitás mögött az élet teljes irracionalitása tátong — nincsenek meg az eszközök az életproblémáknak még megfogalmazásához sem; ugyanakkor másfelől, akár a pozitivisták, ő is mindvégig a tudománytól remélt megoldást, a tudományba vetett hit elfogadhatatlanná tette számára a kor másik standard alternatíváját, az irracionális világban irracionális orientációval próbálkozó álláspontot. Csak ez a pozitivizmushoz fűződő felemás viszony teszi érthetővé, hogy az a Dilthey, aki egész életét a pozitivista felfogás körén kívül eső életproblémák megoldásának szentelte, mindvégig kitartott amellett, hogy a megoldás a tudományban van; kitartott emellett akkor is, amikor a 60-as évektől kezdődően egyre világosabban látta, hogy a korábban felhőtlennek tűnő pozitivisztikus megoldás — miszerint a tudomány segít bennünket eligazodni irracionális világunkban, mert az ész a tudományban törvényeket ad a világnak[14] — pontosan az ő problémáira nem ad megnyugtató választ. Továbbra is a *tudományban* keresett megoldást, csakhogy a világnak törvényeket adó tudománnyal szembeállított, az életet a maga valóságában föltáró tudományban.

A 60-as években Dilthey tematikusan is mind jobban eltávolodott ifjúkorának pozitivisztikus beállítottságú tudományos környezetétől. A korábbi történelmi élmény témává lesz: készülő Schleiermacher-könyve kapcsán[15]

és nemzetről nemzetre változó formában megvalósuló (durchwandelnd) fogalom helyébe teljes terjedelmében a nemzeti élet lépett. Történeti szemléletünk csak nemzetek sokaságát látja . . . Ki helyezné még a germán vallást mint mozzanatot a buddhista elé vagy után?" (Uo.)

[14] Az idézett naplóbejegyzés így folytatódik: „A világ szabálytalanságában semmilyen más ész nincsen, mint a törvény." (Uo.) Egy korábbi, 1858-ban szüleihez írott levelében Dilthey maga vall arról, hogy milyen hatások eredményeként formálódik álláspontja: „Következő év kezdetétől [Moritz Lazarus] Steinthallal együtt egy folyóiratot fog kiadni, a „Völkerpsychologie und Sprachphilosophie"-t, és [Lazarus] nagyon izgatott attól a sok új eszmétől, amelyik az én sajátos — a történeti dolgokat tekintő — felfogásommal igen közelről érintkezik. Ő közvetíti számomra azt a meggyőződést, hogy a történelem mozgásait törvények uralják, melyek megismerhetők, akár a természet törvényei." (Uo. 49—50.)

[15] „Leben Schleiermachers, I, Berlin 1870. (Dilthey leveleiben már a 60-as évek közepétől állandóan a kötet rövidesen sorrakerülő megjelenését ígéri. 1867-ben megjelent az I. kötet első részlete — a 167. oldalig — a kiadó ígéretével, miszerint a kétkötetes munka teljes első kötete még ugyanabban az évben megjelenik. A teljes első kötet 1870-ben végül megjelent, a második kötetet azonban — minthogy azon Dilthey egész életében dolgozott — csak jóval a szerző halála után adták ki. A teljes Schleiermacher-könyv — pontosabban Schleiermacher- „anyag", mivel az első és második köteten kívül a Dilthey hagyatékában talált jelentősebb Schleiermacherral foglalkozó írások mindegyikét tartalmazza — 1966-ban jelent meg először, a „Gesammelte Schriften" XIII. és XIV. kö-

olyan problémák foglalkoztatják — a romantika, a klasszikus filozófia és a romantika kapcsolata[16] —, melyek teljesen világossá teszik számára, hogy az egyetemes (természeti *és* társadalmi) fejlődéstörvények és fejlődési sorok pozitivista tudománykoncepciója nem képes eligazítani a mind kaotikusabbá váló társadalomban és történelemben (vagy ahogyan egyre gyakrabban fogalmaz: a történelmi életben), hogy a tudományos racionalitás — kiváltképpen annak a pozitivizmusban adott formája — nem elégséges a történelmi életben való orientációhoz. A történelmi életben is eligazító tudomány igénye mind határozottabban a természettudomány ellenében fogalmazódik meg: a természetben elegendőnek bizonyulhat az ész törvénye, hogyan adhatna azonban az ész önmagában törvényeket az „eleven, színesen lüktető" életnek, „létezésünk műalkotásának"?[17] Ha itt is csupán az ész törvénye szerint próbálunk eligazodni — mondja Dilthey —, akkor pontosan az élet siklik ki a kezünk közül. Amennyiben viszont mégis a tudománytól várjuk, hogy segítsen bennünket eligazodni az életben — márpedig Dilthey ezt mindvégig a tudománytól várta, hiszen soha egy pillanatra sem helyezkedett a tudományellenesség álláspontjára —, akkor ennek a tudománynak alapvetően különböznie kell a természettudományoktól: míg a természettudomány úgy segített bennünket orientálódni a világban, hogy benne az ész törvényeket adott a világnak, addig a társadalomtudomány ezt nem teheti meg, hiszen pontosan az a feladata, hogy ott segítsen eligazodni, ahol az élet *nem igazodik* az ész törvényeihez, ahol — akár a személyes életsorsban, akár a társadalom életében — az „életproblémák" felmerülnek. De lehetséges-e olyan tudomány, amilyet Dilthey keresett? Lehetséges-e tudomány, amelyik segít bennünket eligazodni az ész törvényéhez nem alkalmazkodó akarások és érzések világában anélkül, hogy holt sémákba merevítené, elszürkítené az élet lüktető elevenségét, színes sokféleségét? — Vagy ahogyan Dilthey későbbi nagy műveiben megfogalmazza: lehetséges-e „az élet álláspontján maradó tudomány"?

Próbáljuk meg mármost saját kategóriánkban megfogalmazni, hogy mit is jelent voltaképpen Dilthey törekvése. Vizsgáljuk meg a társadalom tudományaival, a természettudományoktól megkülönböztetett „szellemtudományokkal"[18] szembeni követeléseit. Mindjárt szembetűnik a kétfajta tudomány *megkülönböztetése:* a „történelmi élmény" az volt, hogy „a világ ésszerű formáltsága *természetben és társadalomban* illúziónak bizonyult" (kiemelés nem az eredetiben), milyen alapon mondja hát Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész adta törvények szerint, az élet tarka sokfélesége azonban semmivé foszlik az ész holt kategóriái között? Talán a természetben nem azért van szükség az ész kategóriáira, hogy rendet teremtsünk a „tarka sokféleség-

teteként. A XIII. kötet tartalmazza a „Leben Schleiermachers" korábban is megjelent 1. kötetét, a XIV. kötet pedig két félkötetben a korábban kiadatlan 2. kötetet; 1. félkötet: „Schleiermachers System als Philosophie", 2. félkötet: „Schleiermachers System als Theologie". A „Leben Schleiermachers" teljes anyagán kívül a kötetben tartalmazott legfontosabb írások: az 1864-es disszertáció második részének német fogalmazványa („De principiis ethices Schleiermacheri), valamint a Schleiermacher Társaság által 1860-ban kiírt versenyre írott „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik", az ún. „Hermeneutik-Preisschrift".)

[16] Lásd 1860-ban írott leveleit és naplójegyzeteit, „Der junge Dilthey", 102., 121—123.

[17] I. m. 117.

[18] „Azon tudományok egészét, mely tudományok tárgya a történelmi-társadalmi valóság, e műben szellemtudományok néven fogjuk összefoglalni" — „Bevezetés", 75.

ben"? Ha egyszer az „ésszerű formáltság" tekintetében természet és társadalom nem különbözik egymástól, miért mondja Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész törvényei szerint, a társadalomban azonban nem? Min alapul természettudományok és szellemtudományok megkülönböztetése?

Nos, ha közelebbről megvizsgáljuk Dilthey fejtegetéseit, látni fogjuk, hogy a megkülönböztetés mindig külső szempontra megy vissza; végső soron mindig az a feladat határozza meg a természettudományoktól megkülönböztetett szellemtudományok sajátos vonásait, amelynek megvalósítását Dilthey e tudományoktól várta, nevezetesen, hogy az életproblémák tudományos tárgyalására nyújtsanak keretet, mert — mint láttuk — ez jelentette volna számára „a civilizáció életkérdésének" megoldását. Ez a külső szempont indította arra — ilyen formában ezt soha nem tudatosította —, hogy *mást* követeljen a természet és *mást* a társadalom tudományaitól. Nem kétfajta tudományról van itt voltaképpen szó, hanem *kétfajta tudományfelfogásról.* Nem véletlen, hogy a természettel kapcsolatban soha nem veti fel valamiféle „kvalitatív" — a természet tarka sokféleségét híven visszaadó — tudomány szükségességét.[19] A természet vonatkozásában ugyanis — és ez itt a lényeg — Dilthey soha nem vonja kétségbe a *kanti tudományfelfogás érvényességét,* nevezetesen azt, hogy csak akkor lehetséges természettudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a természet általános törvényei, melyek *a priori* megismerhetők" („Prolegomena", 23. §), az értelem tehát „törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja azokat a természetnek" („Prol." 36. §). A tudomány ebben a felfogásban az *értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalat,* e törvényeket pedig nem meríthettük a tapasztalatból, hiszen így soha nem tudnánk megmagyarázni, hogyan jutottunk hozzájuk. Ezek számunkra mint a lehetséges tapasztalat alaptételei adottak, *fel kell hát tételeznünk,* hogy egyúttal a természet általános törvényei is — hacsak nem akarjuk szubjektív agyrémként egész tudományunkat lomtárba vetni. E tudományfelfogás két döntő mozzanatot tartalmaz: 1. a tudományban a jelenségeknek valamely általánosabb összefüggés (törvény) szerint kell magyarázhatóknak lenniök és 2. mivel ezek az összefüggések nem meríthetők a tapasztalatból, ezek számunkra csak mint saját lehetséges tapasztalatunk alaptételei adottak, nem a tudománytól követeljük meg, hogy valóságos összefüggéseket ábrázoljon, hanem a valóságról tesszük fel, hogy olyan, amilyennek a tudományban kibontakozik. Nevezzük az ilyen tudományfelfogást — a szó szokásos használatától eltérően — *fenomenalistának.*[20]

[19] 1856-ban egy öccséhez írott levelében a következőket válaszolja öccse azon panaszára, hogy számára a matematika „antipatikus tudomány": „Az ember csak mindenféle olyan tudással szemben érez antipátiát, amelyik idegen számára . . .", és — folytatja —, bár a matematika tárgyát mennyiségek képezik, azok iránt mégsem érezhet az ember antipátiát, minthogy azok „világszemléletünk alapját" jelentik. („Der junge Dilthey", 35.) — Ha hozzávesszük, hogy Dilthey a dolgokat erről az oldalról is átgondolta, legalábbis erre utal egy — más összefüggésben értelmezhetetlen — 1865-ből származó naplóbejegyzés-töredéke: „Rendkívüli megvilágítás Kant hatásáról a természettudományokban Goethénél" (Uo. 188.), akkor itteni megfogalmazása egyértelmű állásfoglalás egyfajta — mint a következő fejtegetésekből kiderül, leginkább Kant nevével fémjelezhető — tudományfelfogás mellett.

[20] Mivel Dilthey kétfajta tudományfelfogásának megkülönböztetésénél a megkülönböztetés szempontja sok tekintetben keresztezi a popperi felosztás szempontját (Popper: Three Views on Human Knowledge; „Conjectures and Refutations", London 1963), magyarázatra szorul, miért nem tartjuk magunkat Popper ma már terminus technicus számba menő elnevezéseihez. Mindjárt adódik egy formális kifogás: a popperi *három*

Nos, a természet vonatkozásában Dilthey mindvégig egy ilyen fenomenalista tudományfelfogás talaján állt: elfogadta a természettudománynak az ész törvényéhez igazodó világát, noha a „világ ésszerű formáltsága" számára a „természetben" is „illúziónak bizonyult". Nem fogadta el azonban ugyanezt a társadalomtudományok vonatkozásában. Nem fogad*hatt*a el, mert ugyanennek az illúziónak lelepleződése a társadalom vonatkozásában már nagyon is közvetlenül érintette, voltaképpen ebből a tényből adódott valamennyi problémája. Megértette Kanttól, hogy „az ész csak azt látja át, amit maga a saját tervei szerint teremt" („A tiszta ész kritikája" — a továbbiakban: TÉK — B XIII), nem bízhatta hát az észre a dolgot egy olyan társadalomban, melyet nem hatnak át az ész törvényei. Itt csak olyan tudomány segíthet, amelyik a valóságos élet valóságos problémáit tárgyalja, nem pedig az ész törvényeit próbálja felkutatni egy ésszerűtlen társadalomban. Pontosan azért vált számára életkérdéssé „a társadalomban működő erők, a társadalom megrázkódtatásait előidéző okok" és „az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógymódjainak megismerése", mert az ész „epizodikus földi ténynek bizonyult", ami megingatta a fejlődés és ezzel összefüggésben a *történelmi fejlődés* magátólértetődő perspektíváját.[21] Valamennyi életprobléma — mind a személyes életvitelben, mind a társadalom életében — ebből a helyzetből fakad, s minthogy a szellemtudományra pontosan azért van szükség, hogy ezekre a problémákra választ adjon (azaz segítséget nyújtson a személyes életvitelben elkerülhetetlen döntésekhez és választásokhoz, a társadalomban működő erők feltárásával pedig hozzásegítsen a társadalom életének meg-

---

felfogással (instrumentalista, esszencialista, realista) szemben Diltheynél csak *kétfajta* tudományfelfogással állunk szemben, s álláspontunk szerint ez itt *kimerítő* felosztás. Ez persze már utal arra, hogy az elnevezés formális különbségén túl tartalmi különbségek is vannak. Mindenekelőtt nem tartanánk megfelelőnek az itt ismertetett felfogást *instrumentalistaként* megjelölni (bár Popper kifejezetten ide sorolja Kant tudományfelfogását), mivel az instrumentalizmus lényeges jellemzői közül kettő — melyek egyike egészen alapvető — nem áll a kanti tudományfelfogásra. Kant ugyanis nem engedi meg egyenértékű rivális tudományos elméletek egymás melletti fennállását: a jelenségvilágnak *csak egyetlen adekvát* tudományos leírása lehetséges, csak éppen az „adekvát" itt nem a valóság összefüggésének, hanem az értelem törvényének való megfelelést jelenti — s csupán ebben az értelemben „instrumentális" Kant tudománya. Nem áll továbbá a kanti tudományfelfogásra Popper azon követelménye sem, miszerint az instrumentalista módon felfogott tudomány nem informatív: Kant tudománya a *jelenségvilágról* igenis *informál*. Ezek után talán érthető lesz, milyen értelemben használjuk itt a „fenomenalista" elnevezést: egy olyan — realistának semmiképpen nem nevezhető — tudományról van szó, amelyik a jelenségvilágban nem viselkedik instrumentális tudományként.

[21] Széles filozófiatörténeti összefüggésben — témájánál fogva azonban a történelmi-társadalmi problémákat nem érintve — ábrázolja e folyamatot Dilthey egy 1892-es, Sigwart és Lotze ismeretelméleti álláspontját bíráló tanulmányában: „A racionalista pozíciót ma főként Kant iskolája juttatja érvényre. E pozíció atyja Descartes volt. Ő adott elsőként diadalmas kifejezést az intellektus szuverenitásának. E szuverenitásnak kora egész vallási és metafizikai pozíciójában volt támasza, és éppúgy megvolt Locke-nál és Newtonnál, mint Galileinél és Descartes-nál. Eszerint az ész éppenhogy alapelve a világ konstrukciójának, nem pedig epizodikus földi tény. Ma mégsem vonhatja ki magát senki az alól, hogy e nagyszerű vallásos-metafizikai háttér többé nem magátólértetődő . . . Mindebből az következik, hogy többé nem vetnek el eleve egy olyan nézetet, amelyik Descartes szuverén intellektusát a természet múló, egyedi termékének tekinti a föld és talán más csillagok felszínén. Sokan vitatják ezt. Az ész mint az egész világösszefüggés háttere azonban egyikük számára sem magátólértetődő." Erfahren und Denken; „Ges. Schr." V, 88.

értéséhez), a természettudománnyal ellentétben *a valóságos világ valóságos összefüggéseinek* kell feltárulniok benne. Diltheynek ezt kellett megkövetelnie a szellemtudományoktól, mivel a „civilizáció életkérdésének" megoldását várta tőlük; az a tudomány azonban, amelyikben a valóságos világ valóságos összefüggései tárulnak föl, már nem fenomenalista módon felfogott tudomány.

Diltheyt tehát a saját élethelyzetéből fakadó problémák késztették arra, hogy a társadalomtudományok vonatkozásában ne elégedjék meg a fenomenalista tudományfelfogással; s mivel ezekre a problémákra csakis az eleven élet valóságos összefüggéseit föltáró tudománytól remélhetett megoldást, végső soron *ennek a követelménynek megfelelően* fogalmazta meg természet- és szellemtudományok különbségét: „A szellemtudományok mármost legelőször abban különböznek a természettudományoktól, hogy míg a természettudományok tárgyát olyan tények képezik, melyek a tudatban mint kívülről jövők, mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel, ezzel szemben a szellemtudományokban a tények már eleve belülről, realitásként és eleven összefüggésként jelentkeznek".[22] A szellemtudományban tehát a gondolkodásnak, amikor összefüggéseket keres, nem kell az adottak mögé mennie — ha ezt teszi, akkor a valóságos összefüggések helyére merő gondolati összefüggések kerülnek —, az összefüggés itt realitás, „az élet mint összefüggés adott".

Ebben a felfogásban a természettudomány — minthogy ott a tények mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel — kénytelen az ész segítségével hipotéziseket felállítani a tények összefüggéséről, és legföljebb a természetet tételezheti olyannak, amilyennek az az ész által konstruált összefüggésekből kibontakozik — lévén a valóságos összefüggések semmilyen módon nem adottak számára. A szellemtudományban viszont más a helyzet: minthogy az élet tényei számunkra nem jelenségek, hanem realitások és nem elkülönülten, hanem valóságos összefüggésükben adottak, ezért a szellemtudománynak egyszerűen az „élet álláspontján" kell maradnia, és soha nem szabad hipotézisekkel, ész konstruálta összefüggésekkel helyettesítenie az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggéseket.[23] A korábban jellemzett fenomenalista módon felfogott tudománnyal szemben az ilyen — a valóságos világ valóságos összefüggéseit feltáró — tudományt nevezzük *realistának.*[24]

[22] Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról; „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban", 329—330.

[23] Az „élet álláspontja" az élet közvetlen szereplőinek álláspontját jelenti. „Az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggések" persze azt feltételezik, hogy az élet összefüggései valahogyan — de nem egy gondolati összefüggésből levezetve — hozzáférhetők számunkra. A megoldás, hogy ti. az életet *megértjük,* Dilthey egész korai gondolatai közé tartozik. 1861-ben írja naplójában: „A dolgok teljes tartományában egyedül az ember érthető az emberek számára . . ." („Der junge Dilthey", 141.) A megértésprobléma részletes tárgyalása itt messzire vezetne; ezzel kapcsolatban lásd a kandidátusi disszertáció III. fejezetét, valamint „Nyelvi kommunikáció és hermeneutika" c. dolgozatomat; „Általános nyelvészeti tanulmányok", VIII. Budapest 1972.

[24] Jobb híján fogadjuk el ezt az elnevezést, mert — bár a szokásos szóhasználattal messzemenően nem egyezik (semmiképpen nem felel meg pl. annak, amit Popper nevez realistának, bizonyos vonásait tekintve inkább a Poppernél kissé zavaros realista-esszencialista megkülönböztetés közé esik) — a fenomenalista-realista szembeállítás legalább intuitíve sugallja a kétfajta tudományfelfogás szembenállásának lényegét, nevezetesen azt, hogy míg egy fenomenalista módon felfogott tudományban a tudományos ismeret mindenképpen csak a jelenségvilágra vonatkozhat, addig az itt realistaként megjelölt tudomány igénye az, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék.

Vizsgáljuk hát meg — most már a kor szélesebb összefüggéseibe ágyazva — a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok (szellemtudományok, kultúrtudományok) követelését. A következő pontban mindenekelőtt azt szeretnénk megmutatni, hogy a szembeállítás általánosan (legalábbis „a történeti ész kritikájának" általunk vizsgált vállalkozásában általánosan) a kétfajta tudományfelfogáson alapszik: megelégedtek egy fenomenalista természettudománnyal, de realista társadalomtudományt követeltek. Ennek következtében természet- és társadalomtudományok különbségének problematikája a századforduló gondolatvilágában annak függvényévé vált, hogy melyek a társadalomtudománnyal szembeni várakozások; ez pedig — mint látni fogjuk — nem bizonyult alkalmas keretnek a tudomány tényleges problémájának tárgyalásához.

2

A „szellemtudomány" kifejezéssel Dilthey nevet adott[25] a kor azon törekvésének, hogy valamiféle tudomány segítségével próbáljanak eligazodni a történelem és a társadalom minden racionális fejlődéskonstrukcióra rácáfoló életében. Az elnevezés célszerűségét a neokantiánusok kezdettől vitatták, s helyébe a „kultúrtudomány" vagy „történettudomány" kifejezést javasolták;[26] a vita hevessége és óriási érvapparátusa azonban a terminológiai problé-

[25] Igazság szerint az elnevezés nem Diltheytől, hanem J. Schieltől származik, aki J. St. Mill „System of Logic"-jának német fordításában a VI. könyv címét (Logic of Moral Sciences) „Von der Logik der Geisteswissenschaften"-nek fordította (erre maga Dilthey is utal, amikor a „Bevezetés"-ben először használja a terminust: lásd 77.), fölhasználván a német irodalomban szórványosan már korábban is hasonló értelemben használt kifejezést (előfordult pl. Fr. Th. Vischernél és Helmholtznál). Minthogy azonban a kifejezés a Dilthey használta értelemben terjedt el — Diltheyvel vitatkoztak azok is, akik nem találták megfelelőnek —, megengedhető azt állítani, hogy ő „adott nevet" az önálló társadalomtudományok követelésének.

[26] Lásd mindenekelőtt Windelband 1894-es „Geschichte und Naturwissenschaften" c. tanulmányát; „Präludien" (Tübingen 1921), de a „Präludien" szinte valamennyi tanulmánya foglalkozik a problémával (a tanulmányok 1881 és 1910 között íródtak). A természettudományokkal mint „törvénytudományokkal" szembeállított tudományokat Windelband általános kifejezéssel „eseménytudományoknak" nevezi, ezen belül leggyakrabban a „történelemtudomány" és a „kultúrtudomány" (néha: „kultúrfilozófia") kifejezéseket használja. Rickert „Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" c. munkája (Tübingen 1913. — második és átdolgozott kiadás, első kiad.: 1903) határozottan a „kultúrtudomány" elnevezés mellett áll ki, sőt még a „szellemtudomány" kifejezés elsőbbségét is vitatja, mondván, hogy Hermann Paul már 1880-ban használta a „kultúrtudomány" elnevezést. (I. m. 512.) — Bár az elsőbbség semmiképpen sem perdöntő, meg kell jegyeznünk, hogy a „szellemtudomány" kifejezés Diltheynél már jóval a „Bevezetés" 1883-as első kiadása előtt megjelenik, használja például a Comte-tal és Millel vitázó „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Geschichte und dem Staat" c. tanulmányban, amelyik 1875-ben jelent meg a „Philosophische Monatsheften" XI. kötetében. (Megtalálható: „Ges. Schr". V.) — Nagyon jó érvet tartalmaz a „kultúrtudomány" elnevezés mellett a „Grenzen ..." külön könyv formájában megjelent — és magyarul is kiadott — néhány fejezete, a „Kultúrtudomány és természettudomány" (Budapest 1923), mely szerint a kultúra „fenntartásához szükséges technikai eszközök ... kultúrtárgyak vagy *javak*", semmiképpen sem szellemi tárgyak, a tudománynak mégis tárgyalnia kell azokat. (Uo. 23.)

Bár a kortárs terminológiai vitához közvetlenül nem kapcsolódik, mégsem érdektelen, hogy Cassirer is a „kultúrtudomány" kifejezést választja: „Zur Logik der Kulturwissenschaften", Fünf Studien. „Göteborgs Högskolas Årsskrift", XLVIII 1942.

mán túli problémákat sejtet. Mi lehet az oka, hogy ilyen nagy szerepet tulajdonítottak az elnevezésnek?

Ha közelebbről megvizsgáljuk a kérdést, mindjárt szembetűnik, hogy voltaképpen nem az elnevezésről, hanem a probléma megközelítéséről van szó. Míg Dilthey úgymond a valóságos élet valóságos problémáiból indult ki, s innen jutott el egy olyan tudomány követeléséig, melyben e problémák megfogalmazhatók és megoldhatók — ez lenne a szellemtudomány —, addig a neokantiánusok tudatosan távol tartották magukat a tartalmi problémáktól. Rickert egy helyen az okot is megfogalmazza: Schopenhauer és Nietzsche esete — mondja — világosan bizonyítja, hogy aki tartalmi életfilozófiát akar, az csakis arra a negatív eredményre juthat, miszerint az emberi élet problémáira — lévén azok az élet irracionalitásából adódóak — nincsen racionális megoldás; aki ezt a kiindulást választja, végül kénytelen a tudományellenes irracionalizmus álláspontjára helyezkedni.[27] Márpedig Rickert és a neokantiánusok általában — ezt Dilthey jól látta (lásd 21-es lj.) — a „racionalista pozíciót" képviselték; s mivel úgy látták, hogy az élet nem kényszeríthető a ráció álláspontjára, tudatosan nem az élet problémái felől közelítették meg a társadalomtudományok lehetőségének kérdését.

A tudományok *formális* felosztásából indultak ki: vannak a természettudományoktól ilyen vagy olyan tekintetben különböző tudományok, meg kell keresni ezeknek azt a közös vonását, melynek alapján önálló egészként szembeállíthatók a természettudományokkal, ugyanakkor mégis tudományoknak tekinthetők. Ebben az összefüggésben már sok minden függ attól, hogy *mit* állítanak szembe a természettudományokkal, hiszen végső soron ezen múlik, hogy az élet gondosan került problémái milyen formában tárgyalhatók egyáltalán tudományosan (nem mintha a neokantiánusok bármelyike is megpróbálkozott volna az elméleti eredmények ilyen irányú hasznosításával) — s így már sokatmondó a válasz: a kultúra problémáiként.[28]

Életfilozófia és a neokantianizmus ellentétes kiindulópontja — gyakran explicit vitákban megfogalmazódó — eltérő megoldásokat eredményezett. Sok tekintetben másutt húzták meg a határvonalat (pl. a pszichológia hovatartozásának kérdésében), sőt a kétfajta tudomány különbségének jellegét is másként fogalmazták meg. Mindez komoly eltéréseket eredményezett a „szellemtudományok", illetve „kultúrtudományok" között; a természettudományokkal való szembenállásuk *alapja* azonban ugyanaz: látni fogjuk, hogy mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus egy — a fent megadott értelemben vett — *realista társadalomtudomány* igényét állította szembe a fenomenalista

[27] Rickert: „Die Philosophie des Lebens", Tübingen 1922 (második változatlan kiadás), 1. fej.

[28] Persze nem a „modern kultúra konfliktusának" simmeli életproblémájaként: az életproblémákból kiinduló életfilozófiát a neokantiánusok minden vonalon ki akarták rekeszteni a tudományból, az irracionalizmus veszélye miatt. Rickert éppen Simmellel vitatkozva jegyzi meg, hogy „ha az élet tudományára törekszünk, akkor szilárd, már nem eleven életformákra van szükségünk". (I. m. 71.). Hogy itt formális felosztásról van szó, azt jól mutatja az is, hogy a természettudomány—kultúrtudomány szembeállítást Rickert céljainak megfelelően választotta ki, s nem természet és kultúra kizárólagos ellentétére alapozta. Diltheyjel szemben mondja a következőket: „Ezen az ellentéten [ti. természet és lelkiélet ellentétén] kívül azonban nemcsak természetről és szellemről, hanem természetről és történelemről, természetről és művészetről, természetről és erkölcsről, természetről és kultúráról, természetről és istenről is beszélünk." (Grenzen . . .", 167.)

módon felfogott természettudománnyal. Mindig a kétféle *tudomány* különbségéről beszéltek, ám ha megvizsgáljuk, hogy miben is áll ez a különbség, mindjárt világossá válik, hogy nem a tudományok, hanem a tudományokkal szembeni *követelmények* különbségéről van szó.

A tartalmi, illetve formális megközelítésből adódó eltérések közül a megkülönböztetés jellegének eltérő megfogalmazása tűnik a legsúlyosabbnak. Dilthey 1883-ban világosan megfogalmazza, hogy a megkülönböztetés *tartalmi*, a két féle tudomány tárgyát alkotó *tények* eltérő, sőt összehasonlíthatatlan voltára megy vissza: „Annak mélyebb megalapozása, hogy a szellemtudományokat a természettudományok mellé önállóként állítjuk oda . . . itt lépésenként valósul meg, amennyiben elvégezzük a természetről szóló minden érzéki tapasztalattal összehasonlíthatatlan szellemi világ összélményének elemzését. Itt csak világosabbá teszem ezt a problémát, amennyiben rámutatok arra, hogy milyen . . . értelemben állítható a tények e két körének összehasonlíthatatlan volta. . ."[29] A természet megismerésének ugyanis Dilthey szerint immanens határai vannak: „Minthogy a valóság — a tapasztalat korrelátumaként — érzékeink tagolódásának a belső tapasztalattal való együttműködésében adott, alkotórészei eredetének ezáltal feltételezett kettősségéből egyfajta összehasonlíthatatlanság lép fel tudományos számításunk elemein belül. Ez az összehasonlíthatatlanság kizárja, hogy bizonyos eredetű tényszerűséget [Tatsächlichkeit] más eredetűből vezessünk le. Hiszen a térbeli tulajdonságaitól csak a tapintásérzet tényszerűségének közvetítésével — mely érzetben ellenállást tapasztalunk — jutunk az anyag képzetéhez; minden érzet be van zárva a minőségek egy körébe, amelyik neki sajátja; és nekünk az érzetekről belső állapotok észrevevésére kell áttérnünk, ha a tudatállapotot egy adott pillanatban fel akarjuk fogni. Eszerint nem tehetünk mást, mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük; tény mivoltuk [Tatsächlichkeit] számunkra megalapozhatatlan; minden megismerésünk az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok megállapítására szorítkozik, melyeknek megfelelően azok egymással — tapasztalatunk szerint — vonatkozásban állnak. Ezek olyan határok, melyek tapasztalatunknak magának feltételeiben rejlenek, határok, melyek minden ponton jelen vannak a természettudományban: nem külső korlátok, melyekbe a természet megismerése ütközik, hanem annak immanens feltételei magában a tapasztalatban."[30] A társadalom megismerésének viszont nincsenek ilyen immanens határai: „A társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről érthetők, saját állapotaink észlelése alapján ezeket egy bizonyos pontig utólag meg tudjuk alkotni magunkban, s szeretettel és gyűlölettel, szenvedélyes örömmel, indulataink egész játékával kísérjük, amikor a történelmi világ megjelenítését szemléljük."[31] A tartalmi

[29] „Bevezetés", 83.
[30] Uo. 84—85.
[31] Uo. 124. A gondolatmenet folytatásában Dilthey nagyon szépen vall arról, hogy mi készteti a tartalmi különbségtevésre: „A természet számunkra néma. Csak képzeletünk hatalma kölcsönöz neki szikrányi életet és csillogó belsőt . . . A társadalom a mi világunk. A benne fennálló kölcsönhatások játékát egész lényünk minden erejében mi is megéljük, minthogy önmagunkban, belülről, eleven nyugtalanságban vesszük észre azokat az állapotokat és erőket, melyekből a társadalom rendszere felépül. Arra kényszerülünk, hogy mindig élénk értékítéletek formájában legyünk úrrá állapotának képén, hogy az akarat soha nem nyugvó indítására legalább a megjelenítésben átalakítsuk." (Uo. 124—125.)

különbség tehát — nyugodtan fogalmazhatunk így — mintegy a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények *ontológiai státusának* különbségére megy vissza: míg a szellemtudomány tárgyát „a társadalomban meglevő tényállások" alkotják, melyeket „saját belső állapotaink észlelése alapján . . . utólag meg tudunk alkotni magunkban", azaz ezek — a belső tapasztalatban — mint tények adottak a számunkra, addig a természettudományban csak az értelem fedezi fel a „tényeket", tény mivoltuk a tapasztalat számára megalapozhatatlan, pusztán a tapasztalat alapján nem is tehetnénk mást, „mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük". Ennek következtében a természettudomány — bár törvényszerűségeket állapíthat meg „az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok" alapján — mindig „immanens határain" belül marad: a tudományos ismeret — minthogy a természet semmilyen más módon nincs adva számunkra, mint a tapasztalat korrelátumaként, így pedig legföljebb tudomásul vehetjük az érzékek nyújtotta különböző adatokat, pusztán a tapasztalat alapján minden más ismeret megalapozhatatlan — voltaképpen nem a természetre, hanem mindig saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozik. Csak a szellemtudományoktól — minthogy a társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről adottak, a belső tapasztalat pedig nem ütközik immanens korlátokba — lehet megkövetelni, hogy a tudományos ismeretben a társadalomban meglevő valóságos összefüggések tárulljanak föl, hogy a tudományos magyarázat a valóságos összefüggésekhez igazodjék.[32] De ha természet- és szellemtudományok különbsége lényegében abban áll, hogy míg a természettudományos ismeret csupán saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozhat, addig a szellemtudományokban igenis adva van a lehetőség arra, hogy a tudományos ismeretben az élet valóságos összefüggései tárulljanak föl, akkor itt nem kétféle tudományról, hanem *kétféle tudományfelfogásról* van szó: a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények ontológiai státusának különbségére alapozó tartalmi megkülönböztetésben pontosan az jut kifejezésre, hogy a „civilizáció életkérdésére" Dilthey csakis a valóságos élet valóságos összefüggéseit föltáró tudományban látott megoldást, s *ezért* a *fenomenalista* módon fölfogott természettudománnyal szemben *realista* társadalomtudományt követelt.

Nem elemezzük most külön Simmel tartalmi megkülönböztetését, mivel az lényegileg Dilthey megkülönböztetésével esik egybe, legföljebb Simmel Diltheynél jóval következetesebben viszi végig a tények két csoportjának, a „fizikai" és a „lelki" tényeknek a megkülönböztetését. Diltheynél ugyanis a társadalom alkotórészei „pszichofizikai életegységek", és csupán arról van szó, hogy ebből

[32] Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy Dilthey számára az a követelés, miszerint a szellemtudományos ismeretekben mindig „valóságos összefüggéseknek kell feltárulniok" nem csupán azt jelentette, amit egy realista tudománytól mindenképpen megkövetelünk, hogy ti. a tudományos magyarázat teoretikus terminusainak leíró funkciót is lehessen tulajdonítani (méghozzá nemcsak az adott magyarázatban, nemcsak egy *ad hoc* megfeleltetés formájában), hanem valahogyan úgy képzelte, hogy a tudománynak semmit sem szabad elhagynia a „valóságos összefüggésekből", a társadalmi tényállásokhoz kapcsolódó érzelmeknek, indulatoknak stb. ugyanakkora szerepet tulajdonított, mint a tényállások vagy az összefüggések megjelenítésének. Ebben tér el leglényegesebben (és végső soron minden más eltérés erre vezethető vissza) Dilthey szellemtudománya attól, amit általában „realista" tudománynak nevezünk, ez az, amiért — ha a popperi felosztást tartjuk szem előtt — tulajdonképpen a realista—esszencialista megkülönböztetés közé esik.

a pszichikai ténye az, ami számunkra a belső észrevevésben realitásként adott: „A valóságban az individuum az állati organizmus funkcióinak, s ezeknek a környező természet menetére való vonatkozásai alapján keletkezik, marad meg és fejlődik; életérzése — legalábbis részben — e funkciókon alapul; benyomásai az érzékszervek és az érzékszerveket a külvilág részéről ért affekciók által meghatározottak; képzeteinek gazdagságát és mozgékonyságát és akarati aktusainak erősségét valamint irányát sokszorosan függőnek találjuk az idegrendszerben végbemenő változásoktól. Akaratának ösztönzése összehúzódásra készteti az izomrostokat, és így egy kifelé irányuló hatás az organizmus tömegrészecskéinek helyzetviszonyaiban bekövetkező változásokhoz kapcsolódik; akarati cselekvéseinek tartós eredményei csak az anyagi világon belüli változások formájában léteznek. Így az ember szellemi élete a pszichofizikai életegységnek, melynek formájában emberi létezés és emberélet megmutatkozik, csupán absztrakció által elválasztható része. Ezen életegységek rendszere a valóság, mely a történelmi-társadalmi tudományok tárgyát alkotja" — mondja Dilthey, majd így folytatja: „Az ember mint életegység pedig — felfogásunk kettős álláspontja következtében . . . — szellemi tények összefüggéseként létezik számunkra addig, ameddig a belső észrevevés ér. . ."[33] Simmel ezzel szemben teljes következetességgel viszi végig a „pszichikai", illetve a „fizikai" körébe tartozó tények megkülönböztetését,[34] a különbség azonban lényegében számára is ugyanazt jelenti, amit Dilthey számára, hogy tudniillik ami a megismerésben mint „pszichikai" tény tárul föl, az nem más, mint maga a realitás, ezen az alapon pedig a pszichikai tényeket föltáró tudománytól, a történelemtől igenis megkövetelhető, hogy a tudományos ismeret itt a valóságra vonatkozzék: „Maradjon bár a történelem mindig feltétlen általánosságú pszichológiai törvények egyfajta ‚alkalmazása', anyagát azonban, melyet magából a törvényből soha nem nyerhetünk . . . akkor is összehasonlíthatatlan és reprodukálhatatlan realitásoknak kellene eredményezniük."[35] A kétféle tudomány megkülönböztetésében tehát Simmelnél is kétféle tudományfelfogás van jelen: a fizikai tényeket föltáró természettudománytól nem, csakis a pszichikai tényeket föltáró történelemtől követelhetjük meg, hogy *realista* tudomány legyen.

De vajon erről a követelésről van-e szó Windelbandnál is, aki — mindenféle tartalmi megkülönböztetést félretéve — így fogalmazza meg 1894-ben a tudományok két csoportra osztását: „A felosztás elve *megismerési céljaik* formális jellege."[36] Windelband itt tudatosan a diltheyi problémafelvetéssel szemben helyezkedik formális álláspontra: „Azt sem lehetne továbbá semmiképpen sem elismerni, hogy az úgynevezett szellemtudományok tényei csupán a belső észlelésen alapulnának. A tárgyi és a formális felosztási elv inkongruenciája azonban mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy természettudományok és szellemtudományok között nem helyezhető el egy olyan jelentős tapasz-

[33] „Bevezetés", 91.

[34] Olyannyira következetesen, hogy vele szemben már nem áll Rickertnek Dilthey „pszichofizikai életegység" fogalmával szemben felhozott ellenvetése, miszerint fölösleges a szellemtudomány—természettudomány ellentétet a pszichológiában reprodukálni. (Lásd: „Grenzen . . .", 151—152.)

[35] Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie", Lipcse 1905, 4.

[36] Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft; „Präludien" (Tübingen 1921), II, 144. magyar kiadás: „Preludiumok" (Budapest 1925, 120.).

talati diszciplína mint a pszichológia. . ."[37] Ez a tartalmi nehézség indítja azután Windelbandot arra, hogy „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló" felosztást keressen. Ezért a tudományok felosztásának problémájából indul ki: vannak a természettudományoktól különböző tudományok, milyen közös vonásuk alapján állíthatók ezek szembe a természettudományokkal? És így persze már adódik a válasz, hogy ti. „megismerési céljaik" eltérő volta folytán, nevezetesen annak folytán, hogy ezek az általános törvényeket kereső természettudományokkal (törvénytudományokkal) szemben egyedi történéseket, különös, történetileg körülhatárolható eseményeket kutatnak (eseménytudományok).[38]

A valóságos problémákat azonban végső soron a tisztán formális, módszertani megkülönböztetésnek sem sikerül elkerülnie: bár Windelband természet- és társadalomtudományok különbségét „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló" formában próbálja tárgyalni, a probléma felvetése már önmagában határozott — a tudományellenesség álláspontjával szembeni — alternatívát jelent; az embert közvetlenül érintő kérdések *tudományos* tárgyalásának lehetőségét keresi akkor is, ha a tartalmi kérdéseket óvatosan megkerüli, és explicite csak a tárgyalás *mikéntjét* veti fel. Ez a magyarázata annak — látni fogjuk, ha figyelmesebben megvizsgáljuk a módszertani megkülönböztetést —, hogy Windelband megkülönböztetésében a ténylegesen használt eljárások különbségén túlmutató szempont működik: a megengedett módszer mind a természet-, mind a társadalomtudományban ahhoz igazodik, hogy a tudományos ismeret miképpen vonatkoztatható tárgyára — csak általános formájánál, vagy tényleges tartalmánál fogva is.

Ezzel a rejtett szemponttal magyarázható az a furcsa kettősség, amelyik az eltérő metodológiai eljárások szükségességének indoklásánál jelentkezik, s amit röviden — és kissé kiélezetten — így foglalhatnánk össze: a természet- és társadalomtudományok közötti lényegi különbség egyfelől csak a *formának*, a tárgyalás mikéntjének különbsége, e különbség oka viszont, másfelől, abban rejlik, hogy míg a természettudományt csak a *forma* érdekli, addig a társadalomtudománynak meghatározott *tartalmakkal* van dolga. Windelband, miután leszögezi, hogy a különbség pusztán a megismerési célok formális jellegéből

[37] Uo. 142—143. (magyar kiad. 119.)

[38] Uo. 144—145. (magyar kiad. 120.) Hogy Windelband kizárólag a *tudomány*, s nem a valóság felvetette problémákat akarta megoldani, azt jól mutatja a gondolatmenet folytatása: „Általában meggondolandó marad, hogy e metodológiai ellentét csak a tárgyalás módját, nem pedig magának a tudásnak a tartalmát osztályozza." (I. m. 145.; magyar kiad.: 121.) Dilthey hamar fölveszi a neki dobott kesztyűt: 1895—96-os „Beiträge zum Studium der Individualität" c. tanulmányában mindenekelőtt újra leszögezi saját álláspontját, „miszerint természet- és szellemtudományok megkülönböztetését a tartalmak, nem pedig a megismerési módok különbsége határozza meg . . ." („Ges. Schr" V, 253.), majd pedig úgy érvel, hogy még ha Windelbandnak igaza lenne is a tartalmi felosztás nem egyértelmű voltát illetően, az általa hangsúlyozott metodológiai ellentétén alapuló felosztás akkor sem kielégítő, mivel ez a metodológiai ellentét nem kizárólagos: ennek alapján például „a gazdaságtant is, amelyik a gazdasági élet törtvényeit kutatja fel . . . a természettudományok közé kellene számítani". (I. m. 257.) Egy ilyen felosztásban — mondja Dilthey — „a szisztematikus szellemtudományok valamennyi általános tétele a megismerés természettudományos ágához" tartoznék. (Uo.) A tartalmi felosztás melletti végső érv azonban Dilthey számára nem ilyen „tudományos" megfontolásokból adódik, hanem abból, hogy ő a *valóságban*, nem pedig a tudományok között akar eligazodni: „Ha a valóságost akarjuk megismerni, akkor a vonatkozásokat abban kell felkutatnunk, ami a tartalmak természete révén összekapcsolt." (Uo. 258.)

adódik, amennyiben a természettudományok törvényeket, a többi tudomány pedig különös történelmi tényeket keres, így folytatja gondolatmenetét: „Így azt mondhatjuk: a tapasztalati tudományok a valóságos megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történelmileg meghatározott alakban; egyrészt a magával mindig azonos maradó *formáját*, másrészt az egyszeri, önmagában meghatározott *tartalmát* tekintik a valóságos történésnek."[39] Ezen a ponton tehát mintegy visszájára fordul a megismerési cél formális jellegéből adódó különbség: *mivel* a természettudományos ismeret csak általános formáját tekintve vonatkoztatható tárgyára, *ezért* a megismerés e tudományban nem tűzheti ki célul a valóságos történés egy adott eseményének vagy eseménysorának tényleges felkutatását — hiszen minden történés csak a maga egyediségében valóságos; ilyen célokat csak egy olyan tudomány állíthat maga elé, melyben *a tudományos ismeretek tényleges tartalmuknál fogva vonatkoznak tárgyukra.* Azaz a megkülönböztetés valódi szempontja nem más, mint a tudományos ismeretek és a „valóságos történés" között fennálló viszony: az egyik oldalon az ismeret csupán azt ragadja meg, ami a tapasztalatban állandó, mindig ismétlődő, vagyis nem a konkrét egyedi történést, hanem a tapasztalatban állandóan jelenlevő összefüggéseket — ez pedig tartalmánál fogva legföljebb saját tapasztalatunkra, de nem a „valóságos történésre" vonatkozik; a másik oldalon azonban — minthogy az ismeret itt a maga egyediségében ragadja meg a történést — a tudományos ismeretben maga a „valóságos történés" tárul fel.[40] — Ebből viszont már világosan kibontakozik, hogy Windelband „eseménytudományai" ugyanazon az alapon állnak szemben a „törvénytudományokkal", ami az életfilozófia szembeállításának alapja volt: a formális megkülönböztetés eredményeként sem kétféle tudomány, hanem *kétféle tudományfelfogás* áll szemben egymással, a *fenomenalista* módon felfogott természettudománnyal szemben végső soron Windelband is egy *realista* társadalomtudomány lehetőségét kereste.

Neokantiánus részről a kor legnagyobb szabású kísérlete a tudomány problematikájának tisztázására Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaft) c. műve volt. E viszonylag késői munka (1903) már nagyon is tudatában van annak, hogy a probléma végletesen dichotóm formában van feladva: vagy az irracionális valóság, vagy a racionális tudomány álláspontjára helyezkedünk, ebben a kérdésben azonban *döntenünk* kell, mert nem lehetséges áthidaló

[39] Windelband, i. m. 145. (magyar kiad. 120. — kiemelés nem az eredetiben).

[40] A neokantianizmus ott fedi fel titkát, ahol a finom metodológiai megkülönböztetéseket — mintegy a gondolatmenet végeredményeként — a valóságra vonatkoztatja (most már megkockáztathatja, hiszen megvannak a „tulajdonképpeni" különbségek, csak az a feladat, hogy ezeket a tartalmi problémákra vonatkoztassa — ez a racionális fegyverzet már elég védelmet ígér, ilyen vértezetben a filozófus már belemerészkedhet az „élet sűrűjébe"). Itt derül ki, hogy a filozófust *ugyanaz indítja* a bizonytalan kimenetelű tartalmi kérdések megkerülésére, ami az életfilozófiát arra indította, hogy a tartalmi különbségek mögött mély ontológiai megkülönböztetéseket tegyen, nevezetesen az, hogy a társadalomtudomány ne üres általánosságokat tárgyaljon (a történelmi folyamat helyett ne annak „valamiféle tervét" — Dilthey), hanem a valóságos élet valóságos problémáit. Schopenhauerrel szemben — aki azért tagadja meg a tudomány rangját a történelemtől, mivel az „mindig csak a részlegest, soha nem az általánost ragadja meg" — mondja Windelband, hogy ellenkező esetben nem maradna más a tudományban, mint „egy pár triviális általánosság, mely csak számos kivételének gondos elemzésével menthető". (Uo. 155, magyar kiad. 127.)

megoldás. Az irracionális valóság álláspontjáról értelmezett tudomány maga is irracionális lesz (Rickert egyértelműen így értékelte Dilthey szellemtudományát), a racionális tudomány álláspontjáról értelmezett valóság mögött pedig — akár tudomásul veszik a dolgot, akár nem — az irracionalitás birodalma húzódik (ez a helyzet a pozitivista álláspontnal és bizonyos kérdésekben erre az álláspontra csúszik Windelband is).[41] Rickert ebben a helyzetben egyértelműen a racionális tudomány álláspontja mellett dönt, jóllehet úgy ítél, hogy az irracionális világ felől tekintve a tudományos racionalitás álláspontja megalapozhatatlan és önerejéből a tudomány sem képes a világ irracionalitásának leküzdésére,[42] nem számol azonban le a ráció végső illúziójával, miszerint a *döntés maga* megalapozható racionálisan. Azt világosan látja, hogy „az élettel szemben egyáltalán *lehetséges* végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, harcuk végig nem vívható, következésképpen mindenkinek *döntenie* kell közöttük",[43] nem látja azonban a voltaképpeni problémát, hogy tudniillik a tudomány értékrendje csak egy a végső álláspontok összeegyeztethetetlen értékrendjei között, ezért nem szolgálhat a tudomány álláspontja melleti döntés alapjául az, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében. Amikor a végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, Rickert még megpróbálja ezen az alapon elkerülni az eltérő értékrendek közti választásra kényszerített individuum életproblémáját, és a ráció utolsó lehetőségeként azzal próbálkozik, hogy a tudomány álláspontja melletti döntést alapozza meg racionálisan.[44]

[41] A probléma persze — és itt megint az életfilozófiai és neokantiánus megközelítés különbségéről van szó — csak annak számára van „ilyen végletesen dichotóm formában feladva", aki az irracionalizmustól való félelem miatt nem a valóságban fölmerülő problémák oldaláról kérdez rá a tudományos racionalitás lehetőségeire. Hogy a racionális tudomány álláspontjáról nem lehetséges áthidaló megoldás, az Dilthey számára is világos volt (ő is a pozitivizmus reflektálatlan racionalizmusával szemben érvelt), a másik oldalról azonban látott megoldást: minthogy nem irracionalitás és racionalitás elvont szembeállításából indult ki, hanem a világ ésszerűtlen voltának történelmi élményéből fakadó problémákra keresett megoldást, számára a világ irracionalitása nem leküzdhetetlen, amennyiben lehetséges a történelmi életfolyamatot — s benne a ráció tényleges helyzetét — a maga valóságában föltáró tudomány.

Más kérdés viszont — és itt el kell ismernünk, hogy Rickert értékelése nem nélkülöz minden alapot —, hogy mennyire sikerült Dilthey szellemtudományának „leküzdenie a valóság irracionalitását"; Dilthey ugyanis — különösen élete végén — hajlott bizonyos irracionalista konzekvenciák elfogadására.

[42] Ugyanezt a felismerést fogalmazza meg Max Weber 1919-ben, csak jóval általánosabban; nemcsak a tudomány álláspontjáról, hanem az élettel szemben lehetséges végső álláspontok mindegyikéről (vallásról, művészetről, erkölcsről) megmutatja, hogy eltérő értékrendjük egyszerűen empirikus adottság, és — mivel ezen értékrendek egymással összeegyeztethetetlenek, sem egymásból, sem az életből nem vezethetők le — az individuumnak döntenie kell közöttük. (A tudomány mint hivatás; „Állam, politika, tudomány", Budapest 1970.)

[43] Weber, i. m. 152.

[44] Rickert számára ebben a kiélezett megfogalmazásban csak két végső álláspont létezik: az élet és a tudomány álláspontja (harmadikként néha a művészet is felsorakozik, lásd pl. „Grenzen . . .", 316.). Weber ugyan végsőkig élezi a problémát azzal, hogy a művészetről, a vallásról és az erkölcsről is megmutatja, hogy ugyanebben az értelemben végső és összeegyeztethetetlen álláspontok, Rickert válaszának *jellegén* azonban a probléma kiélezettebb megfogalmazása mit sem változtat: a tudomány melletti döntést akarja megindokolni, holott tudja, hogy a tudomány nem út az élethez, de ugyanilyen jellegű döntést kellene megindokolnia akkor is, ha azt is tudatosítaná, hogy a tudomány nem vezet el az örök igazsághoz, és egyaránt nem jelent utat sem az igaz művészethez, sem istenhez, sem a boldogsághoz. (Weber, i. m. 140—142.) Legföljebb arról lehet

A ráció számára a fogódzót Rickert a tudományos ismeretek létrejöttének folyamatában véli megtalálni,[45] mert itt derül ki, hogy az ismeretek értékekhez, nem pedig az értékek nélküli valósághoz igazodnak — az értékek melleti döntés pedig már nem irracionális, mert — bár a valóságban nincsenek értékek — azok mégis objektíve érvényesek, s objektív érvényességük az ismeretek szféráján belül megalapozható. Rickert gondolatmenete a következő: A tudományos ismeret létrejötte az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladását" jelenti. Ha mármost a valóság irracionális, akkor ezen a ponton fel kell merülnie annak a problémának, hogy mire alapozódik a tudományos ismeret racionalitása. És itt következik be a váratlan fejlemény: Rickert azt állítja, hogy a *probléma maga* nem abszolút, csak bizonyos — általa hibásnak tartott — előfeltevések elfogadása esetén merül fel. „Ha a valóságost irracionálisnak nevezzük, úgy ez ne azt jelentse, hogy abszolút irracionális, hanem csupán egy olyan értelem számára jelenik meg irracionálisként, amelyik leképezve akarja megismerni."[46] Az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladása" viszont éppen nem a valóság leképezését jelenti — mondja Ricket —, itt mindig fogalmak kialakításáról van szó, márpedig fogalmaink kialakítása — és ez különösen igaz a tudományos fogalomképzésre — mindenekelőtt *logikai* szempontokat követ. Ha pedig nem a valóság leképezéséről, hanem logikai szempontokat követő tudományos fogalomképzésről van szó, akkor a tudományos ismeret létrejöttével máris kiküszöbölődik az a probléma, hogy min alapul a tudomány racionalitása, ha egyszer a valóság irracionális, hiszen a logika objektív érvényessége nem vitatható azon az alapon, hogy a valóság nem logikus. Innen már látszólag egyszerű a dolog: természet- és kultúrtudományok különbsége arra vezethető vissza, hogy a kétféle tudomány fogalomképzésében eltérő logikai szempontok működnek.[47]

Úgy tűnik, Rickertnek ezzel sikerül egy egységes tudományfelfogást kialakítania: a tudományban nem a valóság leképezéséről, hanem *fogalomképzésről* van szó, mely fogalomképzés logikai szempontja lehet *általánosító* (természet-

---

szó, hogy a weberi kiélezettebb formában már nem lehet azon az alapon indokolni a tudomány melletti döntést, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hiszen ugyanilyen racionális megfontolásból választhatnánk mondjuk a vallás vagy az erkölcs értékrendjét is, és akkor igaz ismereteket is el kellene vetnünk, amennyiben azok „erkölcstelenek" vagy „istentelenek". — Nem véletlen, hogy Weber már meg sem próbálkozott az összeegyeztethetetlen értékrendek közti választás racionális megalapozásával.

[45] Általános ismeretelméleti síkon és nemcsak a tudományos ismeretek kapcsán veti fel a kérdést Rickert a „Gegenstand der Erkenntnis"-ben (Tübingen 1921).

[46] „Grenzen . . ." 37.

[47] Rickert megfogalmazásában a gondolatmenet így fest: Minthogy fogalmak nélkül egyáltalán nem lehetséges tudományos gondolkodás, „ezért a tudományos gondolkodás soha nem a valóság leképezésére, hanem mindig egyfajta . . . megragadására irányul". (Uo. 117.) Ha pedig már bizonyítottuk, „hogy a természettudomány a valóságot nem leképezi, vagy hogy a valóság tartalmát nem úgy foglalja fogalmaiba, ahogyan az van, hanem meghatározott szempontok szerint általánosérvényű módon átalakítja, akkor mindenekelőtt tehát adva van a *lehetősége* egy teljesen másképpen eljáró tudománynak, amelyik más szempontok szerint végzi a valóság átalakítását, de azért legalább annyira érvényesnek kell lennie, amennyire a természettudományos ábrázolás az". (215.) Azután kiderül, hogy ezek a különböző, de egyaránt általánosérvényű szempontok *logikaiak*, és az empirikus valóságot két — egymást kizáró — logikai szempont szerint lehet tárgyalni: „[az empirikus valóság] természet lesz, ha az általánosra való tekintettel tárgyaljuk, s történelem lesz, ha a különösre és az individuálisra való tekintettel tárgyaljuk". (Az eredetiben végig kiemelve, 224.)

tudomány) vagy *individualizáló* (kultúrtudomány), a fogalmi ismeret azonban mindkét esetben általános és objektív érvényű logikai viszonyoknak alávetett. „Az a vélemény, miszerint egy természettudományos elmélet elhibázza célját, ha nem sikerül a valóságot magát ábrázolnia úgy, ahogyan az van" — mondja Rickert —, csupán a leképezéselmélet előfeltevéseiből adódik, és hozzáteszi, hogy „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság — miként részletesen megmutattuk — *egyetlen* tudományba sem kerül bele".[48] E felfogásban mindkét tudomány esetén arról van szó, hogy a tudomány a valóságot mint összefüggést *konstituálja*;[49] ami viszont — korábbi szóhasználatunk értelmében — egy egységes *fenomenalista* tudományfelfogást látszik sugallni.[50]

Vizsgáljuk most meg, hogy ebben a tökéletesnek tűnő konstrukcióban — melyben az irracionális valóságnak már egyáltalán nincs helye, hiszen teljesen kitölti az általános fogalmakban konstituált természet és az individuális fogalmakban konstituált történelem — valóban egy egységes tudományfelfogáson belül fogalmazódik-e meg természet- és társadalomtudományok különbsége. Honnan adódik a különbség? — vagy, ahogyan Rickert megfogalmazza a kérdést: hol vannak a természettudományos fogalomképzés határai? S a válaszból kiderül, hogy a fogalomképzés logikai szempontjának különbsége már folyománya valaminek: „*Az, ami a természettudományos fogalomképzésnek határokat szab, mely határokon túljutni soha nem képes, nem más mint az egyszeri empirikus valóság maga*, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában közvetlenül megéljük."[51] Ám ha a természettudományos fogalomképzés határa a közvetlenül megélt mindennapi tapasztalat, akkor nem az irracionális valóság és a racionális tudomány álláspontja áll szemben egymással — mint Rickert kiindulópontként feltételezte —, hanem a közvetlenül megélt valóság és a racionális *természet*tudomány a két összeegyeztethetetlen végső álláspont; ez viszont azt jelenti, hogy a racionalitás melletti döntés önmagában még *nem tartalmazza* egy racionális *társadalom*tudomány lehetőségét.

Ez utóbbiról viszont Rickert nem hajlandó lemondani, s ezért — anélkül, hogy tudatosítaná a dolgot — fordít egyet az érvelés menetén: most úgy tünteti föl, mintha a tudomány álláspontja melleti döntés *nem egységesen* azt jelentené, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hanem mintha a társadalomtudomány esetében azon múlnék a tudomány lehetősége, hogy találunk-e olyan értékeket, melyekhez „az egyszeri empirikus valóság maga, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában megéljük" igazodik. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha erre a valóságra (azaz a valóságra mint történelemre és kultúrára) nem áll az, hogy értékek nélkül való. És Rickert megoldása: „A *kultúrértékek* . . . a normatíve általános szociális értékek".[52] Erről a pontról azután újraértelmezi természet- és társadalomtudományok korábbi megkülönböztetését, és ekkor derül ki, hogy volta-

[48] Uo. 211., 219.

[49] Uo. 376.

[50] Rickert egy helyütt — amikor Diltheyjel a pszichológia hovatartozásáról vitatkozik — egészen közel jár az elnevezéshez, mondván, hogy a tudományos fogalomképzésnek nem szabad reprodukálnia „realitás és fenomenalitás, közvetlenség és nem közvetlenség ismeretelméleti vagy inkább metafizikai ellentétét". (Uo. 142.)

[51] Uo. 197.

[52] Uo. 509. — Az eredeti szövegben „sind" szerepel, nem pedig — mint az értékekkel kapcsolatos korábbi megfogalmazásokban — „gelten als".

képpen az értékeket tartalmazó kultúra az értékek nélküli természet ellenében az egész megkülönböztetés kimondatlan előföltevése. Az előbbi idézet így folytatódik: „. . . és ezért teszi lehetővé *természet és kultúra ellentéte*, hogy a természettudomány tárgyi fogalmát véglegesen kibontsuk" (uo. — kiemelés nem az eredetiben); a tudományos fogalomképzés logikai szempontjának formai különbsége mögött ugyanis egy *tárgyi* ellentét húzódik: „tárgyilag a természet . . . a valóság, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól, az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrától való különbségében".[53]

De ha így áll a dolog, akkor természet- és társadalomtudományok különbsége valójában nem is a tudományos fogalomképzés eltérő logikai szempontjának következménye, hiszen ami a természettudomány általánosító fogalomképzésének határokat szab, arról csakis *azért* lehet tudományos ismeret, *mert* a valóság, amelyről az ismeret szól, maga is értékekkel bír. Jóllehet a tudományos ismeret mindkét tudomány esetében értékekhez igazodik, a különbség emiatt mégis magában a tudományos ismeretben, s nem a fogalomképzés logikai szempontjának eltérésében lesz: mivel a természettudomány az értékek nélküli természetről szól („a valóságról, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól"), ezért a természettudományos ismeret tartalmánál fogva nem vonatkoztatható a valóságra; a kultúrtudományos ismeret esetében viszont ez nem merül föl, mivel a kultúrtudományok valósága a „normatíve általános szociális értékeket" tartalmazó kultúra. — Ez a különbség pedig már nem fér el egy egységes tudományfelfogás keretében, hiszen a természetet általános fogalmakban *konstituáló* természettudománnyal szemben itt voltaképpen „az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrát" a maga valóságában individuális fogalmakban *megragadó* kultúrtudomány áll. Arról van itt szó, amit Max Weber így foglal össze: „egyfelől a valóság *fogalmi* megragadása a ‚véletlenszerűségek' kiküszöbölése során megvalósuló általánosító absztrakció útján, másfelől pedig a valóságot a maga teljes realitásában visszaadó *ábrázolás*".[54] Ez viszont nem kétféle tudomány, hanem *kétféle tudományfelfogás:* a racionális gondolkodás értékvonatkozásait követő, s ezért tartalmánál fogva az értékek nélküli valóságra nem vonatkoztatható *fenomenalista* természettudománnyal itt is egy *realista* társadalomtudomány (Rickert több helyütt „igazi valóságtudománynak" nevezi a történelmet) követelménye áll szemben, melyben az értékeket tartalmazó kultúra a maga valóságában föltárul. Végső soron Rickert nem találhatott más megoldást, hiszen az ő problémája is abból az élethelyzetből fakadt, melyben az individuum képtelen eligazodni az egységes történelmi perspektíva nevében már nem igazolható célok és értékek világában, tehát — hacsak nem elégszik meg az irracionális világban való irracionális orientációval, márpedig ez Rickert számára mindig is elfogadhatatlan volt — csakis a célok és értékek világát a maga valóságában föltáró tudománytól remélhetett megoldást.

*

[53] Uo. 527.

[54] Roscher und Knies; „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre", Tübingen 1968, 3. — Jóllehet Weber itt arról beszél, hogy miként különbözteti meg Roscher a valóság tudományos feldolgozásának két fajtáját, mégsem jogosulatlan megfogalmazását a természet- és társadalomtudományok neokantiánus megkülönböztetésére vonatkoztatni, mivel maga Weber is utal a hasonlóságra. Az idézet így folytatódik: „Rögtön úgy érezzük, mintha a *törvény- és valóságtudományok* ma képviselt elválasztására emlékeztetnének bennünket . . ." (uo.)

Tekintsük most röviden át az eddigieket, hogy lássuk, milyen eredményekre jutottunk. Kiindulásunk az volt, hogy a „történeti ész kritikájának" vállalkozásában a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok követelése voltaképpen a társadalom és a történelem valóságos problémáinak — mint láttuk ezek a problémák a természettudomány mintájára fölfogott társadalomtudomány számára hozzáférhetetlenek — tudományos tárgyalására támasztott igényt. Ebből adódott, hogy — akár a tartalmi problémák felől közelítették meg a kérdést, mint az életfilozófia, akár a tartalmi problémákat elkerülendő, a tudományok felosztásának formális szempontja felől közeledtek, mint a neokantianizmus — a társadalomtudomány vonatkozásában végül is fel kellett adniok a tudománnyal kapcsolatos eredeti felfogásukat, mert annak keretében pontosan az ő problémájuk sikkadt el. Ezen a vonalon jutottunk el ahhoz a következtetéshez, hogy a kétféle tudomány szembeállítása mögött — anélkül, hogy ezt tudatosították volna — életfilozófiában és neokantianizmusban egyaránt *kétfajta tudományfelfogás* húzódott meg: a természet vonatkozásában megelégedtek egy fenomenalista tudományfelfogással, de realista társadalomtudományt követeltek. Eddig jutottunk el.

Megfogalmazható azonban ez a konklúzió erősebben is (és ebben a megfogalmazásban magyarázatot kapunk majd arra is, hogy hogyan létezhetett egymás mellett két — egymást kizáró — tudományfelfogás anélkül, hogy közvetlenül logikai nehézségekhez vezetett volna): a tudománnyal kapcsolatos álláspontját tekintve mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus *kantiánus* pozíciót foglalt el, *a kor sajátos problematikája* azonban (arról van itt szó, ami Diltheynél a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét a „civilizáció életkérdésévé" tette) olyan követelésekre kényszerítette őket a társadalomtudományokkal szemben, melyek csak egy realista módon értelmezett tudománnyal szemben vethetők fel. — A továbbiakban szeretnénk mármost megmutatni, hogy mivel e kettősséget nem tudatosították, a követeléseket továbbra is *kantiánus fogalmi keretben* fogalmazták meg; ez viszont — mint látni fogjuk — olyan súlyos feszültségeket okozott a tartalmi problémák és a fogalmi keret között (egy fenomenalista módon felfogott tudomány keretében csak realista tudománnyal szemben felvethető követelésekkel álltak elő), amit valahogyan mégis meg kellett próbálniok föloldani. Bizonyítani fogjuk azonban, hogy *ez* a feszültség feloldhatatlan: kantiánus fogalmi keretben *értelmezhetetlen* egy realista társadalomtudomány *mint* tudomány. Amikor pedig életfilozófia és neokantianizmus kantiánus fogalmi kereten *belül* próbálja a feszültséget föloldani, akkor voltaképpen saját problémáját kerüli meg: a feszültséget okozó fenomenális-reális ellentét helyére a fenomenális-noumenális kanti ellentétét csempészik, ez azonban súlyos következménnyel, az eredeti vállalkozás kudarcával jár, mert aminek a lehetősége itt megszületik, az már *nem tudomány*.

Vegyük hát sorra ezeket a problémákat, hogy igazolva lássuk e fejezet tulajdonképpeni állítását, miszerint az a keret, melyben a „történeti ész kritikájának" vállalkozása természet- és társadalomtudományok különbségét tárgyalta, nem bizonyult alkalmasnak a tényleges tudományos problematika megragadására.

3

„Hogyan lehetséges a történelem?" — ezt az erősen kanti reminiszcenciájú kérdést mind az életfilozófiában, mind a neokantianizmusban megtalálhatjuk, méghozzá azon a ponton, ahol tulajdonképpeni problémájukat próbálják megfogalmazni. „Hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk", azaz szigorú kanti értelemben „hogyan lehetséges a történelem?" — teszi fel a kérdést Simmel.[55] Rickert pedig — miután megállapítja, hogy a tudományban fogalomképzésről és nem a valóság leképezéséről van szó, minek folytán „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság ... *egyetlen* tudományba sem kerül bele" — azt kérdezi, hogy hogyan lehetséges mégis „a történelem valamiféle tudományos ábrázolása".[56]

Nem lehet azonban gyanakvás nélkül fogadni az ilyen megfogalmazásokat, amikor már tudjuk, hogy a végső válasz neokantianizmus és életfilozófia részéről egyaránt az volt, hogy a történelem (általánosabban: a társadalomtudomány) lehetőségét mint a valóságot a maga teljességében — úgy, ahogyan önmagában, az értelem minden külső közreműködése nélkül van —, a valóságos összefüggéseknek megfelelően magyarázó tudomány lehetőségét kell biztosítani; s ugyanakkor rendelkezésünkre áll az eredeti kanti kontextus, melyben a „hogyan lehetséges a tudomány" kérdés a „miképpen van a valóság önmagában" kérdés helyére került.

Kantnál ugyanis a kérdés a következő gondolatmenetre épül: mivel a valóság számunkra mindig csak valamely meghatározott megismerési forma közvetítésével (a tudomány, a művészi szemlélet vagy az erkölcs álláspontjáról) hozzáférhető, ezért mielőtt a valóságra vonatkozó bármely kérdést értelmesen föltehetnénk, teljesen tisztába kell jönnünk vele, hogy mit jelent a megismerés adott módja — azaz, a tudomány esetében azzal, hogy felépítése és rendszere szerint mi a tudomány. És a tudománnyal kapcsolatban e transzcendentális vizsgálódás eredménye az, amit korábban „fenomenalista" tudománynak neveztünk: csak akkor lehetséges tudomány, csak akkor találunk rá a „tudomány biztos útjára", ha „az ész azt, amit a természettől kell tanulnia, amiről önmagától nem tudna, annak megfelelően keresi a természetben ... amit maga helyez bele" (TÉK B XIII—XIV).

Bár a kérdésfeltevés eredeti kontextusa „alapos gyanút" ébreszt a kérdésre adott modern válaszokkal szemben, gyanúnkhoz még hiányzik a „tárgyi bizonyíték": vajon a kanti válasz nem csak a transzcendentális kérdésföltevésre adható egyik lehetséges válasz-e és, másfelől, nem lehetséges-e, hogy modern formájában a kérdésföltevés csak megfogalmazásában őriz kanti reminiszcenciákat? Két dolgot kell tehát megmutatnunk ahhoz, hogy a gyanúból tárgyi bizonyítékot kovácsoljunk: bizonyítanunk kell egyfelől, hogy a tudománnyal kapcsolatban a transzcendentális kérdésfeltevés csak egy fenomenalista módon felfogott tudományra vonatkozhat, és meg kell mutatnunk másfelől, hogy a tudományra vonatkozó kérdés az életfilozófiában és a neokantianizmusban nemcsak megfogalmazásában őriz kanti reminiszcenciákat.

[55] Simmel, i. m. V.
[56] Rickert, i. m. 219., 221.

Lássuk először az eredeti kérdésfeltevést: „E tudományokról, minthogy valóban adva vannak, méltán kérdezhetjük: hogyan lehetségesek . . ." (TÉK B 21) Már a kérdés megfogalmazásából is látható, hogy Kant számára nem az a probléma, hogy lehetséges-e tudomány, hiszen „minden, ami valóságos, az lehetséges" (A 231), a kérdés az, hogy *hogyan* lehetséges. Továbbmenve, ha tekintetbe vesszük „Az empirikus gondolkodás posztulátumai általában" c. fejezetben elmondottakat,[57] akkor azt fogjuk látni, hogy a kérdés voltaképpen ezt jelenti: milyen feltételeknek kell teljesülniök, hogy a tudomány — amilyennek az felépítése és rendszere szerint bizonyult — tudománynak minősüljön?

Ezt a kérdést pedig Kantnak föl kell tennie, mivel a tudománnyal kapcsolatos transzcendentális vizsgálódás[58] súlyos nehézségekre vezetett: az egy matematika kivételével a tudományok az észen kívül más ismeretforrásra, a tapasztalatra is támaszkodnak, azaz *a posteriori* ismereteket is tartalmaznak, ezekből pedig — hacsak nem feltételezzük, hogy valamennyi lehetséges tapasztalat gondos átvizsgálása után válogatunk közülük, ami gyakorlatilag lehetetlen — sohasem lesz általános és szükségszerű tudományos ismeret. Azt a megoldhatatlannak látszó feladatot kell tehát valamiképpen mégis megoldani, hogy a tapasztalatból származó ismeretek is *a priori* érvényre tegyenek szert, mert csak így lehetséges, hogy a tudomány valóban „az ész teoretikus ismerete" legyen (B X). Ez a feladat viszont csak egyféleképpen oldható meg: ha az ész valamiféle tervvel eleve korlátozza a lehetséges tapasztalat körét, azaz nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt" (B XIII).[59] Ilyenformán valóban lehetséges,

[57] „Ha valamely tárgy fogalma már egészen teljes, még akkor is megkérdezhetem e tárgyról, vajon pusztán lehetséges-e, vagy valóságos is, vagy, amennyiben az utóbbi, talán még szükségszerű is." (A 219) Világos, hogy a modalitáskategóriák sorrendje hierarchikus, értelemszerűen nem fordítható meg (valamiről, ami szükségszerű, nem kérdezhetem meg, hogy ráadásul valóságos-e stb.). Nézzük most meg, mit jelentenek e modalitáskategóriák az értelem empirikus használatában: „1. Ami a tapasztalat formális feltételeivel . . . megegyezik, az *lehetséges*. 2. Ami a tapasztalat materiális feltételeivel . . . összefügg, az *valóságos*. 3. Aminek összefüggése a valósággossal a tapasztalat általános feltételei szerint meghatározott, az *szükségszerűen* van (létezik)." (A 218) Így viszont a hierarchia egészen szigorú: *az* bizonyul érzékleteimben valóságosnak, *ami* szemléletem és fogalmaim szerint lehetségesnek mutatkozott; ha tehát valami valóságos, az csak úgy lehetséges, *ahogyan* valóságos. (Ugyanez áll a valóságos és szükségszerű viszonyára.) Ebben a kontextusban a „hogyan lehetséges" kérdés csak arra vonatkozhat, hogy hogyan, azaz milyen feltételek mellett „van"; a tudománnyal kapcsolatban feltett kanti kérdést tehát így is megfogalmazhatjuk: ha a tudomány ilyen és ilyen, akkor milyen feltételeknek kell teljesülniök (mit kell feltételeznem), hogy (mégis) tudománynak minősüljön?

[58] „Minden megismerést transzcendentálisnak nevezek, amelyik nem annyira tárgyakkal, mint a tárgyakról való megismerésünk módjával — amennyiben annak *a priori* kell lehetségesnek lennie — foglalkozik." (B 25)

[59] Nagyon szépen elemzi a feladat kanti megoldását Cassirer „Kants Leben und Lehre" (Berlin 1923) c. művében. Ugyanazt a feladatot kell itt Kantnak megoldania a természettudományokkal kapcsolatban — mondja —, amit az a priori szintézis oldott meg a tiszta matematikán belül, hogy ti. a szemléleti forma „egésze", a tiszta tér és a tiszta idő megelőzi az egyes térbeli és időbeli képződményeket és azokhoz alapul szolgál. A tulajdonképpeni probléma tehát az, hogy „állítható-e egy ugyanilyen vagy hasonló vonatkozás a természet területére is? Lehetséges-e a *természetről mint egészről* is egy olyan kijelentés, amelyik nem az egyes megfigyelések puszta utólagos összefoglalása, hanem inkább olyan, hogy magának az egyesnek a megfigyelését csak ez teszi lehetővé. Van-e itt is olyan különös, amelyik nem nyerhető máshonnan és nem állapítható meg másként, csak valamely eredeti totalitás ‚korlátozása' révén. Ameddig a ‚természetet' a szokásos értelemben, a fizikai-materiális dolgok foglalataként gondoljuk, addig mindezeket a

hogy a tapasztalat útján szerzett ismeret is általános és szükségszerű tudományos ismeret legyen, csakhogy — Cassirerrel szólva — ekkor *magának a tapasztalatnak*, és nem a tapasztalat tárgyainak „szükségszerű törvényszerűségét" ismerjük meg; az ilyen ismeret ugyanis közvetlenül csak saját lehetséges tapasztalatomra vonatkozik, fel kell hát tételeznem, hogy „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a természet általános törvényei" („Prol." 23. §) — azaz a valóság vonatkozásában a tudomány csak mint *fenomenalista tudomány működik.*

Ezzel kezünkben van az első „bizonyíték": Kant válasza *nem* a transzcendentális kérdésfeltevésre adható egyik lehetséges válasz, *erre a kérdésre* — minthogy a kérdés maga éppen azt jelenti, hogy mire vonatkoztatható közvetlenül a tudomány, ha a valóságra nem — *csak ez a válasz* adható. És hogy Kantnál tényleg erről van szó, az világosan kiderül „Az ítélőerő transzcendentális doktrínájának" harmadik főrészéből, ahol Kant kizárja a tudomány „transzcendentális használatának" — „egy fogalom transzcendentális használata bármely alaptételben az, ha azt a dolgokra *egyáltalában* és *önmagukban* vonatkoztatják, empirikus használata azonban az, ha pusztán *jelenségekre*, azaz valamely lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatják" (A 238—239) — lehetőségét. *Tudomány* csak az értelem empirikus használatában lehetséges (az értelem transzcendentális használata problematikus) — *a kanti fogalmi sémában tehát realista tudomány nem lehetséges:* „A kérdés tehát ez: vajon az értelem amaz empirikus használatán kívül (még a világépület newtoni megjelenítésében is) lehetséges-e még egy transzcendentális, amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék, mely kérdést tagadólag válaszoltuk meg." (A 257)

Az életfilozófia és a neokantianizmus tehát — amennyiben sikerül megmutatni, hogy valóban kanti fogalmi sémában fogalmazták meg a realista társadalomtudomány követelményét, s nem csupán a megfogalmazások őriztek kanti reminiszcenciákat — lehetetlent követelt.

Világosan a kanti sémában fogalmazza meg a követelményt Windelband 1904-es, Kant halálának százéves évfordulójára írott tanulmányában,[60] melyben arra a kérdésre keres választ, hogy vajon végképp elavultnak kell-e tekinteni Kant tudományfogalmát. Terjedelmileg a fogalom kétségtelenül szűknek bizonyult — mondja —, hiszen ha szigorúan történetileg tekintjük a dolgot, Kant néhány olyan diszciplínától is megtagadta a tudomány rangját, amelyik azóta „a tudomány biztos útját" járja (például a kémia). Egészen más értelemben bizonyult azonban szűknek a kanti tudományfogalom a tör-

---

kérdéseket szükségképpen tagadnunk kell: mert hogyan lehetne a dolgok összességéről valamit kimondani anélkül, hogy az egyeseket átfutottuk és megvizsgáltuk volna. Magának a természetfogalomnak a tartalmában azonban már egy olyan meghatározottság rejlik, amelyik más irányba tereli tárgyalásunkat. Mert a dolgoknak nem valamennyi komplexumát nevezzük ‚természetnek'; hanem amit ezen értünk, az rendezett és általános szabályok révén meghatározott elemek és események egésze. ‚A természet' — így definiálja Kant ennélfogva — ‚a dolgok létezése, amennyiben ez általános törvények szerint meghatározott.' Ha tehát a természet materiális értelemben a tapasztalat valamennyi tárgyának foglalatát jelenti, úgy a másik oldalon, formálisan tekintve, mindeme tárgyak törvényszerű voltát jelenti. Az általános feladat ezzel más formát kap: ahelyett, hogy azt kérdeznők, min alapszik a dolgoknak mint a tapasztalat tárgyainak szükségszerű törvényszerűsége, azt kérdezzük, hogyan lehet *magának a tapasztalatnak* szükségszerű törvényszerűségét tárgyainak szemlélésekor egyáltalán megismerni." (I. m. 177.)

[60] Nach hundert Jahre (Zu Kants hundertjährigen Todestage 1904); „*Präludien*", I.

téneti diszciplínákkal kapcsolatban: Kant a maga idején joggal zárta ki ezeket a tudomány szférájából, hiszen nem létezett történettudomány. Azóta megváltozott a helyzet, ma van történettudomány — mondja Windelband —, ez azonban sokkal alapvetőbb annál a változásnál, amely a kémia esetében történt. Míg ott arról volt szó, hogy egy diszciplína olyan fejlődésen ment át (kvantitatív tudomány lett), mely után kanti értelemben tudománynak tekinthető, addig itt a kritikai szellem — óvatosan alkalmazkodva tárgyának sajátos természetéhez — létrehozott egy tudományt, melyet Kant még nem ismert, így hát nem is lehetett rá tekintettel tudományfogalmának megalkotásakor. „Az a nagy és új tény, hogy létezik történeti tudomány, elsősorban a tudomány kanti fogalmának kibővítését követeli a kritikai filozófiától . . ."[61]

Windelband tehát úgy látja, hogy bár a történettudomány létezése alapvetően új helyzetet jelent, Kant tudományfogalma ebben az új helyzetben sem tekinthető elavultnak: a kritikai filozófia tudományfogalma ugyanis bővíthető, és semmilyen elvi akadálya nincs annak, hogy bővítéssel az új helyzetre is alkalmazható legyen. Amikor azonban ténylegesen az új tudomány felől közelít, amikor megpróbálja beilleszteni azt a Kant kialakította tudásképbe, mégis feszültség keletkezik: „Az egyes eleven valósága ebbe az általános fogalomba nem fér bele."[62] A feszültség oka világos: az új tudománynak az „egyes eleven valóságára" kell vonatkoznia és ugyanakkor *kanti értelemben kell tudománynak lennie* — a követelmény tehát az, hogy realista tudományként (persze az általunk megadott értelemben „realista" tudományként; erről lásd a 32-es lábjegyzetet) működjék egy olyan fogalmi keretben értelmezve, melyben „tudomány" annyit jelent, hogy „fenomenalista tudomány". Ez a feszültség — a követelmény mindkét oldalának fenntartása mellett — feloldhatatlan; s ha Windelband a maga problémáját mégis megoldani látszik, úgy csak arról van szó, hogy — a probléma voltaképpeni jellegének tudatosítása nélkül — egy *másik szinten* ad megoldást: „A ‚történeti ész kritikája' — mondja Windelband — tárgyilag szükségszerűen és magátólértetődően átvezet az etika, az esztétika és a vallásfilozófia feladataihoz . . ."[63] Ezen a szinten valóban lehetséges megoldás a kantiánus fogalmi keret fenntartásával, csakhogy nem az itt fölvetett problémára; a megoldás a követelmény másik oldalának feladását jelenti: amihez itt „a történeti ész kritikája" vezet, az *nem tudomány*.

De vajon nem a tudományhoz vezetett-e a vállalkozás eredeti formájában, hiszen Dilthey éppen „*a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetésének*" feladatát látta a történeti ész kritikájában — „azaz az ember azon képességeinek kritikájában, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje" — megoldhatónak.[64] E kérdésre — ha eddigi fejtegetéseink helytállók — előlegezhetjük a nemleges választ, mivel megmutatható, hogy a történeti ész kritikáját Dilthey kanti értelemben vett ismeretkritikának szánta: „A tiszta ész kritikájá"-nak analógiájára itt a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit kutatta.

A feladat buktatóinak Dilthey tudatában van, de azt reméli, hogy ha a tiszta ész helyett a *történeti* ész kritikáját hajtjuk végre, akkor meghaladjuk

[61] Uo. 155.
[62] Uo. 156.
[63] Uo. 158.
[64] Dilthey: „Bevezetés", 241.

„a teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását, és megalapozható lesz a természettudományok valódi elkülönülése a szellemtudományoktól".[65] Annak a filozófiatörténeti és tudománytörténeti helyzetnek az elemzéséből indul ki, melyben a kanti észkritika szükségképpen teoretikus és praktikus hamis dichotómiáján belül maradt. A XVII. és XVIII. század „természetes rendszereiről"[66] van szó, melyek szerint a tudomány a törvényszerűen determinált természeti összefüggés megalkotásával lehetőséget nyit arra, hogy a természet kauzalitását a külső tapasztalatról a belső tapasztalatra is átvigyük, ami annyit jelent, hogy az ember tevékenysége ugyanazon elméleti keretben magyarázható, melyben például a testek térbeli mozgása. A tudomány álláspontjáról tehát csak természeti folyamatok léteznek; innen tekintve azonban nemcsak a praktikus szféra válik teljesen relatívvá, hanem maga a tudomány is, hiszen egész megismerésünk — mint minden tevékenység — a természeti összefüggés függvénye: ismereteink alapján legföljebb annyit mondhatunk, hogy számunkra, akik így és így vagyunk fizikailag és biológiailag fölépítve, a világ ilyennek és ilyennek mutatkozik, ám nem tudhatjuk bizonyosan, hogy önmagában milyen a világ. Dilthey mármost a kanti megoldást úgy értelmezi, hogy mivel Kant egyfelől elfogadta a modern természettudományt, másfelől viszont ki akarta védeni annak szkeptikus relativisztikus következményeit, egyszerűen nem tehetett mást, mint hogy a filozófia álláspontját a jelenségek és a magukbanvaló dolgok megkülönböztetésének problematikus bázisán elkülönítette a tudomány álláspontjától, azaz kiemelte az észt a természet összefüggéséből és feltétlen szabadságot biztosított a számára; ez azonban azzal a következménnyel járt, hogy a tudomány, bár feltétlen érvényű lett, csak a fenomenális szféra vonatkozásában lett azzá: a noumenonok világa a teoretikus ész számára mindvégig problematikus marad, az ész empirikus feltételektől mentes gyakorlati használata pedig nem a tudomány álláspontja. A *tiszta* ész számára tehát — mondja Dilthey — ebből a helyzetből végül is csak *teoretikus és praktikus szembeállításában* mutatkozott kiút.

A *történeti* ész azonban — és ettől reméli Dilthey a megoldást — tisztában van vele, hogy az ész szabadsága és autonómiája nem feltétlen, hanem társadalmi-történelmi feltételektől függ — azaz történelmileg relatív; nincs szükség tehát a noumenonok időtlen hátterére, helyébe a mindenkori *történeti élet realitása* lép. Ilyenformán pedig lehetővé válik, hogy „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztásának" helyére „természettudományok és szellemtudományok valódi elkülönülése" lépjen, hiszen a történeti élet realitása Dilthey szerint — mint az előző pontban láttuk — számunkra a belső tapasztalatban adott, szemben a természettel, mely csak a külső tapasztalatban, csak jelenségként van adva.

Úgy tűnik tehát, hogy Diltheynek — a szellemtudományok történeti relativitásának árán — sikerült elkerülnie, hogy a kantiánus fogalmi keret „elhatalmasodjék" kérdésfeltevése fölött: megmutatta, hogy a fenomena-noumena szembeállítás magánál Kantnál is csupán a probléma adott történeti meg-

[65] „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Zweites Buch. Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.), lásd „Ges. Schr." I, 225. (A „Bevezetés" második könyve az eddig hivatkozott magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

[66] „E névvel a természetjogként, természetes teológiaként, természetes vallásként stb. jelentkező elméleteket jelöljük, melyek közös vonása az volt, hogy a társadalmi jelenségeket az emberben levő kauzális összefüggésből vezették le . . ." Uo. 379., lj.)

jelenésének abszolutizálásából eredt, és a tulajdonképpeni határvonal a mindenkori történeti realitás és a jelenségvilág között húzódik. Ezen az alapon pedig már valóban a társadalom és a történelem *tudományai* állhatnak szemben a természet tudományaival.

A feladat azonban nem ilyen egyszerű. Akár a tiszta észnek Kantnál, a történeti észnek sem csupán a szkepticizmussal kell megvívnia a maga harcát, hanem a dogmatizmussal is.[67] A dogmatizmussal szemben azt kell megmutatni, hogy a tapasztalat — Dilthey esetében a szellemtudományos tapasztalat — lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva. A szellemtudományos tapasztalat sajátos feltételeit viszont ott kell keresni, ahol e tapasztalat eltér a Kant vizsgálta tapasztalattól, hogy tudniillik nem puszta megjelenítés, hanem megjelenítés, akarás, érzés stb. eleven együttese. Az „. . .eddigi ismeretelmélet, mind az empirista, mind Kanté, valamely — a puszta megjelenítéshez tartozó — tényállásból magyarázta a tapasztalatot és a megismerést. A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben . . . az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak . . . magyarázatában is alapul vegyem . . . "[68] A megismerési folyamat dogmatizálásának feloldása azonban a szellemtudományos megismerés esetében igen súlyos következményekhez vezet: a valóságos szubjektum, az az egész ember, akiben a szellemtudományos megismerés lehetőségének feltételei adva vannak, maga semmiféle tapasztalat számára nem lesz hozzáférhető. — Ezt a buktatót Dilthey már nem veszi észre, s ennek következtében — mint látni fogjuk — szellemtudománya igen lényeges pontokon morálfilozófiába csúszik át.

A tapasztalat lehetőségének feltételeit a szubjektumban keresni — ez ugyanis szigorúan Kant útja, aminek megvan a maga ára: a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, kanti értelemben már nem „a tudomány világának polgára". És mivel Dilthey a *szellemtudományos* tapasztalat lehetőségének feltételeit keresi, számára nem lehet elfogadható Kant megoldása, miszerint „az ember két világ polgára", hiszen ez annyit jelentene, hogy a pusztán megjelenítő szubjektummal szembeállított egész ember, akiben a

[67] Manfred Riedel „Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften" c. tanulmányában ebben a kanti sémában értelmezi Dilthey pozícióját. „Nem teljesen könnyű mármost olyan vezérfonalat találni, amelyik e kritika [mármint a történeti észé] kusza útján eligazít . . . De ha kiindulópontjára vonatkoztatjuk vissza, világosan szembetűnik az alaptudomány kritikai intenciója és a megismerés szokásos felfogásától való távolsága. Ha a szkepticizmus és dogmatizmus kanti sémájára támaszkodunk . . . az intenció mondjuk úgy ábrázolható, hogy az újkori ismeretelmélet szkepticizmusa fölött gyakorolt kritikának *a (természeti) külvilág és az (emberi) világ [Mitwelt] realitásának hamis problematizálását* kell érintenie, míg a dogmatizmus fölött gyakorolt kritika *a megismerési folyamat hamis dogmatizálását* érinti . . ." („Hermeneutik und Dialektik", Tübingen 1970 I. 239.)

[68] Dilthey: „Bevezetés", 66. Az idézett hely másik lehetséges értelmezését, hogy ti. itt a megismerés fogalmainak genetikus vizsgálatáról, azaz „az emberi értelem fiziológiájának" prekritikai álláspontjáról volna szó, Dilthey maga zárja ki: „Minden tudomány tapasztalati tudomány, de minden tapasztalatnak tudatunk — melyen belül a tapasztalat fellép — feltételeiben, természetünk egészében van eredeti összefüggése és ennek következtében meghatározott érvényessége. Ezt az álláspontot, mely következetesen belátja annak lehetetlenségét, hogy e feltételek mögé visszamenjünk . . . ismeretelméletiként jelöljük meg; a modern tudomány nem ismerhet el más álláspontot." (Uo. 65.)

szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak, nem abba a világba tartozik, amely e szubjektum belső tapasztalatában tényként föltárul, azaz ő maga a tudomány álláspontjáról nem megismerhető, nem a tudomány világának a polgára. És bár Dilthey megpróbálkozik azzal a megoldással, hogy e valóságos szubjektum számára a tapasztalat által föltárható tények birodalmában biztosítson realitást, a kanti fogalmi keret fenntartásának végül meg kell fizetni az árát: egy bizonyos ponton az az egész világ, melyet a belső tapasztalatban föltáruló „lelki", illetve „szellemi" tények birodalmaként különített el a külső tapasztalat korrelátumaként föllépő „fizikai" tények birodalmától, a kanti értelemben vett praktikus szférába csúszik át.

Arról van szó, hogy Dilthey eleve olyasmit állított a külső tapasztalat korrelátumaként fellépő „fizikai" tények birodalmával szembe, ami a puszta megjelenítés (észlelés, képzetalkotás, gondolkodás) számára soha nem lehet a maga egészében hozzáférhető; *az élet eleven gyakorlata* — mondotta — akarásokat, érzéseket stb. is tartalmaz, ezek pedig olyan „lelki", illetve „szellemi" tények,[69] melyek csakis az egész ember (az akaró, érző stb. *és* megjelenítő lény) belső tapasztalatában tárulnak föl. Az élet eleven gyakorlatában ugyanakkor — véli Dilthey — magának a szubjektumnak (ennek az egész embernek, akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak) is a tapasztalat világában van realitása, hiszen ő az az akaró, érző, cselekvő stb. lény, akinek akarásai, érzései, cselekvései stb. a belső tapasztalatban „lelki", illetve „szellemi tényekként föltárulnak. — Csakhogy maga „az élet eleven gyakorlata" — és itt derül ki, hogy a kanti fogalmi keret fenntartásával kiküszöbölhetetlen az a probléma, hogy „az ember két világ polgára" — nem értelmezhető következetesen a tudomány számára fenntartott teoretikus szférában.

Amikor ugyanis Dilthey a puszta megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlatát állítja szembe, akkor ezzel egyfelől Kantnál jóval radikálisabban viszi végig a teoretikus szféra fenomenalitását, eltüntetvén onnan a noumena problematikus világát, másfelől viszont lehetővé teszi, hogy a gyakorlati élet realitása behatoljon a teoretikus szférába. Világosan ebben az értelemben fogalmazza meg a szembeállítást a „Bevezetés a szellemtudományokba" kiadásra nem került, de lényegében kidolgozott második kötete, a „Grundlegung der Erkenntnistheorie":[70] „Egy olyan ismeretelmélet, amelyik ezt az utat járja [ti. a megismerést az észlelésre, a képzetalkotásra és a gondolkodásra korlátozza], a teoretikus értelem olyan világát találja, amelyik a valóságossal feloldhatat-

[69] Jóllehet a „lelki" tények mellett Dilthey kezdettől beszél „szellemi" tényekről is, szellemtudománya jó ideig a pszichologista interpretáció keretei között mozog, az „élet eleven gyakorlata" egészen a kilencszázas évek elejéig csupán pszichikai értelemben jelent realitást. (Dilthey későbbi, a pszichologizmus feladásához vezető fejlődését a disszertáció III. fejezete elemzi.)

[70] „Einleitung in die Geisteswissenschaften" Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes (Grundlegung der Erkenntnistheorie), 1880. Nachlass Konv. c. 34 II, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. W. Dilthey 2. — A kéziratos hagyaték e részét most rendezik, és előreláthatólag a „Gesammelte Schriften" soron következő kötetei egyikében rövidesen megjelenik; ilyenformán azonban a szöveg számomra nem volt hozzáférhető. Az idézeteket Manfred Riedel korábban hivatkozott tanulmányából vettem át. Eljárásomat — hogy ti. a teljes szöveg ismerete nélkül felhasználok kiragadott idézeteket — talán elfogadhatóvá teszi az, hogy Riedel elsősorban a „Breslauer Ausarbeitung" szövegének elemzésére alapozza azon véleményét, miszerint „a praktikus filozófia mint az ember etikai-politikai cselekvésének tana képezi Dilthey szellemtudományos elméletének pendantját és vonatkoztatási pontját." Riedel, i. m. 235.)

lan ellentétben áll"; az ezzel szembehelyezkedő, és a megismerést az akarás, érzés stb. folyamataira is kiterjesztő ismeretelmélet viszont realitást talál, de „az a tény, amelynek valóságot tulajdonítunk, cselekvő énünkkel van vonatkozásban".[71] És ugyanígy kerül bele a probléma a végső megfogalmazásba: „A puszta megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben ... énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet ..."[72] Amikor tehát a puszta megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlata áll szemben, akkor — mivel a teoretikus szféra fenomenalitása itt még problematikus értelemben sem kérdőjelezhető meg, hiszen nem áll mögötte semmilyen problematikus világ, a „cselekvő élet" maga is beletartozik a tudományos tapasztalat világába — Dilthey a valóságos élet valóságos összefüggéseinek feltárására törekvő szellemtudomány számára mutatkozó egyedüli lehetőséget választja: utat nyit a gyakorlati élet realitásának a teoretikus szférába, mondván, hogy a szellemtudományos tapasztalat világa mégis realitás, hiszen „cselekvő életünkkel van vonatkozásban".

De vajon tartozhat-e még a teoretikus szférába az, ami „cselekvő életünkkel van vonatkozásban"? Vajon a gyakorlati élet realitása valóban a tudományos tapasztalat világa-e, vagy pedig Dilthey itt átcsúszik egy olyan szférába, amelynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata? — Nos, megmutatható, hogy innen már minden út a praktikus szférához vezet, mert — lévén a teoretikus szféra radikális fenomenalitása nem kedvez a szellemtudománynak — csak olyan feltételek mellett biztosítható egyáltalán a tudomány lehetősége, melyek következtében a szellemtudományos tapasztalat világa *közvetlenül* egybeesik egy kifejezetten kanti értelemben vett praktikus szférával: a tapasztalatának anyagát autonóm módon alkotó (morális) szubjektum világával.

A *tudomány* lehetősége ugyanis — amennyiben Dilthey kitart a szigorú kanti kérdésföltevés mellett — csakis akkor biztosított, ha a megismerő szubjektum képes autonóm módon elrendezni tapasztalatát, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét.[73] Ez azonban elkerülhetetlenül azzal jár, hogy a tudományos ismeret közvetlenül nem a tapasztalat anyagára, hanem ezekre a feltételekre, a lehetséges tapasztalat körének korlátaira (Kantnál: lehetséges tapasztalatom általános feltételeire) vonatkozik. Ha mármost Dilthey ebben a fogalmi keretben azzal a követelménnyel áll elő, hogy a szellemtudományos ismeret mégis a valóságos életre vonatkozzék, akkor meg kell kísérelnie összeegyeztetni az összeegyeztethetetlent: egyfelől el kell ismernie, hogy a megismerő szubjektum autonóm módon rendezi el tapasztalatának anyagát, a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét; másfelől ezzel együtt biztosítania kell, hogy a tudományos ismeret itt közvetlenül mégse csak ezekre a feltételekre, hanem *egyszersmind* a tapasztalat anyagára is vonatkozzék. Ez viszont csakis akkor lehetséges, ha a kettő — a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott

[71] „Breslauer Ausarbeitung", 223., 235.
[72] „Bevezetés", 67.
[73] Csak akkor jöhet létre általános és szükségszerű tudományos ismeret, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve korlátozzák a lehetséges tapasztalat körét, ha nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt". (TÉK B XIII.)

feltételei és a tapasztalat anyaga — egybeesik.[74] De vajon biztosítható-e ez a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában? Ha egyszer a szubjektum csupán autonóm *elrendezője* tapasztalatának, akkor mi biztosíthatja, hogy a tapasztalat anyaga ugyanaz, mint az autonóm módon elrendezett tapasztalat? Vajon megszabhatja-e a tapasztalat autonóm elrendezése, hogy mi lehet a tapasztalat anyaga? — Nos, csakis egy esetben szabhatja meg, nevezetesen akkor, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei nem korlátozzák, nem csonkítják meg a tapasztalat anyagát, azaz, ha a tapasztalat autonóm elrendezése a szellemtudomány esetében úgy vonja meg a lehetséges tapasztalat körét, hogy az közvetlenül egybeessék az élet eleven valóságával, *maga az élet* legyen. De ha a lehetséges tapasztalat köre a szellemtudományban magával az élettel esik egybe, akkor a követelmény már nem a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában biztosított: az életben a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei és a tapasztalat anyaga nyilvánvalóan egybeesik, hiszen az élet szubjektuma a tapasztalat anyagának autonóm *alkotója*. Ezzel elmosódik teoretikus és praktikus szféra Kantnál még nagyon is éles határvonala: a tapasztalatát autonóm módon elrendező megismerő szubjektumról kiderül, hogy a szellemtudomány vonatkozásában egyszersmind e tapasztalat anyagának autonóm alkotója — azaz a *tudomány* vonatkozásában is a *praktikus szféra* szubjektuma. Ha pedig ez így van, akkor a szellemtudományos tapasztalat világa voltaképpen a praktikus szféra szubjektumának világa, melynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett — gyakorlati ész feladata.

Dilthey valóságos életre vonatkozó szellemtudományának tehát végső soron nem sikerült elkerülnie „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását": a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit Dilthey — Kant útját követve — a szubjektumban kereste, s azt a puszta megjelenítő szubjektummal szembeállított egész emberben vélte fölfedezni. „Kant útja" azonban két értelemben is járhatatlannak bizonyult a szellemtudomány számára: ha a tapasztalat lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva, akkor egyfelől a tudományos ismeret csupán e feltételekre vonatkozik, nem pedig a tapasztalat anyagára, másfelől viszont a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, maga már semmiféle tapasztalat számára nem hozzáférhető, nem „a tudomány világának polgára". Márpedig ha a tudomány Kant útját járja, ez a két nehézség *együttesen* kiküszöbölhetetlen. Láttuk, hogy amikor Dilthey a valóságos szubjektum számára — akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak — a tapasztalat által föltárható tények birodalmában próbált realitást biztosítani, elkerülendő, hogy ez a szubjektum már nem „a tudomány világának polgára", akkor a teoretikus szférán belül egyszerűen kiküszöbölhetetlenné vált az első probléma: a való-

[74] Konkrétan ez annyit jelent, hogy a megismerendő valóság és a megismerő szubjektum Dilthey számára egyaránt csupán elvonatkoztatásai egy eredeti egységnek, magának az életnek. Voltaképpen erre utalt az előző idézetben az a megfogalmazás, hogy „. . . a külső valóság . . . énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet . . ." (Uo.) Az élet ezen eredeti egysége egy spontán aktusban, az élményben valósul meg; az élményben tehát ilymódon az élet és az élet tapasztalata egybeesik. Minthogy a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének sajátos feltételei csak az ilymódon felfogott élményben adottak, a szellemtudomány maga nem lesz más, mint az élet eredeti egységének, az élménynek a tudatosítása — ebben az értelemben mondja Dilthey, hogy a szellemtudomány magának az életnek az „öneszmélése" (Selbstbesinnung).

ságos szubjektum számára ugyanis az élet eleven gyakorlatában talált realitást, amennyiben azonban „az élet eleven gyakorlata" teljes egészében bekerül a teoretikus szférába, ez olymértékben radikálissá teszi e szféra fenomenalitását, hogy pusztán tapasztalata alapján a szubjektum most még problematikus értelemben sem következtethet a tapasztalat anyagára — egyedül „cselekvő élete vonatkozásában" vonhat le ilyen következtetést. Ebben az esetben viszont legföljebb egy kanti értelemben vett praktikus szféra vonatkozásában válik megoldhatóvá az első probléma, azaz a szellemtudományos tapasztalat egész világa a praktikus szférába tolódik át. — De az sem vezetett több sikerre, amikor Dilthey — az első nehézséget elkerülendő — azt próbálta bizonyítani, hogy a szellemtudomány esetében a tudományos ismeret nem csupán a lehetséges tapasztalatnak az egész emberben adott feltételeire, hanem egyúttal a valóságos életre is vonatkozik. Ezt ugyanis csak akkor lehetett biztosítani, ha az élet lehetséges tapasztalata közvetlenül egybeesik magával az élettel, azaz ha ez a megjelenítő, akaró, érző stb. lény nemcsak tapasztalatának autonóm elrendezője, hanem egyszersmind a tapasztalat anyagának, magának az életnek autonóm alkotója. Ilyenformán viszont az első nehézség kiküszöbölése során visszajön a második probléma: a szubjektum mint az élet autonóm alkotója — Kant morális szubjektuma — mindenféle tapasztalaton kívül esik, s ennélfogva semmilyen tapasztalati tudomány tárgyát nem képezheti — nem „a tudomány világának polgára".

A kanti fogalmi keret fenntartása tehát minden vonalon arra a következményre vezetett, hogy Dilthey végső soron kénytelen volt — mind a szubjektumnak, mind a szubjektum tapasztalati világának oldaláról — egy olyan szféra vonatkozásában megfogalmazni a szellemtudomány követelményét, melynek föltárása csakis a kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata lehet — szigorúan kanti értelemben tehát föladta a *tudomány* követelményét. Ezt azonban soha nem tudatosította, s ebből adódott az a furcsa kettősség, amely valamennyi megoldását végigkísérte: az élet nála egyfelől valamiféle spontán — néhol irracionális — tapasztalat (élmény), másfelől az ember szabad és autonóm alkotása (történelem).[75] De ha az élet egyfelől valamiféle spontán tapasztalat, élmény, másfelől szabad és autonóm alkotás, akkor a „szellemtudomány" számára egyetlen út marad: minthogy az élményben a szabad és autonóm alkotás mozzanata nem adott, az élet élményben adott tapasztalatának realitását kénytelen arra a *feltételezésre* alapozni, hogy az élet mindig mint történelmi élet, azaz az ember autonóm alkotása van jelen. Ez viszont már nem az életproblémák tudományos tárgyalását lehetővé tevő szellemtudomány alternatívája: a kanti fogalmi keret végső soron mégis az eredeti problematika fölébe kerekedett, hiszen a szellemtudomány egyetlen „lehetséges" alternatívája itt nem a valóságos történelemhez, hanem a valóságos történelemmel szemben tételezett „Legyen" illuzórikus világához, a kanti morálfilozófiához vezet.

[75] Ez a kettősség mutatkozik meg abban is, hogy a természettudományok tárgyát alkotó „fizikai" és a szellemtudományok tárgyát alkotó „lelki", illetve „szellemi" tények megkülönböztetésénél Dilthey soha nem elégszik meg a külső és a belső tapasztalathoz tartozó tények ontológiai státusának (az előző pontban elemzett) különbségével, csakis akkor tartja a különbséget igazán megalapozottnak, „ha az öntudat tényeire és a tudatnak az öntudattal összefüggő egységére, a szabadságra és az erkölcsi életnek a szabadsággal összekapcsolt tényeire vonatkoztatva is felmutatjuk a szellemi élet összehasonlíthatatlanságát . . ." („Bevezetés", 87.)

Világosan érvényre jut a kantiánus fogalmi keret túlsúlya Simmel problémafelvetésében is. Kiindulása az, hogy a történelem vonatkozásában is végre kell hajtani ugyanazt az ismeretkritikát, amelyet Kant végrehajtott a természet vonatkozásában, nevezetesen meg kell mutatni, „hogy a szellem a *szellemi létezés* képét is, amit történelemnek nevezünk, a csak neki, a megismerőnek saját kategóriák révén szuverén módon formálja".[76] Ez az ismeretkritika azonban rögtön abba a problémába ütközik, hogy az, amit itt a szellemnek „saját kategóriái révén szuverén módon formálnia" kell, nem valamiféle tárgy, hanem maga is szellem, ismeret[77] — már szuverén módon megformált valóság. A történelmi megismerés e sajátossága azonban — így véli Simmel — itt nemcsak lehetővé teszi a megismerést (abban az értelemben, ahogyan az *a priori* formák és kategóriák egyáltalában lehetővé tették a tapasztalatot Kantnál); hanem egyúttal azt is biztosítja, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék. Itt ugyanis azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén a megismerő a történelmi valóságot „szuverén módon formálja", egyszersmind magában a történelmi valóságban is adva vannak, hiszen ezek ugyanazok, melyek révén maga a valóság megformált. Hogy a történelmi valóság maga is a megismerés *a priori* formáinak és kategóriáinak megfelelően megformált, azt persze Simmelnél nem abban a hegeli értelemben kell fölfogni, hogy a valóság az ész törvényeihez igazodik, itt inkább arról van szó, hogy a történelem és a társadalom elemei maguk is megismerők,[78] és ilyenformán az *a priori* szintézis feltétele magukban az elemekben, nem csupán a külső szemlélőként tételezett megismerőben, hanem a megismerés tárgyában is adva vannak: „Kant számára a természet a megismerés meghatározott módja, olyan kép, amely megismerésünk kategóriáin keresztül és azokban jön létre. Az a kérdés tehát, hogy hogyan lehetséges természet, vagyis milyen feltételek megléte esetén kapunk természetet, számára úgy oldódik meg, hogy felkutatja azokat a formákat, amelyek értelmünk lényegét alkotják, s ezáltal létrehozzák magát a természetet." Nos — folytatja Simmel —, kézenfekvő volna, „ha ezzel analóg módon tárgyalnánk azokat az a priori feltételeket, melyek alapján lehetővé válik a társadalom léte. Itt is individuális elemekről van szó, amelyek bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak egymáshoz képest, mint az érzéki benyomások,[79] s egységes társadalommá csak tudati folyamaton keresztül szin-

[76] Simmel, i. m. VII.

[77] Diltheyhez hasonlóan Simmel sem csak a „megjelenítés" értelmében beszél ismeretről: a történelem feladata — mondja — nemcsak az, hogy megismerjük, amit megismertek, hanem az is, hogy akarjuk, amit akartak és átérezzük, amit éreztek. (Uo. 29.)

[78] A konkrét kifejtés során Simmelnél mindez erősen pszichologisztikus értelmezést nyer (lásd pl. uo. 31—35.); ebben az értelemben mondja, hogy a történettudomány ideálja az alkalmazott pszichológia. (Uo. 1.)

[79] Simmel itt látszólag igen távol kerül Dilthey megoldásától, akinél a társadalom elemei (a pszichofizikai életegységek) éppen hogy nem maradnak külsődlegesek egymáshoz képest, egyik a másik számára a belső tapasztalatban mint eleven összefüggés adott. A különbség azonban valójában nem a tartalmi megoldást érinti (mondhatni Simmel kissé túloz, amikor úgy fogalmaz, hogy „bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak", ez ugyanis körülbelül annyit jelent, hogy „egyáltalán nem maradnak külsődlegesek", hiszen Simmel nagyon is éles különbséget tesz aközött, ahogyan a külső dolgok, és aközött, ahogyan a társadalom elemei adottak számomra: „A másik lélek — mondja ugyanebben a tanulmányban; lásd a következő jegyzetet — számomra . . . ugyanolyan realitással bír, mint én magam, s e valóság jelentős mértékben különbözik az anyagi dolgokétól"); inkább Dilthey képlékeny, irracionalista színezetű megoldásai azok, amelyek Simmel számára elfogadhatatlanok (pl. a másik ember érzéseinek „utánérzése", élményeinek „utánmegélése" stb.).

tetizálódnak, amely az egyes elemek egyéni létét meghatározott formákban és meghatározott szabályok szerint hozza egymással kapcsolatba. Döntő különbség van azonban a társadalom egysége és valamely természeti egység között: az utóbbi — az itt előfeltételezett kanti álláspontról — kizárólag a szemlélő szubjektumban jön létre, és az önmagukban egymással kapcsolatban nem álló érzéki benyomásokból keletkezik, a társadalmi egység viszont elemeiből — minthogy ezek tudatosak és szintetizálóan aktívak — minden további nélkül megvalósul, s ehhez nincs szükség valamely szemlélőre. A kanti tétel: a kapcsolat sohasem létezhet magukban a dolgokban, miután csak a szubjektum hozhatja létre, nem érvényes a társadalmi kapcsolatra, amely valójában közvetlenül a ‚dolgokban' — amelyek ebben az esetben az egyéni lelkek — valósul meg."[80] Innen pedig már adódik a következtetés: „Ilyen körülmények között az említett kérdésnek — Hogyan lehetséges társadalom? — egészen más módszertani értelme van, mint ennek: Hogyan lehetséges természet? Az utóbbira ugyanis a megismerés formái adnak választ, amelyek révén a szubjektum adott elemeket ‚természetté' szintetizál, az előbbire azonban magukban az elemekben rejlő a priori feltételek, amelyek révén ezek az elemek szintézisként ‚társadalommá' kapcsolódnak össze."[81] — Márpedig ha ez így van, ha Simmelnek igaza van, akkor egész eddigi érvelésünk tévúton haladt és most be kell látnunk, hogy a kanti fogalmi séma fenntartása mégsem mond ellent a valóságra vonatkozó társadalomtudomány követelésének; ezek szerint a társadalomtudomány esetében a tudományra vonatkozó kanti kérdésföltevés igenis vonatkozhat egy realista módon fölfogott tudományra.

Mi ugyanis úgy érveltünk, hogy *mivel* a tudománnyal kapcsolatban a *transzcendentális* kérdésföltevés csak egy fenomenalista módon felfogott tudományra vonatkozhat, *ezért* a tudományra vonatkozó kanti kérdésföltevés keretében — márpedig életfilozófia és neokantianizmus igazolhatóan megmaradt e keretben — kivihetetlen vállalkozás a realista társadalomtudomány. Eddig viszonylag könnyű dolgunk volt: Windelband és Dilthey esetében egyszerűen megmutattuk azokat a pontokat, ahol a kanti fogalmi keret fönntartása a társadalomtudományos problematika rovására megy; megmutattuk, hogy aminek a lehetősége ebben a fogalmi keretben megszületik, az már nem tudomány. Simmelnél azonban nem arról van szó, amit eddig láttunk: ő nem a kanti transzcendentális kérdésföltevést viszi át a társadalomtudományra, hanem *azt állítja*, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdésföltevés a társadalomtudomány esetében *nem transzcendentális* — szemben a természettel —, ugyanis a társadalmat és a történelmet nem csupán a megismerés adott módja teremti („a megismerés formái . . . révén a szubjektum adott elemeket ‚természetté' szintetizál" és ami ezzel szemben áll: „az elemek szintézisként ‚társadalommá' kapcsolódnak össze"), itt tehát a kanti „hogyan lehetséges tudomány?" kérdés nemcsak azt jelentheti, hogy milyennek kell lennie a *megismerésnek*, hogy lehetséges legyen általános és szükségszerű tudományos ismeret, a tudományos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is, ha az már önmagában egy alkotó szintézis eredménye. Ilyen körülmények között pedig — ha a társadalom és a történelem esetében a tudo-

[80] Simmel: A szociológia problémája; Georg Simmel: „Válogatott társadalomelméleti tanulmányok", Budapest 1973, 212.
[81] Uo. 214.

mányos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is — már nagyon is lehetséges, hogy a tudományos ismeret a valóságra vonatkozzék.

A megoldás azonban látszólagos: ha figyelmesebben megvizsgáljuk Simmel érvelését, mindjárt szembetűnik, hogy nem a tudományra vonatkozó kérdéssel operál, nem a „hogyan lehetséges társadalomtudomány?" kérdést szegezi a „hogyan lehetséges természettudomány?" kérdéssel szembe, hanem azt kérdezi, hogy „hogyan lehetséges társadalom?" És ez nem véletlen. Mert igaz ugyan, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdés egészen más értelmet nyer egy olyan összefüggésben (Simmel szerint a társadalom esetében), ahol a tudományos ismeret tárgyát képező valóság nem csupán a megismerés alkotó szintézisének terméke, a *tudomány* lehetőségének feltétele azonban egy ponton mégis szükségképpen a megismerő szubjektumhoz vezet, mert a sajátos kanti kérdésföltevés — ezt Dilthey jól látta — már következménye valaminek. Simmel társadalomtudományával szemben ugyanis — amennyiben azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén az ember „szuverén" módon formálja a történelmi valóságot, magából e valóságból levezethetők — ugyanazok a szkeptikus, relativisztikus ellenérvek vethetők fel, melyeket Kantnak kellett kivédenie a természettudományokkal kapcsolatban. — Ebből a dilemmából — ezt Dilthey Kant kapcsán megmutatta — csak egy kivezető út van: a megismerőnek (akárcsak Diltheynél, ez Simmelnél is az egész embert jelenti), mint az általa megismert összefüggések szuverén alkotójának kiemelése ezen összefüggésekből. Simmel is ezt az utat követi, amikor elöljáróban megfogalmazza a régi érvet, miszerint az ember „két világ polgára": „Az embert, akit megismerünk, természet és történelem alkotja; de az ember, aki megismer, természetet és történelmet alkot."[82] A történelem vonatkozásában tehát a kanti ismeretkritika arra az eredményre vezet, hogy a megismerő (akaró, érző, cselekvő) szubjektum kívül áll a tudomány által tárgyalt világon. Csakhogy ez a megoldás egyúttal annyit jelent, hogy a megismerés (és ezen belül a tudomány) számára nem a valóságos szubjektum a hozzáférhető, hiszen mi az embert természeti és társadalmi összefüggések részeként ismerjük meg, és az teszi egyáltalában lehetővé e megismerést, hogy *valójában* az ember alkotja (megismerésében konstituálja) ezeket a természeti és (cselekvésében létrehozza) ezeket a társadalmi összefüggéseket. De hát hogyan lehetséges a valóságra vonatkozó társadalomtudomány (ahogyan Simmel eredetileg megfogalmazza a kérdést: „hogyan lehetséges a történelem?"), ha a valóságos szubjektum a tudományos ismeretben soha nem lehet jelen? És itt már a megoldás is a „két világ polgára" argumentum síkján mozog: a történelem kettős értelemben lehetséges, lehetséges egyfelől mint ismeret, „ha dologi tartalma szerint tekintjük, aszerint, *amit* megismerünk" és lehetséges másfelől mint „megismerés ... mint a megjelenítő szubjektum funkciója"[83]; azaz lehetséges egyfelől a teoretikus szférában, de ekkor csak az tartozik bele, *amit* megismerünk, s a valóságos szubjektum, *aki* megismer, nem lehet a tárgya, ám lehetséges másfelől a praktikus szférában, csakhogy ekkor az a szubjektum, *akinek* a megismerésében létrejön, már nem „a tudomány világának polgára". Simmel mármost — amennyiben kitart amellett, hogy a társadalomtudomány esetében az ismeret a valóságra vonatkozzék — abba a furcsa helyzetbe kerül, hogy a

[82] Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie" VII.
[83] Uo. 114.

tudomány lehetőségét kiváltképpen a praktikus szféra vonatkozásában kell biztosítania, hiszen az ismeret közvetlenül nem vonatkozik másra, mint a megismerés adott módjára, és csakis akkor vonatkozhat a valóságra, ha a valóság nem más, mint a megismerés adott módja — azaz a történelem a praktikus szférában. De ha valaki a tudomány lehetőségét a praktikus szféra vonatkozásában akarja biztosítani, ahhoz már kevés azt állítani, hogy szemben a természettel, a történelem nem csupán mint ismeret lehetséges, hiszen a történelem, amely nem ismeret, *nem* is *a tudomány tárgya*, hanem a tevékenységében (megismerésében) történelmet teremtő szubjektum világa, melyről legföljebb egy morálfilozófia adhat számot.

A kantiánus kérdésföltevés tehát itt is éppen a valóságos szubjektum tudományos tárgyalhatóságának vonatkozásában vezetett negatív eredményre. Simmel azt kérdezte, hogy „hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk",[84] s miközben erről számot adott, éppen a valóság közvetlen megéléséről, sőt még teoretikus megjelenítésének folyamatairól is kiderült, hogy ezekről nem lehetséges „az a teoretikus képződmény", az ismeretben a valóság közvetlen megélése soha nem lehet jelen; legfeljebb annyit lehet tenni, hogy a közvetlenül megélt valóság anyagát magát, az egész „praktikus képződményt" történelemnek *nevezzük*.

*

Windelbandnál, Diltheynél és Simmelnél sikerült tehát megmutatnunk, hogy a szellemtudomány (történettudomány) lehetőségére vonatkozó kérdés nemcsak megfogalmazásában őriz kanti reminiszcenciákat: mindhárman *a kanti tudományfelfogás* talaján álltak, és ebben a fogalmi keretben próbálták megfogalmazni a társadalomtudománnyal szembeni követelésüket. E fogalmi keret eredeti funkciójának vizsgálata azonban nyilvánvalóvá tette, hogy a kettő összeegyeztethetetlen: kantiánus fogalmi keretben értelmezhetetlen az általuk követelt — realista — társadalomtudomány. Az így keletkező feszültséget úgy próbálták feloldani (ezt részletesen csak Diltheynél vizsgáltuk, de láthatólag ugyanide vezet Simmelnél a „két világ polgára" argumentum, Windelbandnál pedig a probléma átutalása az „etika, az esztétika és vallásfilozófia" szférájába), hogy végső soron — ezt persze soha nem tudatosították — teoretikus és praktikus szféra éles kanti szembeállítását tüntették föl a kétféle tudománnyal szemben fölvethető eltérő követelmények alapjának. Mivel a kanti tudományfelfogás keretén belül csakis egy fenomenalista módon fölfogott tudomány lehetséges, ők pedig pontosan ebben a fogalmi keretben álltak elő a realista társadalomtudomány követelésével, egyszerűen nem tehettek mást, mint hogy a társadalomtudomány esetében már nem annak a szférának a vonatkozásában próbálták megalapozni a tudomány lehetőségét, mely szférában az ismeret szükségképpen a jelenségvilág foglya marad. Csakhogy ami Kantnál a jelenségvilággal szembenáll, az nem a realitás birodalma, hanem a noumena világa; ily módon tehát, amikor a kanti fogalmi kereten belül a teoretikus szférában lehetséges fenomenalista természettudománnyal szemben a praktikus szféra vonatkozásában próbáltak lehetőséget biztosítani a társadalomtudomány számára, akkor valójában nem föloldották, hanem fokozták a feszültséget: a fenomenális—reális ellentétpár helyére így a fenomena—nou-

[84] Uo. V.

mena szembeállítás került, a noumena világáról pedig a kantiánus filozófiák álláspontján *nem* is *lehetséges tudomány.*

Mielőtt továbbmennénk, szükséges még megjegyezni, hogy az eddigi gondolatmenet — ebben a szigorú formában — nem alkalmazható Rickert megoldására. Ő ugyanis egészen messzire ment azon az úton, hogy a kanti tudományfelfogás követelményeit a társadalomtudományokkal szemben is szigorúan érvényesítse. Azt is világosan látta, hogy e tudományfelfogás keretében csak egy fenomenalista módon felfogott társadalomtudománynak van létjogosultsága, azaz a tudomány itt soha nem a valóságra, hanem mindig csak a lehetséges tapasztalat általános feltételeire fog vonatkozni. Úgy látta azonban, hogy amennyiben a kultúrértékekben a kultúrtudományos tapasztalat és a kultúra közös feltételei adottak, annyiban lehetséges, hogy a kultúrtudomány egyúttal a valóságra is vonatkozzék, azaz ennyiben a társadalomtudományokkal szembeni követelménye megfogalmazható a kanti tudományfelfogás fogalmi keretében. Valójában azonban nem ilyen egyszerű a dolog. Feltéve, hogy a kultúrértékek ténylegesen a tapasztalat és a kultúra közös feltételei, két eset lehetséges: vagy arról van szó, hogy e „közös feltételek" számomra csupán saját lehetséges tapasztalatom feltételeiként adottak, amelyeket az értelem *a priori* megismerhet — ebben az esetben azonban a „kultúra" itt semmi mást nem fog jelenteni, mint a „természet" Kantnál: az értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalatot.[85] Ebben az esetben lehetséges ugyan kultúrtudomány, csak éppen Rickert várakozásának nem fog eleget tenni, mert a tudományos ismeret és a valóság közötti viszony tekintetében egyáltalán nem fog különbözni a természettudománytól. Rickert éppen ezért a másik lehetőség felé hajlik: a kultúrértékeket végső soron a praktikus szféra értékeléseire vezeti vissza. Ebben az esetben viszont az sem jelent megoldást, ha a tapasztalat lehetőségének feltételei (a kultúrértékek) egyúttal magának a tapasztalatnak az anyagában is érvényesek, hiszen ezek a kultúrértékek maguk csupán a mindenféle tapasztalaton kívül eső praktikus szféra értékeléseiben vannak jelen. Erről az álláspontról legföljebb a kultúrtudományos megismerés „kategorikus imperatívuszát"[86] lehet megfogalmazni, *a tudomány lehetőségét* azonban — amennyiben Rickert kitart amellett, hogy a kultúrtudományos ismeret a valóságra vonatkozzék — *nem.*

Azt pedig világosan kell látnunk, hogy a múlt század második felében *ez* már nem alternatíva. Kant — minthogy számára a történetiség gondolatából adódó tudományos problematika még nem létezett — csupán a *morálfilozófia* szabad és autonóm individuumát tudta a természettudomány szigorúan determinált emberképével szembeszegezni. A „történeti ész kritikájának" vállalkozásában mármost paradox helyzet állt elő: ők már *tudományt* akartak a természettudománnyal szembeszegezni, megoldásaikra azonban mindvégig rá-

[85] Ha ezt az esetet vesszük, akkor a kultúrtudományok lehetősége a „Prolegomena" megfelelő helyének parafrázisaként írható le: csak akkor lehetséges kultúrtudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a kultúra általános törvényei, melyek *a priori* megismerhetők". („Prol." 23. §)

[86] A „gyakorlati értékeléstől" megkülönböztetett „elméleti értékvonatkoztatást" némi kanti reminiszcenciával így is megfogalmazhatnánk: „Ismerj meg úgy, hogy a gyakorlati tevékenységedben megnyilvánuló norma megismerésed általános szabályául szolgáljon". — Az értékprobléma tömör és jó összefoglalását adja Rickert a „Kultúrtudomány és természettudomány" X., „A történelmi kultúrtudományok" c. fejezetében. (75—95.)

nyomja bélyegét, hogy nem elsősorban a tudomány problémája, hanem a saját helyzetükből fakadó életproblémák megoldásának igénye indította őket az önálló társadalomtudomány követelésére. A polgári fejlődés során ugyanis illúziónak bizonyult e fejlődés azon perspektívája, melyen a kanti filozófia szabad és öntörvényű erkölcsi világa alapult, s ez tette számukra központi kérdéssé (ahogyan Dilthey mondotta: „a civilizáció életkérdésévé") a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét. Mindenekelőtt ezzel az illúzióval kellett volna tehát leszámolniok ahhoz, hogy mind a tudományos problematika, mind az emberi szabadság történetfilozófiai problémája (és a kettő összefüggése) világosan tárgyalható legyen. Minthogy azonban e leszámolás nem történt meg, természet- és társadalomtudományok szembeállításának mélyén voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni — és minden történelmi realitást nélkülöző — morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Amikor tehát a következő pontban megmutatjuk, hogy a kanti értelemben vett praktikus szférában nem lehetséges tudomány — ez a láncszem hiányzott még okfejtésünkből —, akkor ezt abban az egészen erős formában kell megmutatnunk, hogy a teoretikus-praktikus szembeállítás *nem is szolgálhat* természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául, mivel *tudományok* Kantnál — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány esetén is — csak a természeti szükségszerűség birodalmába tartozhatnak, az erkölcsi szabadság birodalma semmiféle tudomány számára nem hozzáférhető. Csak ennek alapján válhat ugyanis világossá, hogy az „észkritika" álláspontjáról a realista társadalomtudomány lehetősége mindenképpen annak függvénye, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma, azaz a tudomány problémája itt szükségképpen összefonódik a történetfilozófia problémájával, aminek következtében azután „a történeti ész kritikája" két értelemben is kivihetetlen vállalkozás: egyfelől a rátapadó történetfilozófiai illúziók miatt megoldatlanul marad a tudomány problémája, a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetősége végső soron nem nyer megalapozást, másfelől eleve olyan összefüggésben merül fel a probléma, melyben polgári álláspontról nem is lehetséges megoldás. Pótoljuk hát a hiányzó láncszemet.

4

Rickert jól látta, hogy a kanti dichotómiából nincs kibúvó, aki a tudományos megoldás útját választja, annak mindent a „kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolnia", s ha szabadságról beszél, akkor már a tudomány világán kívül van. „Ámde vegyük csak szemügyre közelebbről — mondja Rickert —, s azt találjuk, hogy jóllehet Kant azokat a formákat, melyek a világ *valamennyi* tudományos felfogása számára nélkülözhetetlenek, nem választotta el kifejezetten azoktól a formáktól, melyeket csak a valóságnak mint természetnek szemlélésénél alkalmazunk, a valóságot mégis, szerinte is, minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni. Hiszen a történelemnek mint az események egyszeri, individuális lefolyásának ábrázolása esetén az általános kauzális meghatározottságtól éppen Kant szerint nem lehet elvonatkoztatni, minthogy e lefolyásnak a történész számára mindenesetre ‚objektív' időrendként kell jelentkeznie, e fogalom pedig Kant számára már előfeltételezi a kauzális meg-

határozottság fogalmát."[87] Kivihetetlen és mindenképpen történetietlen vállalkozás lenne mármost azzal próbálkozni, hogy rekonstruáljuk, melyek azok a sajátos formák, melyeket Kant a „valóságnak mint történelemnek szemlélésénél" alkalmazott volna; annak igazolásához azonban, amire itt vállalkoztunk — hogy tudniillik a természeti szükségszerűség—erkölcsi szabadság szembeállítás nem szolgálhat természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául —, elegendő annyi, amennyit Rickert megmutatott: ha „a valóságot . . . minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni", akkor a valóság minden tudomány számára — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány számára is — a szükségszerűség birodalma. De Kantról lévén szó, vajon nem tartalmaz-e ellentmondást a szükségszerűség birodalmaként rekonstruálni azt a valóságot, melyre a társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen Kant voltaképpeni filozófiai alapproblémája az emberi szabadság lehetőségének biztosítása volt.

Nos a helyzet a következő: az emberi szabadság lehetőségét Kant minden áron biztosítani akarta, és mert e lehetőség számára semmiféle *realitást* nem talált, kénytelen volt egy olyan világot tételezni a természeti, társadalmi és történelmi realitással szemben, mely világban az emberi szabadság követelménye alapelvül szolgál.[88]

Ha tehát még feltételeznők is, hogy Kant a tudomány lehetőségét nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem egyúttal a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével kapcsolatban is kutatta, a szabadság birodalma akkor is kívül esnék azon, ami akár mint társadalom és történelem szemlélhető: ami csak a valósággal mint természettel, társadalommal és történelemmel *szemben* tételezhető, az nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélése számára sem hozzáférhető. Nem véletlen, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant valójában *nem* is *a tudományos megismerés* igényével állt elő: jóllehet a történelmi folyamatban is „egységes tervet", „szabályszerű menetet" keresett, ám itt nem arról van szó, hogy az értelem — *a priori* megállapítván azokat az összefüggéseket, melyeken belül a tapasztalat föllép — biztosítja a tudományos megismerés lehetőségét, hanem a *gyakorlati ész* — *a priori* megalkotván a morális világ alapelvét — azon munkálkodik, hogy az erkölcsi alaptörvényt a történelemben érvényre juttassa.[89] Azt kell meglátnunk itt, hogy Kantnak — hacsak nem mond le arról, hogy az erkölcsi világ és a valóság között legalább egy követelmény értelmében kapcsolat létesíthető — egyszerűen nem volt más választása: a történelmi folyamat feltárását nem tekinthette a tudományra váró feladatnak, mert ha a történelem is az

[87] „Grenzen" . . ., 369.

[88] Hogy Kant a „célok birodalmát" — azt a világot, melyben a „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki más személyében mindig célnak is, soha ne pusztán eszköznek tekintsd" morális követelmény alapelvként érvényesül — a természettel (a valóságnak mint természetnek szemlélésével) szemben tételezte, az triviális. Nem triviális azonban, hogy a „célok birodalma" szembenállt „a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek szemlélésével" is. Ez akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, hogyan nézne ki az a társadalom, melyben e morális alapelv valóban érvényesülne. Erre vonatkozóan lásd: Nyíri János Kristóf, „A kanti fordulat értelmezésének néhány kérdése" c. írását („Világosság", Melléklet az 1972. májusi számhoz).

[89] „A morális világ uralkodó eszméje" — mondja Kant „A vallás a puszta ész határain belül" c. írásában — „gyakorlati eszünkre rótt feladat." Lásd: „A vallás a puszta ész határain belül" (és más írások), Budapest 1974, 286. (ford.: Vidrányi Katalin).

értelem törvényei szerint föltáruló tapasztalat, akkor mint ilyet ezt is a kauzalitás kategóriája alá tartozóként, azaz teljes egészében a szükségszerűség birodalmába tartozóként kell elgondolnunk. De hogyan létesíthető a szabadság birodalma és a valóságos történelem között bármilyen értelemben is kapcsolat, ha egyszer a történelem nem is az erkölcsi törvény szerint föltáruló tapasztalat, hiszen „nem *tekinthetjük* empirikus beteljesedésként, hanem csupán *kitekinthetünk* rá a földön lehetséges legfőbb Jó felé való folyamatos haladásban és közeledésben"?[90] Nos, éppen a „kitekintés" értelmében, csakhogy a „történelmi folyamat" feltárása ebben az esetben nem a „természeti folyamat" feltárásával, hanem éppen a valóságnak, akár mint természetnek, akár mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével áll szemben.[91]

Látjuk tehát, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant pontosan azért nem helyezkedett a tudomány álláspontjára, mert a tudomány álláspontjáról nem lehetne „kitekinteni" a szabadság birodalmára: innen tekintve az egész történelmi folyamat a nagy természeti összefüggés része volna, melyben a szükségszerűen érvényesülő természeti folyamatoktól megkülönböztethetetlen maradna az erkölcsi törvényeknek engedelmeskedő cselekvés. Ilyenformán ha *tudományról* beszélünk, nem akkor keveredünk ellentmondásba, ha a szükségszerűség birodalmaként rekonstruáljuk azt a valóságot, amelyre egy feltételezett kanti társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen pontosan ezt elkerülendő nem helyezkedett Kant a társadalom és a történelem vonatkozásában a tudomány álláspontjára; ellentmondás — éppen ellenkezőleg — akkor áll elő, ha természeti szükségszerűség — morális szabadság kanti szembeállítása szolgál természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének alapjául, hiszen a társadalom és a történelem feltárása csak annyiban „tekinthet ki" a szabadság birodalmára, amennyiben *nem* tudomány. Márpedig ez az ellentmondás elejétől kezdve ott lappang a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában: életfilozófia és neokantianizmus pontosan azért nem tudatosította, hogy milyen veszélyekkel jár a kanti fogalmi keret fenntartása a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetőségére nézve, mert természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének mélyén itt voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Ezzel a fejezetben vállalt feladatot teljesítettük. Világosan kirajzolódik, hogy milyen filozófiai illúziók tapadnak a „történeti ész kritikájának" vállalkozásában a természettudományokkal szembeni önálló társadalomtudományok követeléséhez, és világossá vált az is, hogy mi okozta e filozófiai illúziók továbbélését. Befejezésül szeretnénk a gondolatmenet eredményét kicsit általánosabban megfogalmazni, mert így talán tanulságos lehet annak számára, aki most már valóban a *tudományos* problematika megoldására vállalkozik. Arról van szó, hogy az „észkritika" álláspontja — még ha a történeti ész kritikájáról van is szó — általában összeegyeztethetetlen a realista tudomány

[90] Uo. 282.

[91] Dilthey egészen világosan látta, hogy mit jelentett Kant számára a „történeti anyag felfogása": „Az volt Kant problémája, hogy miként lehetne egységes összefüggést, ‚szabályszerű menetet' fellelni a történelmi folyamatban. Nem ismeretelméleti szándékkal kérdez a meglevő tudományokban fennálló összefüggések feltételeire, hanem kérdése arra megy ki, hogy miként lehet az erkölcsi törvényből, melynek minden cselekvés alávetett, a priori levezetni elveket a történeti anyag felfogása számára." Lásd: Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; „*Ges. Schr.*" *VII*, 109. (Az „Aufbau"-nak ez a része a magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

álláspontjával, aki a kettőt összekapcsolja, az „bemegy Kant utcájába". Kantnak ugyanis csak azon az áron sikerült megoldást találnia alapproblémájára — az emberi szabadság biztosításának az volt az ára —, hogy a realitás szférája eltűnt a kanti filozófiából. Miután kiderült, hogy a szabadság követelményének nincs történelmi realitása, Kant nem adta fel a követelményt, hanem a meglevő világ helyett egy olyan világot tételezett a jelenségvilág mögött állóként, melynek e követelmény az alapelve. A tudomány számára tehát nincs kiút a jelenségvilágból: a jelenségvilág mögött nem a realitás áll, hanem a magukban való dolgok világa, az „értelem transzcendentális használata" pedig, „amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék", nem lehetséges (A 257). *Kant tudományának* fenomenalista jellege így végső soron arra megy vissza, hogy a szubjektum autonómiája nem realitás — ebből azonban *nem következik*, hogy fenomenalista és realista tudomány különbsége általában visszavezethető volna a szubjektum autonómiájának problémájára. Más kérdés ugyanis az, hogy egy konkrét történeti esetben — Kantnál — minek a következménye volt a tudománnyal kapcsolatos fenomenalista álláspont, és megint más kérdés az, hogy miben különbözik egy ilyen álláspont a realista tudományfelfogástól. Életfilozófia és neokantianizmus nem látta meg a szempontok összeegyeztethetetlen voltát. Önmagában abból a tényből, hogy az emberi szabadság lehetőségének egy adott történelmi pillanatban nincs reális biztosítéka, legföljebb *a szabadság problémájára* nézve következhet az észkritika álláspontja — tudniillik az individuum autonómiájának biztosítása a realitás szférájával szemben; a realista társadalomtudomány lehetősége éppen ellenkezőleg, a realitás szférájának elismerését követelné akkor is, ha néhány történetfilozófiai ideál az adott helyzetben csupán illúziónak, nem pedig realitásnak bizonyul.[92]

Annak, aki realista társadalomtudományt követel, így mindenképpen le kell mondania arról, hogy követelését az „észkritika" álláspontjáról fogalmazza meg,[93] sőt le kell számolnia a szubjektum autonómiájának „észkritikai" értelmezésével is, különben abba a zsákutcába kerül, ahol minden valóságos probléma megoldhatósága annak függvénye lesz, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma. Ezt elkerülendő, mindenekelőtt azt kell tisztáznia, hogy van-e szerepe az emberi szabadság történetfilozófiai problémájának a társadalomtudományos problematika megoldhatósága szempontjából, és kínálkozik-e olyan megoldás a történetfilozófia problémájára, melyből kiindulva nem eleve reménytelen a társadalomtudomány problémájának megoldása.[94]

[92] Ez nem jelenti azt, hogy a tudománynak szükségképpen föl kellene adnia minden filozófiai ideált, csupán arról van szó, hogy *a tudomány lehetősége nem múlhat azon*, hogy van-e reális perspektíva történetfilozófiai eszményeink megvalósítására. A tudomány akkor is föltárhatja azt, ami *van*, ha a történelem nem az ember szabad tette, ha ebben az értelemben csak *lesz* történelem. Ezt a két dolgot Marx is világosan különválasztotta, amikor arról beszélt, hogy „Ricardo kíméletlensége" (az ti., hogy a társadalmi *realitásból* indul ki és ebből von le következtetéseket, még akkor is, ha e következtetések rácáfolnak arra a történetfilozófiai ideálra, hogy a társadalom az emberi nem képességeinek mind teljesebb kibontakozása felé halad) „*tudományosan becsületes* volt..." (Marx: „Érték-többlet-elméletek", Második rész, Budapest 1976. 101.)

[93] Ezt látta meg Dilthey, amikor élete végén megpróbálta retrospektíve tisztázni Kanthoz fűződő viszonyát: „Ha a szellemi világ realitását igazolni kellene, úgy ahhoz mindenekelőtt Kant tanításának kritikájára volna szükség..." (Vorrede; 1911; „Ges. Schr." V, 5)

[94] Erre tesz kísérletet a disszertáció utolsó fejezete egy konkrét probléma, a megértés-probléma kapcsán.