

Kocsondi András

A POZITIVIZMUS METAFIZIKA ELLENI HARCÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ. I. A KLASSZIKUS POZITIVIZMUS*

Bevezetés: A metafizikaellenes program néhány jellemzője

Amennyiben helytálló az a filozófiatörténeti közhelynek számító megállapítás, hogy a pozitívizmus egyik alapvető jellegzetessége a metafizikai fogalmak és tételek tudományból való száműzetésére irányuló törekvés, úgy nem csupán azt kell elfogadnunk, hogy a polgári tudományfilozófia másfél száz éves története egyben a metafizika elleni harc története, hanem azt is nehéz kétségbe vonni, hogy e pozitivisták program összeomlása jelentős érv a metafizika létjogosultságának elismerése s tudományban játszott szerepének kiküszöbölhetetlensége mellett. Mindenesetre filozófiatörténeti tény, hogy egyfelől a pozitívizmus egész történetén végigvonul a metafizika elleni harc, valamennyi képviselője ilyen vagy olyan érvrendszer alapján a filozófia (egyik) fő célkitűzését a tudomány ilyen szellemű rekonstrukciójában, metafizikától való megtisztításában jelölte meg, s a pozitívizmus hatására ehhez hasonló célkitűzések más filozófiai áramlatokban (főként a neokantiánizmusban, a pragmatizmusban és az operacionálisizmusban) is előtérbe kerültek, sőt még a pozitívizmussal alapjában véve szemben álló irányzatoknál (mint például, N. Hartmann vagy M. Heidegger filozófiájában) is jelentkeztek¹; s hogy másfelől a logikai empirizmus redukcionista vállalkozásának kudarca nem csupán a metafizika elleni harc pozitivisták programjának összeomlását, vagyis e harc kilátástalanságának felismerését s e program feladását vonta maga után, hanem azon tudományfilozófiai irányzatok jelentkezését és megerősödését, melyek nagy figyelmet szentelnek a tudomány és a metafizika közötti viszony, a metafizika valóságos jellemzői és értékei tisztázásának, s komoly erőfeszítéseket tesznek a metafizika mibenlétének, a tudományok történetében, s ezen túl általában az emberi gondolkodás, a civilizáció történetében játszott tényleges szerepének feltárására. Ennek következtében a pozitívizmus metafizika elleni harca a mai polgári tudományfilozófiában a metafizika egyfajta reneszánszába² torkollik.

A pozitívizmus metafizikaellenes harcának vizsgálatakor már a kezdet kezdetén világosan látni kell, hogy ez a vállalkozás — bár, megítélésünk szerint, nem volt teljesen jogosulatlan és hiábavaló, s főként nem volt tanulság nélküli — téves előfeltevésekben nyugodott, s már ezért is eleve kudarcra volt ítélve. Amikor a metafizikát a tudomány szempontjából károsnak nyilvánították, s a „valódi”, „tudományos” filozófia fő feladatát a metafizika tudományból való kiküszöbölésében és megsemmisítésében jelölték meg, mind a tudomány, mind a metafizika hibás értelmezéséből

* A jelen dolgozat egy, a pozitívizmus metafizika elleni harcának egész történetét végigkísérő nagyobb tanulmány első része, amely a metafizika elleni harc pozitivisták programjának néhány vonatkozását tárgyaló, s az egész tanulmányhoz bevezetésül szolgáló általános jellemzés mellett a klasszikus pozitívizmus, vagyis ezen filozófiai irányzat megteremtői, és pedig elsősorban *Auguste Comte* és *Herbert Spencer* metafizikával kapcsolatos álláspontját ismerteti. A tanulmány további fejezeteit, melyek főként a neopositívizmus, valamint a postpozitivisták tudományfilozófiák képviselőinek főfogását elemzik, az *Acta Philosophica* következő kötetében közöljük.

indultak ki.³ A pozitivisták szerint ugyanis a tudomány minden pozitív ismeret magában foglal, teljesen lefedi a valóságot, s így nincs a valóságnak olyan szelete vagy tartománya, ami a metafizika tárgyát képezhetné. Ezért a metafizika, melyet általában a hagyományos ontológiával azonosítanak, nem közölhet ismereteket; a metafizika tételei valami olyant állítanak, ami értelem nélküli, tudománytalan, sőt a szó szoros értelmében értelmetlen, s ennél fogva maga a metafizika is áltudomány, azonos mindazzal, ami a tudomány szempontjából téves és értéktelen, ami éppen ezért a tudományra, a pozitív ismeretek növekedésére nézve ártalmas, káros, következésképpen megsemmisítendő.⁴ S ha van is jogunk filozófiáról beszélni, ha van is valami, ami filozófiának nevezhető, ez, vagyis az „igazi” filozófia, nem lehet ismeretrendszer, elmélet, vagy legalábbis nem vonatkozhat magára a valóságra.

Ha kissé közelebről megvizsgáljuk ezt az álláspontot, kimutatható, hogy mind két előfeltevése még magán a pozitivista tudománykoncepción belül is ellentmondáshoz vezet, s így végső soron hibásnak bizonyul. Az első, s talán egyben lényegesebb-előfeltétel a tudománynak a pozitív tudás egészével való azonosítása, a tudományos és a köznapi ismeret közötti különbség eltörlése. (Ez a gondolat, vagyis az, hogy a mindennapi tudás és a tudomány között legfeljebb fokozati különbség állapítható meg, s a tudomány egyenlő a pozitív, a tulajdonképpeni ismeretek összességével, szinte valamennyi pozitivistánál megtalálható. Így, például, *H. Spencer* szerint „a tudomány egyszerűen magasabb fejlődése a közönséges tudásnak”, ezért „seholy sem lehet megvonni a határvonalat és azt mondani: — itt kezdődik a tudomány”.⁵ *L. Wittgenstein* véleménye szerint pedig „az igaz kijelentések összessége az egész természettudomány (vagy a természettudományok összessége)”.⁶ Ezzel teljesen egybevág *R. Carnap* kijelentése: „minden olyan állítás, amely közöl valamit, empirikus természetű és a ténytudományokhoz tartozik.”⁷ Végül, hasonló szellemben ír *M. Schlick* is: „Minden tudomány... ismeretek, azaz igaz, tapasztalati tételek rendszere; és az ismeretek rendszere nem más, mint a tudományok összessége, a mindennapi élet kijelentéseit is beletartva.”⁸) Ez a felfogás, amely egyenlőségjelet tesz a tudomány és a pozitív ismeretek összessége közé, nem állja meg a helyét: bármiként értelmezzük ugyanis a tudományt, ez nem egyszerűen ismeretek foglalatja, hanem egymással valamilyen módon összefüggő, valamilyen módon szervezett, rendszerezett ismeretek együttese, azaz elméleti rendszer. S ha ezt elfogadjuk, már pedig ezt, amint a fenti idézetekből is kitűnik, a pozitivisták is általában vallják, akkor a tudomány, mint rendszerezett elméleti tudás, nem azonosítható a pozitív ismeretek összességével, a tudással általában. Az emberi tudás nem esik egybe az elméleti tudással, a tudományon kívül is lehetséges pozitív ismeret (pl. a köznapi tudás, mint nem rendszerezett gyakorlati tudás).

Ebből viszont már adódik a másik előfeltevés hibás volta: ha a tudomány nem azonos a pozitív ismeretek összességével, akkor *ami nem tudomány, még nem feltétlenül áltudomány*. Ezért elvileg nem zárható ki, legalábbis ezen az alapon, a metafizika a pozitív tudás köréből; elvileg mindenképpen lehetséges, hogy a metafizikai állítások, vagy azok egynémelyike is szolgáltathat pozitív ismereteket a valóságról. Továbbá, ha még el is fogadjuk — valamilyen egyéb megfontolás alapján —, hogy a tudomány és a metafizika kizárja egymást abban az értelemben, hogy az utóbbi nem lehet tudományos, vagyis nem adhat pozitív ismereteket a valóságról, hogy állításai tudományosan nem igazolhatók, ebből még nem következik sem az, hogy tudománytalan, azaz értelmetlen, kognitív jelentés nélküli; sem az, hogy tudományellenes, azaz ártalmas és káros a tudományra nézve. Egyáltalán nem tekinthető kizártnak, hogy például a tudomány kezdetei — amint ezt *Comte* még elismeri, s amint ezt a logikai pozitivizmus utáni polgári tudományfilozófiák több képviselője is eléggé meggyőzően kimutatja,⁹ s ami a marxista filozófia számára sohasem volt kérdéses — olyan elképzelésekre,

világmodellekre nyúlnak vissza, mik a szó legszorosabb értelmében metafizikaiknak (vagyis empirikusan igazolhatatlannak) bizonyulnak, hogy, továbbá, a metafizikai eszmék és megfontolások a tudományfejlődés későbbi szakaszain is ilyen vagy olyan módon hatottak a tudományos gondolkodásmódra, s magukra a tudományos eszmékre is, elősegítve vagy gátolva ezáltal a tudományok fejlődését. S ha ez lehetséges, a metafizika megsemmisítésének egész pozitívista programja — legalábbis tisztán tudományfilozófiai szempontból — értelmetlenné, céltalanná válik és elesik.

Természetesen, a pozitívista tudományfilozófia történetét sem tisztán belső okok, s nem is csupán a tudomány és a filozófia egészén belüli tényezők motiválják. Amint már a fentiekből is kitűnik, a pozitívizmus metafizika elleni harca a bevallott és hirdett cél — vagyis a tudomány megtisztítása a tudománytalan s a tudomány fejlődését tévútra vivő fogalmaktól és tételektől — mellett egy másik, rejtettebb célkitűzést is takart és szolgált: nevezetesen a *tudomány legáltalánosabb ontológiai alapjainak felszámolását, valóság-tükröző funkciójának kétségbevonását s a tudományos eredmények filozófiai-világnézeti jelentőségének tagadását*. Ez azt jelenti, hogy a pozitívista tudományfilozófusok, amikor hadat üzentek a metafizikának, szubjektív szándékaik és törekvéseik ellenére nem annyira egy tudományfilozófiai, hanem sokkal inkább egy *ideológiai feladat megoldására vállalkoztak*. S ez korántsem véletlen! Hiszen közismerten a pozitívizmus azáltal vált a legelterjedtebb polgári tudományfilozófiává, hogy minden más tudományfelfogásnál jobban megfelel a burzsoázia tudományhoz való kettős, ellentmondásos viszonyának, s jobban kielégíti a tudomány manipulációjának igényeit. Amint *Lukács György* kiemeli, a burzsoázia érdekeinek megfelelően a polgári filozófiában fokozódó polarizáció megy végbe, ugyanis e filozófiában „Bellarmin kora óta mindmáig szerepe van a valódi objektivitással kapcsolatos állásfoglalásnak, vagyis arra kérdésre adott válasznak, hogy a természettudományok vajon valóban visszatükrözik-e az objektív valóságot vagy csak gyakorlati manipulációját teszik lehetővé; és az összes ontológiai problémában ez határozza meg a polgári filozófia pozícióját.” Ennek megfelelően, egyfelől, olyan irányzatok alakulnak ki, amelyek a tudományt az objektív valóság megismerésének eszközeként fogják fel, s „a tudomány új vívmányai által mindinkább megerősödő új ontológia következetes végigvitelére törekszenek.” Másfelől kialakulnak és erőre kapnak azok az irányzatok amelyek a tudományban pusztán a gyakorlati manipuláció eszközt látják, s amelyek „ismeretelméletileg be akarják bizonyítani, miszerint az anyagi világról szerzett ismereteinknek nem tulajdoníthatunk ontológiai jelentőséget.”¹⁰ Amíg azonban a klasszikus polgári filozófiában a főként az angol és a francia materialisták által képviselt első áramlat volt az uralkodó, addig a későbbiekben fokozatosan a Berkeley és Kant filozófiája által reprezentált második vonulat kerül előtérbe úgy, hogy azután a 19. század második felétől kezdődően ez válik egyeduralkodóvá s az első tendencia szinte teljesen kiszorul a polgári filozófiából.

S ahogy fokozatosan uralkodóvá válik a tudományt pusztán manipulációs eszközként értelmező álláspont, úgy kerül a polgári tudománykonceptiók előtérbe a metafizika elleni harc, vagyis a tudomány tükröző jellegének és funkciójának feladása, valamint az ontológiai következtetések kizárása. Ez azután azt eredményezi, hogy maga a tudomány is egyre inkább a manipuláció tárgyává válik. A tudomány manipulációjának egyik legjelentősebb elméleti eszköze empirista-fenomenalista értelmezése,¹¹ ami a megismerést leszűkíti az érzékileg adott jelenségek körére, minthogy a jelenség mögötti lényegret vagy megismerhetetlennek nyilvánítja (s ebben az esetben a tudomány empirista-fenomenalista értelmezése agnoszticizmusba torkollik, amint ez, például, *Spencer* filozófiájában megfigyelhető¹²), vagy pedig objektív jelentéstől mentes metafizikai, áltudományos feltételezésnek minősíti¹³ s ebben az esetben a lényeg,

s általában az objektív valóság tagadásához, sajátos szolipszizmushoz vezet, amint ez *Wittgenstein* lingvisztikai, vagy *Carnap* metodológiai szolipszizmusában megmutatkozik). A tudomány empirista-fenomenalista felfogása, a metafizika elleni harc azonban mindkét esetben szubjektív idealista következményekhez, nevezetesen az objektív valóság kiiktatásához és a tudomány tükröző jellegének feladásához vezet. Ha ugyanis az ontológiát elvileg tagadják vagy legalábbis lényegtelennek tekintik a tudományok szempontjából, akkor ebből az alapállásból — *Lukács Gy.* szerint — „szükségképpen következik, hogy az önmagában létező valóság, a tudományban mindenkor uralkodó visszatükröződési formája, és az ebből levezetett — gyakorlatilag legalább bizonyos jelenségcsoportokra alkalmazható — hipotézisek egy és ugyanazon objektivitással homogenizálhatók.¹⁴ Mindez egyértelműen mutatja, hogy a kiinduló előfeltevések nyilvánvalóan hamis volta ellenére miért volt a pozitívizmus hosszú időn keresztül a polgári filozófia egyik uralkodó irányzata, s a metafizika elleni harc miért vált minden pozitívista tudományfilozófia egyik alapvető törekvésévé.

Ily módon a pozitívizmus metafizika elleni harcának nyomon követése betekintést nyújt abba is, miként teljesíti egy magát ideológiailag semlegesnek valló filozófia ideológiai funkcióját, s milyen elméleti eszközökkel valósítja meg ezt a funkciót. Az ontológia és a tudomány tükröző funkciója elleni harc egyaránt jellemzője ugyan a pozitívizmus valamennyi fejlődési szakaszának, de e harc módszerei, a *metafizika kiküszöbölésének eszközei az egyes irányzatainál és képviselőinél eltérőek*. A klasszikus pozitívizmus képviselői közül *A. Comte* leginkább történetinek nevezhető megfontolások alapján (már amennyiben egy alapjaiban történelmietlen felfogáson belül beszélhetünk történetiségről), vagyis az emberi szellem már túlhaladt stádiumának nyilvánítva; *H. Spencer* elsődlegesen az ismeretelméleti agnoszticizmus talaján állva, vagyis az alapvető ontológiai kategóriák ellentmondásosságát és felfoghatatlanságát, a lényeg megismerhetetlenségét hirdetve; *J. St. Mill* pedig tudománymetodológiai induktívizmusa alapján, vagyis a megfigyelésre való induktív visszavezethetlenségét, illetve az indukció helytelen használatát hangoztatva, kísérli meg a metafizikát száműzni a tudományból. A századforduló pozitívizmusának képviselői, *E. Mach.*, *R. Avenarius*, a pragmatista *W. James* a pszichológizmus és a radikális empirizmus talaján állva harcolnak ellene; míg a neopositívizmus különböző irányzatai, *B. Russell* és *L. Wittgenstein* nyomdokain haladva, elsősorban lingvisztikai, valamint logikai-szemantikai érvekre hivatkozva törekedtek megsemmisítésére. Metodológiai szempontból ezekkel rokon *P. W. Bridgman* operacionálizmusa, ami szintén a metafizikai fogalmak megsemmisítésének radikális programját képviseli, valamint *K. R. Popper* naiv falszifikacionizmusán alapuló demarkációs kritériuma. Ebből adódóan a különböző pozitívista iskoláknál a *tudomány és a metafizika közötti határvonal is máshol és máshol húzódik*, amiből a metafizika fogalmának és jellemzőinek eltérő értelmezése következik. Sőt, ezek a metodológiai eltérések befolyásolják a metafizika elleni harc intenzitását, a metafizika tudományra gyakorolt hatásának megítélését is.

1. A pozitívizmus megteremtői: *A. Comte* és *H. Spencer*

A pozitívizmus megteremtői közül mindenekelőtt *A. Comte* az, aki igen behatóan és sokoldalúan foglalkozik a metafizika problematikájával. *J. St. Mill* munkássága során elsősorban a pozitív módszer logikai megalapozására, az indukció elméletének kidolgozására törekedett; míg *H. Spencer* filozófiájában a metafizika elleni harc azért szorult háttérbe, mert őt sokkal inkább a tudomány és a vallás összeegyeztetése foglalkoztatja. Márpedig egyidejűleg harcolni a metafizika ellen, s hirdetni a tudomány és

a vallás szükségszerű egymásrautaltságát, összekapcsolódását és egymást kiegészítő jellegét meglehetősen ellentmondásos vállalkozás. (Igaz, *Spencer* filozófiájában, mint látni fogjuk, ennek ellenére helyet kap a metafizika kiküszöbölésének programja.)

1.1. *Auguste Comte* tudományfilozófiájában és szociológiai tanításában a metafizikát, mint ismeretes, az emberi értelem fejlődésében és a történelemben szükségképpen fellépő három különböző elméleti stádium¹⁵ egyikeként mutatja be, amely átmenetet alkot az első, azaz a teológiai vagy fiktív stádiumból a harmadik, azaz a tudományos vagy pozitív stádiumba. *A metafizika egyik alapjellegzetessége*, amelyből végső fokon egy sor további jellemzője is következik, éppen ez az *átmeneti jellege*: feladata ugyanis kizárólag az, hogy előmozdítsa a teológiától a tudományhoz való átmenetet, vagyis hogy lerombolja a teológiát, s ezzel megkönnyítse a pozitív tudományok uralomra jutását.¹⁶ Nem kismértékben ezen átmeneti jellegével függ össze, hogy *Comte a metafizikát élesen szembeállítja a tudománnyal*, sőt bizonyos mértékig a teológiával is. Ez a szembenállítás legáltalánosabban abban fejeződik ki, hogy amazoktól eltérően tulajdonképpen nincsenek sajátos, csak rá jellemző tulajdonságai, nincs önálló arculata, hanem csupán a másik kettő tulajdonságainak ilyen vagy olyan mérvű jelenléte jellemzi. Hiszen a metafizikai stádium éppen azért átmeneti szakasza az emberi szellem fejlődésének, mert benne fokozatosan háttérbe szorulnak a teológiai szakasz jellemzői s előtérbe kerülnek a tudományos stádium jellegzetességei. Ebből az átmeneti jellegből következik az is, hogy a metafizika — bár *Comte* az emberi értelem és a civilizáció fejlődésének a teológiai követő stádiumaként értelmezi — *nem képez a vallásnál fejlettebb stádiumot*. Ellenkezőleg, egyfelől *Comte* a metafizikát, többek közt ismét csak átmeneti volta következtében, csupán vegyes jellegű, kétértelmű, korcs állapotként, az emberi szellem fejlődési rendellenességeként, krónikus betegségeként jellemzi, mondhatni majdnem minden vonatkozásban csak negatívan ítéli meg, s nem egy esetben pejoratív módon ír róla¹⁷; másfelől viszont a vallást, különösen társadalmi hatását, szervező erejét túlértékeli, már-már csodálja — főleg munkásságának későbbi időszakában — közösséget formáló, integráló szerepét.¹⁸

Comte a három stádiumot nem csupán az emberi szellem fejlődésének különböző elméleti szakaszaiként fogja fel, hanem egyben eltérő gondolkodásmódként és módszerként, egymással szembenálló filozófiai rendszerként és elméletként, továbbá a történelem és a civilizáció egymást követő korszakaiként is.¹⁹ Ennek megfelelően az egyes stádiumokat s a közöttük levő különbségeket pszichológiai, logikai, ismeretelméleti és szociológiai szempontból is jellemzi; a *Tervezet*-ben pedig igen részletesen elemzi a három stádium politikai gyakorlatát és politikai nézeteit, minthogy e mű megírásának célja a társadalom újjászervezésének kiindulópontját és elméleti alapját képező pozitív társadalomtudomány, illetve tudományos politikai elmélet (a „politika pozitív tudománya”) megteremtése. Mindez azt is jelenti, hogy *Comte* filozófiájában a metafizika sokoldalú jellemzése található meg.

1.2. A metafizikára mint *meghatározott gondolkodásmódra* is elsődlegesen *átmeneti jellege*, s ebből adódóan *a teológiai gondolkodással való rokonsága* a jellemző. Ez a rokon jelleg abban mutatkozik meg, hogy még e szakaszban is *a képzelőerő uralja a gondolkodást*: „Bármely teológiai és metafizikai stádiumának az a közös vonása, hogy bennük a képzelőerő uralkodik a megfigyelés felett. Az egyedüli különbség a két stádium között ebből a szempontból az, hogy az előbbiben a képzelőerő természetfeletti lények kapcsán működik, az utóbbiban pedig megszemélyesített absztrakciókra vonatkozik.”²⁰ E közös módszertani vonás bizonyos eltérést, különbséget is takar.

A két szakasz különbsége, először is, abban fejeződik ki, hogy a metafizika — a szellem fejlődésének átmeneti stádiuma lévén — a tudományos szakaszt készíti elő; ezért már e szakaszban megjelennek és fokozatosan kibontakoznak a pozitív módszer, a tudományos gondolkodásmód jellegzetességei, azaz a képzelőerő mellett *egyre nagyobb szerepet játszik a megfigyelés és az értelem*; s ezzel párhuzamosan fokozatosan háttérbe szorul a képzelőerő, csökken szerepe és befolyása, illetve a megfigyelés egyre inkább módosítja a képzelőerőt. „Itt tehát már nem pusztá képzelőerő, de még nem is az igazi megfigyelés játssza az uralkodó szerepet; mindazonáltal igen erőteljesen lábra kap az értelem, s még homályban tapogatózva, de felkészül az igazi tudományos tevékenységre.”²¹ Ily módon ez a különbség a metafizikai stádium alapvető feladatával: a pozitív szakasz előkészítésével; s fő jellegzetességével: átmeneti voltával függ össze. S ez már érinti második különbségüket is, ami emellett még a metafizikai stádium vegyes, kétértelmű jellegével, ellentmondásos természetével is kapcsolatos: a metafizika a teológiára jellemző képzelőerőt már nem természetfeletti lényekkel kapcsolja össze, a természet értelmezése során már nem folyamodik természetfeletti lényekhez, hanem a *természeti jelenségeket önmagukból, belső lényegükből akarja megmagyarázni*. „E stádiumra a vegyes jelleg nyomja rá bélyegét, a tényeket olyan eszmékkel kapcsolja össze, melyek már nem természetfeletti, de még nem teljesen természetesek.”²² Ily módon a metafizikai gondolkodás, minthogy alapvető módszere változatlanul a képzelőerő, a teológiával analóg módon jár el, nem a tényekből levont, ezek állandó kapcsolatát kifejező törvények, hanem képzelt eszmék, elvont lények segítségével magyarázza a természet jelenségeit; ugyanakkor azonban ezek az eszmék ellentétesek a vallásos eszmékkel, minthogy már nem természetfeletti, hanem evilágiak.

Már ebből is bizonyos szembenállás következik: a metafizikai eszmék rombolják, gyengítik a teológiai eszméket. A metafizikai és a teológiai gondolkodásmód valódi szembenállása, ellentéte azonban megint csak a metafizika alapvető rendeltetéséből adódik: *a tudományos szakasz előkészítésében a metafizika elsődlegesen negatív, bomlasztó szerepet játszik*. Úgy segíti elő a tudomány uralomra jutását, hogy lerombolja a teológiai gondolkodásmódot. Ezért a metafizikai szellem egyik legjellemzőbb vonása *kritikai beállítottsága*: a tulajdonképpeni metafizikai szellem *Comte* szerint „minden esetben csak kritikai jellegű lehet.”²³ „Az utóbbi öt évszázad folyamán ezért a metafizikai szellem negatív oldalról segítette elő modern civilizációnk fellendülését: fokozatosan felbomlasztotta a teológiai rendszert, amely, miután a monoteista gondolkodásmód lehetőségei a középkor végén lényegében kimerültek, végérvényesen retrográddá vált.”²⁴ *Comte* azonban a metafizika ezen, mondhatni egyetlen értékes tulajdonságát is korlátozza, lefokozza, mégpedig két vonatkozásban is. Egyfelől úgy véli, e kritikai tevékenység során a metafizika *csupán eszköz-szerepet tölthet be*, a teológiai felbomlasztásában az aktív tényező csakis a tudományos szellem lehet: „Itt kell kiegészítenem azt a nélkülözhetetlen magyarázatot, amelyre a *Beszéd* kezdetén utaltam, ahol ezt a fokozatos felbomlást főleg a tulajdonképpeni metafizikai stádium művének tartottam, jöllehet az alapjában csak végrehajtó szerve lehetett, de sohasem hajtóereje. S valóban, az eddigiekhez hozzá kell tennünk, hogy a pozitív szellem az általánosság hiánya következtében ... nem volt képes kellően megfogalmazni saját filozófiai törekvéseit, s ezek csak az utóbbi évszázadokban váltak felismerhetővé. Ezért volt különös szükség, hogy közbeavatkozzék a metafizika, hiszen egyedül ez a filozófia volt képes kellően megszerezni a születőfélben levő tudomány és a régi teológia ösztönös ellentétét.”²⁵ Ugyanakkor másfelől ez a kritikai beállítottság még inkább fokozza a metafizika vegyes jellegét, s végső fokon ellentétes reagálásokhoz vezet attól függően, hogy a teológiával rokon vonásai, avagy e kritikai, bomlasztó jelleg

kerül túlsúlyba: „Ellentmondásos jellege következtében a metafizikai vagy ontológiai gondolkodásmód mindig az elé az elkerülhetetlen alternativa elé kerül, hogy vagy — hiábavalóan — a teológiai stádium visszaállítására törekszik, ezáltal eleget téve a rend követelményeinek, vagy pusztán negatív álláspontra helyezkedik, így próbálván menekülni a teológia elnyomó uralma alól.”²⁶

A metafizikai gondolkodásmódot azonban Comte elsődlegesen nem a teológiai, hanem a tudományos szellemmel állítja szembe, ezt tekinti a metafizika ellentétének és tagadásának. A metafizikai stádiumra jellemző gondolkodás módszertani szempontból több vonatkozásban is eltér a pozitív módszertől, a tudományos gondolkodástól. Amint már az előzőekből is kitűnik, egyik alapvető különbségük a képzelőerő és a megfigyelés eltérő szerepében található: a metafizikában ugyanis még a képzelőerő uralkodik a gondolkodásban, a megfigyelés pedig alárendelt szerepet tölt be, illetve csak fokozatosan kerül előtérbe a megfigyelés és az értelem; míg a tudományra éppen a megfigyelésnek a képzelőerő feletti uralma a jellemző.²⁷ Ezért a metafizikát megszüntető és a tudományok uralmát valóraváltó forradalmak egyik alapvető vonása az, hogy „a megfigyelésnek juttatták azt a túlsúlyt, melyet addig a képzelőerő élvezett.”²⁸ A képzelőerő túlsúlyából adódik egy másik különbség, az nevezetesen, hogy a metafizikus gondolkodásnak — a kritikai beállítottság mellett — másik önállóan tekinthető alapjellegzetessége a spekulatív jelleg; a megfigyelés háttérbe szorítása, illetve kezdetleges volta következtében ugyanis e szakaszban spekulatív módon értelmezik a természeti jelenségeket: a megfigyelt tényeket nem a belőlük levont természeti törvények (azaz állandó jellegű kölcsönös kapcsolataik), hanem az ész által konstruált elvek, elvont lények segítségével kapcsolják össze és magyarázzák. A metafizikában „túlzott szerepet játszik a spekuláció, mindenekelőtt egy magát makacsul tartó irányzat következtében, amely az érvelést előnyben részesíti a megfigyeléssel, s amely mindenütt, még legkiválóbb képviselőinél is, szokásos jellegzetessége a metafizikai szellemnek.”²⁹

A racionalizmus elleni fellépés teljesen érthető, hiszen Comte *szélsőségesen empirista*, aki szerint a tudomány „egyetlen lehetséges alapja” az igazi megfigyelés, ez szolgáltatja „a számunkra valóban hozzáférhető és tényleges szükségleteink kielégítésére bölcsen felhasználható”, azaz egyedül értékes ismereteket. Ezért a tudományban csak olyan állítások engedhetők meg, amelyek tényeket fejeznek ki vagy visszavezethetők ténykijelentésekre, s az elméletnek nincs önálló léte, hiszen a tudomány rendező elvei „maguk sem egyebek, mint igazi tények, csupán általánosabbak és elvontabbak, mint azok, amelyeket össze kell kapcsolniuk.”³⁰ Ez a szélsőséges empirizmus képezi Comte filozófiájában a metafizika kiküszöbölésének elméleti alapját, hiszen ezzel összhangban fogalmazza meg a kijelentések értelmességének, vagy Popper kifejezésével élve: a metafizika és a tudomány közötti demarkációnak a kritériumát: „Mostantól fogva ... *alapszabályként* fogadja el ez a logika, hogy nem lehet valóságos és érthető értelme egyetlen állításnak sem, amelyet nem lehet szigorúan visszavezetni valamely különös vagy általános tény egyszerű kimondására.”³¹ S úgy tűnik, Comte szerint a metafizika spekulatív jellege éppen azzal függ össze, hogy olyan elveket alkalmaz, amelyek nem redukálhatók a tényekre, illetve azokat az állításokat tekinti metafizikaiaknak, melyek nem felelnek meg ennek az alapszabálynak.

A tudomány és a metafizika ellentéte kifejeződik abban is, hogy az utóbbi *a dolgok magyarázatára törekszik*, a jelenségek végső okait akarja megragadni; ezzel szemben a pozitív tudomány fő módszere a leírás: „pozitív vizsgálódásainkban minden tekintetben annak rendszeres megítélésére kell szorítkoznunk, ami létezik, lemondva arról, hogy feltárjuk a létezőnek eredetét és végső rendeltetését.”³² A metafizika megszüntetését és a pozitív módszer uralomra juttatását megvalósító forradalom másik

alapvonása ennél fogva a magyarázatról való lemondás. „Az értelmünk felnőttkorára jellemző alapvető forradalom tehát lényegében annyit jelent, hogy már nem foglalkozunk hiábavalóan a tulajdonképpeni okok meghatározásával.”³³ Az igazi megismerés ugyanis a megfigyelt jelenségek közötti állandó kapcsolatok, azaz a törvények kutatása, nem pedig a végső okok és lényegek keresése.

1.3. A magyarázatra való törekvés, az elvont lényegek feltételezése a *metafizikának mint elméletnek, mint filozófiai rendszernek* is egyik alapvető jellegzetessége. A metafizikai rendszer ugyanis a tényeket olyan eszmék segítségével magyarázza, amelyek a dolgokban elvont lényegeket, végső okokat tételeznek fel, s ennyiben közel áll a teológiai rendszerhez, amely természetfeletti okokra hivatkozott a természeti jelenségek értelmezése során. A metafizika eszméi tulajdonképpen „megszemélyesített absztrakciók, melyekben a szellem tetszés szerint láthatja valamilyen természetfeletti ok misztikus megnevezését, illetve egyszerűen egy jelenségsor elvont megállapítását, attól függően, hogy a teológiai vagy a tudományos stádiumhoz áll-e közelebb.”³⁴ A metafizikai rendszer ily módon a dolgok lényegére vonatkozó *ontológiai elmélet*, ami közbülső állapot, átmenet a vallásos stádiumtól a pozitív stádium felé, de alapvető tulajdonságait tekintve a teológiához áll közelebb. „...a közbülső filozófia kétértelmű helyzete közelebb áll az első, mint az utóbbi stádiumhoz... Valójában a metafizika éppúgy főleg a lények legbenső természetét, az összes dolgok eredetét és rendeltetését, a jelenségek létrejöttének módját próbálja megmagyarázni, mint a teológia; de ahelyett, hogy ehhez természetfeletti erőket hívna segítségül, ezeket egyre inkább *lényegiségekkel* vagy megszemélyesített absztrakciókkal helyettesíti, ezek valóban jellegzetes felhasználása miatt a metafizika gyakorta rászolgált az *ontológia* elnevezésre.”³⁵ *Comte* ezen szavai is „valóban jellegzetes” módon s kivételes öszinteséggel és nyíltsággal világítanak rá, hogy a *metafizika megsemmisítésének pozitívista programja valójában az ontológia ellen irányul*, hogy a tudomány „megtisztítása” ontológiai alapjainak, legáltalánosabb kategóriáinak elutasítását és világnézeti konklúzióinak kizárását jelenti.

A fentiek arra is rávilágítanak, hogy *Comte* a metafizikát mint filozófiai rendszert lényegében gondolkodásmódként való jellemzésével analóg módon írja le. *A metafizikai elmélet is közbülső, átmeneti jellegű*, s mint ilyen *a teológiával rokon*, de fejlődése során egyre inkább közelít a tudományhoz, amennyiben a természetfeletti okokat természetiekkel helyettesíti. Az átmeneti jelleg, a vegyes természet következtében a metafizikai rendszer nem lehet tartós, hanem szükségképpen ideiglenes jellegű. Ez először is kifejeződik a rendszer fogalmi apparátusának változékonyságában és állandó átalakulásában: „az ilyen hajlékony fogalmi rendnek, amelyben semmilyen tekintetben nem lehet fel a teológiai rendszert oly hosszú ideig jellemző szilárdság, sokkal gyorsabban kell eljutnia a neki megfelelő egységhez, amennyiben a különböző lényegiségeket fokozatosan egyetlen általános entitás, a *Természet* alá rendeli, amely csupán gyenge metafizikai megfelelője az egyistenhitből eredő meghatározatlan, mindent átfogó kapcsolatnak.”³⁶ Ennél fogva *a metafizika mint filozófia sem tekinthető önállóan, csupán a teológia halvány visszfénye*, „valójában semmi egyéb, mint egyfajta, bomlasztó leegyszerűsítésektől meggyengült teológia.”³⁷ A metafizika átmeneti jellege ily módon megmutatkozik önállótlanágában, ellentmondásosságában, magyarázatai homályos és önkényes jellegében, ezek tökéletes haszontalanságában.

Ha a metafizikai rendszer ilyen természetű, egyáltalában mi indokolja történelmi szükségyszerűségét. Milyen szerepet játszik az emberi szellem fejlődésében? *Comte* a metafizikai elmélet létét azzal indokolja, hogy túl mély a különbség az emberi szellem két végállapota: a kezdeti, teológiai stádium és a végső, tudományos állapot között.

Ezért a szellemnek szüksége van egy közbülső állapotra, amely fokozatosan elvezet az elsőből az utolsóba, hiszen *Comte* a fejlődést minden téren csak lassú, organikus folyamatként, fokozatos átmenetként tudja elképzelni. A kezdeti, teológiai gondolkodásmód, véleménye szerint, „minden tekintetben túl mélyen különbözik attól, amely ... a szellem felnőttkorának felel meg, hogysem a fokozatos átmenet — akár az egyénben, akár a nemben — elképzelhető lenne egyfajta közbülső filozófia egyre erőteljesebb segítése nélkül. ... értelmünk ily módon, lévén, hogy *irtózik minden hirtelen változástól*, szinte észrevétlenül emelkedhet a tisztán teológiai stádiumból a nyíltan pozitívba...”³⁸ Ebből már következik a *metafizikai rendszer rendeltetése*: „Az ilyen filozófia egyetlen feladata lényegében az, hogy megkönnyítse ezt az átmenetet. Ezzel járul hozzá a tulajdonképpeni metafizikai stádium értelmünk alapvető fejlődésmenetéhez...”³⁹ Ezt a szerepet a filozófiai rendszer is negatív, bomlasztó s nem pozitív, előkészítő, létrehozó értelemben valósítja meg, hiszen a metafizikai rendszernek „az az egyedüli célja, hogy megdöntse a teológiai rendszert.”⁴⁰ A metafizikai rendszer ellentmondásos, kétértelmű, határozatlan természete, átmeneti, időleges jellege következtében nem játszhat másféle szerepet, ezért a metafizikai gondolkodással megegyező módon alapvető jellegzetessége a *kritikai, bomlasztó hatás*, egyetlen történelmi szerepe a teológiai rendszer lerombolása. „Ha — főleg manapság — jobban meg akarjuk érteni egy ilyen filozófiai rendszer történelmi hatékonyságát, fontos felismernünk, hogy az ilyen rendszer természeténél fogva önmagában csupán *kritikai* vagy bomlasztó hatást fejthet ki szellemi s még inkább társadalmi tekintetben, és sohasem képes létrehozni valamilyen sajátosan őrá magára jellemző képződményt. Alapvető következetlensége folytán ez a kétértelmű szellem megőrzi a teológiai rendszer összes alapelvét, de ezeket egyre inkább megfosztja a hatékony uralmukhoz elengedhetetlenül szükséges erőtől és merevségtől; átmeneti haszna valójában az ilyenfajta felbomlásban rejlik...”⁴¹ Ezt a bomlasztó tevékenységet gyakorlatilag úgy fejt ki, hogy a teológia valamennyi alapelvét leegyszerűsíti, így válván maga is a teológia leegyszerűsítésektől meggyengült árnyképévé, s megfosztván ezáltal a teológiát is közvetlen hatalmától, vagyis attól a lehetőségtől, hogy a pozitív tudomány akadályá legyen.

Comte szerint a metafizika ezzel a kritikai tevékenységgel, bomlasztó hatással teljesíti történelmi hivatását, a tudományos szakasz előkészítését, s amint ezt az alapvető feladatát teljesítette, létezése tovább nem indokolt. Ezért a metafizikai rendszer fennállása szükségképpen *ideiglenes jellegű*: „Ez az ellentmondásos elmélet, amely a teológiai elvet megfosztja társadalmi hatékonyságától, de nem szilárdítja meg a pozitív elv alapvető befolyását, nem lehetett jellemző egyetlen valóban normális és tartós stádiumra sem.”⁴² A metafizikai rendszer ideiglenes voltát *Comte* azért hangsúlyozza, hogy ezáltal kiemelve megsemmisítésének történelmi szükségességét. Ez annál is inkább szükséges, véleménye szerint, mert a metafizika — bevégezvén kritikai, bomlasztó tevékenységét — maga is a tudomány fejlődésének gátjává válhat, ha továbbra is fennmarad. S *Comte* saját korát elemezve, éppen erre a következtetésre jut: Úgy véli, a teológiai rendszer már bevégezte pályafutását, hiszen mindenütt a metafizikai rendszer uralkodik.⁴³ Ugyanakkor a metafizikai rendszer, megdöntvén a teológiai rendszert, nem szűnt meg, hanem továbbra is befolyásos szerepet játszik, s ezáltal a pozitív tudomány teljes kibontakozásának legjelentősebb s legveszélyesebb akadályává vált. „Sajnos azonban annak utána, hogy az ontológiai elképzelések minden tekintetben teljesítették e nélkülözhetetlen, de átmeneti szolgálatot, hatásuk túl hosszúra nyúlt, s szükségszerűen megpróbálták akadályozni, hogy az elméleti rendszer valóban megszerveződjék; ily módon az igazi filozófia végső megvalósításának útjában álló legveszélyesebb akadály ma valójában éppen abból a szellemből ered, amely

gyakran még saját kiváltságának tartja a filozófiai elmélkedéseket.”⁴⁴ Ezért a legfontosabb feladat az, hogy az emberi szellem lemondjon a csak gyermekkorához illő abszolút érvényű rendszerekről, a teológiáról és a metafizikáról, s ezek helyét a megfigyelésre támaszkodó pozitív tudomány vegye át.

1.4. *A történelem és a civilizáció metafizikai korszakát* szellemi szempontból Comte teljes egészében a fentieknek megfelelő módon jellemzi. Ezért itt adott leírása a metafizikára vonatkozó nézeteinek tömör összefoglalása: „A második korszak a metafizikai vagy jogi korszak. Általános jellegzetessége az, hogy nincsenek jól meghatározható vonásai. Közbülső és korcs állapot, átmenet két korszak között... A képzelőerő még mindig uralkodik a megfigyelésen, de az utóbbinak már módja nyílik rá, hogy bizonyos határok között módosítsa az előbbit. E határok az idők folyamán egyre hátrább húzódnak, amíg csak a megfigyelés jogot nem nyer arra, hogy minden tekintetben kritikai vizsgálódásokra adjon alkalmat. Először az egyes elméleti gondolatokkal kapcsolatban tehet így, majd lassacskán gyakorlati használatukat is bírálhatja, s végül joga kiterjed az általános elméleti eszmékre is, ami már az átmenet természetes végpontját jelöli. *Ez a kritika és az érvelés korszaka.*”⁴⁵ Anyagi szempontból e korszakot az ipar előretörése jellemzi, de uralkodó szerepre még nem tud szert tenni. Ezért a társadalom metafizikai korszaka is átmeneti jellegű: már nem nyíltan katonai, de még nem is nyíltan ipari. A társadalmi viszonyok terén megszűnik a közvetlen egyéni rabszolgaság, de a felszabadult termelők kollektív önkényuralom alá kerülnek. E viszonyok azonban az idők folyamán módosulnak, s így a társadalom fokozatosan ipari társadalommá válik.

E rövid jellemzés alapján is felismerhető a párhuzam az anyagi-társadalmi és a szellemi fejlődés között. S ez nem véletlen, hiszen Comte idealista társadalomfelfogásának megfelelően a társadalmi berendezkedés az eszméken nyugszik, s a társadalmi fejlődés alaptörvénye a három szakasz törvénye, ami elsődlegesen az emberi szellem fejlődésének törvényszerűsége.

1.5. *Herbert Spencer metafizika-bírálat*a tulajdonképpen egy ponton érintkezik Comte felfogásával, s ez az agnoszticizmus. Comte végső soron azért utasítja el a metafizikát, a tulajdonképpeni okok meghatározásával való hiábavaló foglalkozást, a létező eredetének és végső rendeltetésének kutatását, s korlátozza a pozitív vizsgálódást arra, ami létezik, a megfigyelt jelenségek kölcsönös kapcsolataira, mert úgy véli, „létrejöttük titkába sohasem hatolhatunk be”.⁴⁶ Ez a gondolat azonban Comte metafizika bírálatában nem játszik kiemelkedő szerepet. Ezzel szemben Spencer egész metafizika-bírálatát az agnoszticizmusra építi fel, a lényeg megismerhetetlenségére hivatkozva zárja ki a metafizikát az ismeretek köréből s tekinti a metafizika vállalkozását eleve kilátástalannak. Az agnoszticizmus alátámasztásának — s így a metafizika kizárásának — fő elméleti fegyverei pedig az ismeretelméleti fenomenalizmus, funkcionalizmus és relativizmus.

Noha Spencer kiindulópontja jellegzetesen pozitivista, amennyiben a köznapi tudást és a tudományt azonosítja a pozitív tudás összességével, mégis olyan következtetésekhez jut el, amelyeket a pozitivisták általában nem fogadnak el, sőt metafizikainak tartanak. Spencer véleménye szerint ugyanis a pozitív tudás nem meríti ki az emberi gondolkodás egészét: „A pozitív tudás nem tölti ki a gondolkodás egész területét és nem is töltheti ki sohasem.”⁴⁷ Így gondolkodásunkban a tudományos és köznapi tudás, a pozitív ismeretek mellett marad hely a metafizika, mégpedig a „legrosszabb metafizika”, a vallás számára. A lényeg megismerhetetlenségéből ugyanis

Spencer azt a következtetést vonja le, hogy az ember szellemi tevékenységének a tudomány mellett van, illetve kell, hogy legyen még egy másik fajtája is, nevezetesen a vallás, amelynek birodalma éppen a megismerhetetlen. Minthogy a természettudomány szükségképpen érintkezik a környező ismeretlennel, *Spencer* szerint „kell, hogy a szellemi tevékenységnek mindig két fajtája legyen. Az emberi szellem a távoli jövőben éppen úgy, mint ma, nemcsak a megismert jelenségekkel és azok viszonyával fog foglalkozni, hanem avval a meg nem ismert valamivel is, amelyre a jelenségekből és azok viszonyából következtetni lehet. Ha tehát a tudás nem uralhatja egyedül az öntudatot, — ha kell, hogy a szellem foglalatoskodhassék avval is, ami túl van a megismerhetésen, akkor sohasem fog az beállni, hogy ne volna hely a valláshoz hasonló valami számára; mert a vallás mindenféle formájában abban különbözik minden egyébtől, hogy fő tárgya az értelem területén túl fekszik.”⁴⁸ Amint ebből az idézetből egyértelműen kiviláglik, *Spencer* az ontológia hagyományos tárgyát, azt, amire „a jelenségekből és azok viszonyából következtetni lehet”, vagyis a lényeket megismerhetetlenné, s egyben az értelem területén kívülfekvőnek nyilvánítja, s ezzel *kizárja a metafizika ontológiai bázisát, illetve átengedi azt a vallásnak*. Sőt, ezzel *Spencer* nem csupán a hagyományos (materialista) lételméleteket fosztja meg tárgyköriüktől, hanem a tudomány, az emberi megismerés szféráját is nagy mértékben beszűkíti, s nem csupán az ontológiai kategóriák referenciáját negligálja, hanem a tudományok legáltalánosabb kategóriáit is.

Mindez mutatja azt is, hogy *Spencernél* is, miként a pozitivistáknál általában, a metafizika elleni harc egyik fő elméleti fegyvere a *gnoszeológiai fenomenalizmus*,⁴⁹ ami nála agnoszticizmussal párosul. Ez azt jelenti, hogy *Spencer* nemhogy nem tagadja a jelenség mögötti lényeg létezését, hanem egyenesen azt hangoztatja, a jelenség megismerésének folyamata egyre jobban alátámasztja a megismert jelenség mögötti ismeretlen realitás létezését, a tudományok haladása mind inkább megerősíti azt a hitünket, hogy van valamilyen titokzatos erő, ami a jelenségben megjelenik. Ennélfogva, véleménye szerint, a lényeket, a noumenont, amit „mindig mint a *Fenomen* ellentétét szoktak említeni, szükségképpen valóságnak kell gondolni. Lehetetlen elképzelni, hogy ismereteink csak a jelenségek megismerései volnának, ha ugyanakkor nem tételoznénk fel egy realitást, amelynek azok jelenségei, mert jelenséget realitás nélkül nem lehet elképzelni.”⁵⁰ Ez a jelenség mögötti lényeg azonban megismerhetetlen, örök titok: „Bármerre indulunk, azt az igazságot állítják eléink, hogy nemcsak meg nem ismerhetjük, de megközelítő fogalmat sem alkothatunk magunknak arról a valóságról, amely a látszat fátyla mögé rejtőzik...”⁵¹ Ebből következően *Spencer* egész vonatkozó fejtegetését azzal a végkövetkeztetéssel zárja, hogy „semmit sem tudhatunk annak végső természetéről, ami nekünk megnyilvánul.”⁵² Amint látható, az agnoszticizmus és a fenomenalizmus *Spencer* filozófiájában egymást kölcsönösen alátámasztó és kiegészítő elv, melyek egyaránt a tudomány legáltalánosabb fogalmainak ontológiai bázisa ellen irányulnak, s annak igazolására hivatottak, hogy ezekben a kategóriákban nem tükröződhet vissza az objektív valóság, annak lényegi oldala, illetve hogy maguk ezek a kategóriák nem a valóság, a lényeg visszatükröződései.

1.6. A *gnoszeológiai fenomenalizmus* szellemében a metafizika bírálata során *Spencer* mindenekelőtt a *tudomány legáltalánosabb kategóriáit fosztja meg objektív tartalmuktól*. Azt igyekszik kimutatni, hogy az olyan kategóriák, mint például, tér és idő, anyag, mozgás, erő, szubjektum, nem alkalmasak a valóság lényegi oldalának megragadására, mert végső soron maguk is felfoghatatlanok és megismerhetetlenek. Ezért ezek nem is lehetnek a valóság visszatükröződései, a lényeg gondolati kifejeződései, hanem csupán szimbólumok vagy reprezentációk. E cél érdekében megvizsgálja

e kategóriákat, s ellentmondásos természetük vagy ellentétes értelmük kimutatása révén törekszik a lényeg megismerhetetlenségének s ezzel a metafizika lehetetlenségének kimutatására.

Ezt a vizsgálatot *Spencer a tér és az idő* elemzésével kezdi. Úgy véli, mind objektív, mind szubjektív, a priori jellegük feltételezése ellentmondáshoz vezet. Objektivitásukat állítani ugyanis azt jelenti, hogy vagy entitásokként vagy ezek attributumaként kellene elképzelni ezeket. A teret és az időt azonban, véli Spencer, „nem tudjuk entitások gyanánt elképzelni, úgy ugyancsak nem tudjuk sem entitások attributumai, sem pedig nem-entitások gyanánt elképzelni. Kénytelenek vagyunk ezekre, mint létezőkre gondolni és még sem tudjuk azokat azon feltételek alá rendelni, amelyek között a létezést gondolatban elképzeljük.”⁵³ A térnek és időnek objektivitásként való felfogását az is lehetlenné teszi, hogy ez esetben olyan ellentmondásos tulajdonságokat kellene hozzájuk rendelni, mint a határoltság és határoltalanság, végtelen oszthatóság, illetve az oszthatóság határoltsága.⁵⁴ Ha viszont Kant tanához menekülünk, „akkor a nagy nehézségeket úgy kerüljük ki, hogy még nagyobbakba esünk”,⁵⁵ minthogy a priori jellegük feltételezése ahhoz az ellentmondáshoz vezet, hogy a tér és az idő egyidejűleg az intuíción (szemlélet) formája (állapota) és anyaga (objektuma) is. „Az eredmény tehát az — írja *Spencer* —, hogy tér és idő teljességgel felfoghatatlanok. Látszólagos közvetlen tudásunk ezekről a vizsgálat alatt teljes tudatlanságnak bizonyul. Bár objektív realitásukba vetett hitünk legyőzhetetlen, nem tudjuk semmiféle ésszerű magyarázatukat adni. Az ellenkező felvétel pedig ... egyszerűen az irracionálisok szaporítása.”⁵⁶ Látható, hogy az ösztönösen materialista *Spencer* nem kis mértékben metafizikus, antidiaktikus gondolkodásmódja következtében jut el agnosztikus, s innen pedig szubjektív idealista álláspontra: e kategóriák ellentmondásos természete következtében tekinti ezeket felfoghatatlanoknak, megismerhetetleneknek, s vitatja el, hogy ezekben a kategóriákban az objektív valóság tárgyainak és jelenségeinek reálisan létező sajátosságai tükröződnek vissza.

Hasonlóan érvel *Spencer* a további kategóriákkal kapcsolatosan is. Az *anyag* fogalmával összefüggésben szintén az oszthatóság és oszthatatlanság ellentétét, az atomos szerkezeti felépítés nehézségeit hozza fel bizonyítékként megismerhetetlensége mellett. S ezért úgy véli, az anyag „végső lényegében épp oly tökéletesen megfoghatatlan, mint a tér és az idő. Bármiféle felvételt okoskodunk ki, nem marad más választásunk, mint ellentétes abszurdítások között.”⁵⁷

A *mozgás* elemzése során, amit egyébként a mechanikai mozgással, a helyváltoztatással azonosít,⁵⁸ *Spencer* összeveti azt a térrel, az anyaggal, valamint a nyugalommal, s ez alapján ezt is ellentmondásosnak és megismerhetetlennek nyilvánítja: „a mozgást sem a térrel való összefüggésben, sem az anyaggal való összeköttetésben, sem pedig, ha a nyugalomhoz való viszonyában vizsgáljuk, valóságban nem tudjuk megismerni. Minden megerőltetés, hogy megismerjük lényeges természetét, a gondolkodás lehetetlen alternatíváira vezet.”⁵⁹ A külvilággal kapcsolatban még az *erő* fogalmát, elsősorban az anyag és erő, valamint a mozgás és erő kapcsolatát elemzi, s jut ismét arra a következtetésre, hogy sem az erő, sem ennek működési mechanizmusa, anyaggal és mozgással való kapcsolata nem ismerhető meg.⁶⁰ Ezt követően *Spencer* az ember pszichés képességeit, gondolkodását, s magát a szubjektumot teszi meg vizsgálat tárgyává. A *gondolkodás* és a *gondolkodó lény* vizsgálata ismét csak ellentmondáshoz, nevezetesen annak feltételezéséhez vezet, hogy a megismerő és a megismerés tárgya, a szubjektum és az objektum azonos egymással, ez pedig *Spencer* szerint mindkettő megszüntetését jelenti. Ezért nem csupán a külvilág lényege megismerhetetlen, hanem az ember belső világa, s maga a szubjektum is végső lényegében felfoghatatlan: „Ezek szerint tehát a személyiség, amelyről mindenkinek tudomása van és amely-

nek létezését mindenki olyan ténynek tekinti, amely bizonyosságra nézve minden mást felülmúl, mégis olyan dolog, amelyet a szó szoros értelmében egyáltalában nem lehet megismerni.”⁶¹

Miként a tér és az idő vizsgálatánál, a további kategóriák elemzése során is *metafizikus* (antidialektikus) szemlélete viszi *Spencert* tévútra: e kategóriák tényleges vagy értelmezésükben, illetve az ezekre vonatkozó filozófiai álláspontokban megnyilvánuló ellentmondások kimutatása alapján következtet felfoghatatlan jellegükre s utasítja el a valóság bennük tükröződő lényegi vonatkozásainak megismerhetőségét. Ugyanakkor *Spencer* eljárás módja egyben *idealista* is, amennyiben nem a valóság lényegi viszonyainak elemzéséből indul ki s von le ezen viszonyok tudati tükröződéseire, tükrözési formáira vonatkozó következtetéseket, hanem, megfordítva, tudati tükrözési formáik vélt vagy valós fogyatékoságai alapján — részben a tudomány legáltalánosabb ontológiai kategóriáinak ellenmondásossága, részben egyszerűen annak alapján, hogy nem tudjuk *elképzeln*i valamely tulajdonság (vagy két ellentétes sajátság) fennállását — von le ezen lényegi viszonyokra, illetve ezek megismerhetőségére vonatkozó következtetéseket.

Spencer a tudomány ezen alapvető kategóriáinak elemzéséből, lényegében két, egymással szorosan összefüggő következtetést von le, amelyek témánk szempontjából fontosak, vagyis így vagy úgy érintik a metafizika problematikáját. Az egyik következtetése az — s ezt a gnoszeológiai fenomenalizmus elfogadásával tulajdonképpen már hallgatólagosan feltételezte —, hogy a *tudomány ezen alapvető kategóriái nem segítik elő a valóság megismerését, nem visznek közelebb a lényeg megértéséhez, mert maguk is felfoghatatlanok*. „A végső tudományos gondolatok tehát — írja összegzőképpen — mind a valóságnak olyan reprezentációi, amelyeket nem lehet megérteni.”⁶² Ennélfogva a *tudomány kategóriái nem is visszatükröződései a valóságnak, hanem csupán szimbólumai*. „Bárhonnan indulunk is ki — folytatódik az összegzés —, mindig ugyanarra az eredményre jutunk. Kiderül, hogy úgy a végső tudományos fogalmak, mint a végső vallásos fogalmak egyaránt a valóságnak csupán szimbólumai, nem pedig megismerései.”⁶³ S így a ténytudományok haladása ellenére az alapvető igazság elérhetetlen az emberi értelem számára, a jelenség megismerése csak még jobban igazolja a lényeg megismerhetetlenségét, a tapasztalati világra vonatkozó tudományos magyarázatok mind inkább bővülő köre még világosabbá teszi a tapasztalon túli világ megmagyarázhatatlanságát.⁶⁴ S ez már mutatja, hogy a *tudományos fogalmak elégtelenségének az a végső oka, hogy tárgyuk, a lényeg a tapasztalon túl fekszik*, márpedig *Spencer* szerint az ember csak arra képes, hogy „mindent megvizsgáljon, ami tapasztalatai körébe kerül”, de képtelen „annak vizsgálatára, ami tapasztalásain túl fekszik.” Ezért aztán „semmit sem lehet végső lényegében megismerni.”⁶⁵ Következésképpen, a fenomenalizmus valóban az agnoszticizmus, a lényeg megismerhetetlenségének alátámasztására és az ontológia tárgykörének kizárására, valamint a tudomány tükröző funkciójának tagadására irányul.

Maga az agnoszticizmus viszont az *ontológiai problémák s általában az ontológia feladatának megoldhatatlanságát s a metafizika eredménytelenségét, vállalkozásának hiábavalóságát* hivatott bizonyítani. S épp ez a második következtetés, amit *Spencer* a tudomány alapvető kategóriáinak elemzéséből levon. Ezen ontológiai problémák minden megoldási kísérlete ugyanis kudarcba fulladt, illetve az egyes kategóriákra vonatkozó tanítások a vizsgálat során elégtelennek bizonyultak. „Minden új ontológikus elméletre, amelyet a megelőző és tarthatatlannak bizonyult elmélet helyére felállítottak, újabb kritikai vizsgálat következett, amelynek eredménye újabb szkeptizmus volt. Minden elképzelhető képzetet megvizsgáltak, egyiket a másik után és mind hibásnak bizonyult; és ily módon lassankint kimerült a spekulációnak egész

területe, anélkül, hogy pozitív eredményre vezetett volna: az egyetlen eredmény fent említett negatív eredmény volt: hogy a jelenségek mögött fekvő valóság ismeretlen és örökre ismeretlennek is kell maradnia.⁶⁶ Ily módon Spencer véleménye szerint az ontológia története is megerősíti saját vizsgálatait mind a lényeg megismerhetetlenségét, mind a metafizika vállalkozásának eredménytelenségét és hiábavalóságát illetően.

1.7. A metafizika elleni harc s egyben az agnoszticizmus megerősítésének, a fenomenalizmus mellett, egy további elméleti eszköze, mint már említettük, az *ismeret-elméleti relativizmus*. A tudományos kategóriák fenti elemzéséből *Spencer* azt a további s egyébként egyáltalán nem vitatható eredményt is levonja, hogy „az emberi értelem képtelen abszolút tudásra”,⁶⁷ de ebből metafizikus (antidialektikus) módon egyfelől, mint láttuk, a lényeg megismerhetetlenségére s az ontológia tarthatatlanságára, másfelől minden tudás relativitására következtet. E tétel viszont részben ismét csak az agnoszticizmus alátámasztását és a metafizika kizárását szolgálja, amennyiben *Spencer* szerint ismereteink relatív jellege következtében a gondolkodás nem képes a jelenségen túllépni és végérvényes magyarázatot szolgáltatni, részben pedig szubjektív idealista következményekhez vezet, amennyiben még a tapasztalati világ jelenségeiről sem lehetnek szubjektivitástól mentes ismereteink.

Spencer szerint ismereteink relatív jellegét nem csupán induktív úton, vagyis annak kimutatása révén lehet igazolni, hogy a gondolkodás a külső és a belső világ vizsgálata során ellentétes megállapításokra jut, hogy a tudomány végső fogalmi ellentmondásos természetűek, s így felfoghatatlanok, hanem „az értelmünk természetéből levont dedukcióval is meg lehet erősíteni.” Maga ez a dedukció két módon is végrehajtható: „Annak a bizonyítékát, hogy megismeréseink [ismereteink] nem abszolútak és nem is lehetnek azok, megszerezhetjük vagy a gondolkodás *productum*-ának vagy a gondolkodás *processus*-ának elemzésével.”⁶⁸ Ennek megfelelően *Spencer* viszonylag részletesen elemzi a gondolkodás, pontosabban az egyes egyén gondolkodásának folyamatát⁶⁹ és eredményét, vagyis a megértést, valamint az emberi gondolkodás és a tudományok jellemzőit és történetét.

A *gondolkodás eredményének* vizsgálata során *Spencer* elsősorban a mindennapi és a tudományos *magyarázat* elemzését adja, ugyanis ez szolgáltatja, véleménye szerint, a jelenségek megértését; s így az értelmünk természetéből levont dedukció azt jelenti, hogy az emberi értelem és a tudomány nem képes a jelenségek végső magyarázatát adni s ezért abszolút ismeret sem lehetséges.

A köznapi életben az ember arra törekszik, hogy megértse az új, szokatlan jelenségeket, kielégítse az új iránti kíváncsiságát, s ezt a jelenség magyarázata szolgáltatja. A magyarázat pedig abban áll, hogy az új, szokatlan jelenséget összekapcsoljuk korábbi hasonló tapasztalatainkkal, vagyis a magyarázat nem más, mint az ismeretlen jelenség visszavezetése a korábbi tapasztalatokra, a meglévő ismeretekre, az új jelenség besorolása az ismert hasonló esetek osztályába. A megismerés pedig abban áll, hogy „ezt az esetet más hasonló esetekkel” asszimiláljuk, vagyis egyszerűen „utalás a már előbb is ismert esetek osztályára, amelybe belefoglalhatod ezt az esetet is.”⁷⁰ Ha ez a köznapi magyarázat nem kielégítő, tudományos magyarázathoz folyamodhatunk.

A *tudományos magyarázat* lényegében a mindennapi magyarázathoz hasonló módon valósul meg, csupán ennek során nem az előző tapasztalatokra, hanem tudományos törvényekre hivatkozunk, vagyis az új jelenséget a tudományos törvények hatókörébe soroljuk, az új konkrét tényt általános, illetve egyre általánosabb tények konkrét esetének nyilvánítjuk.⁷¹ Ha ez a magyarázat nem elégít ki bennünket, termé-

szetesen, újabb, nagyobb hatókörű tudományos törvényekhez, még általánosabb tényekhez fordulhatunk, ez azonban a magyarázat mibenlétét nem változtatja meg. A „még mélyebben fekvő magyarázatok egyszerűen további lépések ugyanabban az irányban.”⁷² A magyarázat csupán az új jelenségnek a jelenségek egyre nagyobb és nagyobb osztályába való besorolását⁷³, s nem a jelenség lényegének feltárását jelenti. Minthogy pedig a magyarázatok ezen sorát nem tekinthetjük végtelennek,⁷⁴ végső magyarázat, abszolút tudás nem lehetséges. „Mert ha a természet magyarázatának mind mélyebbre terjedő sorozata, amely a megismerés haladását jelenti, egyszerűen e különös igazságoknak egymásra következő besorozását jelenti általános és ezek besorozását még általánosabb igazságok alá, akkor ebből az következik, hogy a legegáltalánosabb igazságot, amelyet másba már többé belefoglalni nem lehet, nem is lehet megmagyarázni. A magyarázás tehát szükségképpen a megmagyarázhatatlanhoz vezet.”⁷⁵ *Spencernek*, természetesen, igaza van, amikor az emberi megismerés történelmi korlátozottságát, az igazság viszonylagos jellegét, s ebben az értelemben a végső magyarázat lehetetlenségét hangsúlyozza. Az emberi megismerés ezen oldalát azonban abszolutizálja, s ezzel tagadja mind a relatív igazságokban meglévő abszolút mozzanatokat, s ezen keresztül végső fokon az igazság objektivitását is; mind azt, hogy az emberi értelem és a tudomány a történelmileg adott korlátokon belül képes a jelenségek magyarázatára, lényegi viszonyaik, objektív törvényszerűségeik, struktúráik és belső mechanizmusaik adott szinten történő gondolati megragadására; mind pedig azt, hogy e történelmi korlátok egyre újabb és újabb meghaladásával az emberi megismerés és tudomány a relatív igazságokon keresztül egyre jobban és jobban közelít az abszolút igazsághoz, az objektív valóság mind teljesebb és adekvátabb megismeréséhez.

A *gondolkodás folyamatának vizsgálata* során *Spencer* az emberi megismerés „mechanizmusának” és a tudomány haladásának, történeti változásának jellemzését adja, s „az értelmünk természetéből levont dedukció”, természetesen, ebben az esetben is analóg eredményre vezet. „Azt a következtetést, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, ha a gondolkodás produktumát, amint az objektíve a tudományos általánosításokban jelentkezik, elemezzük, ugyancsak ránk kényszeríti a gondolkodás folyamatának analízise, amint az szubjektíve az öntudatban [meg]nyilvánul.”⁷⁶ Másként fogalmazva, a gondolkodás folyamatának vizsgálatából is ismereteink relativitására következett, ugyanis véleménye szerint sem az emberi értelem nem képes a dolgok természetét feltárni, a jelenség mögötti abszolútumot, realitást megragadni, sem a tudomány haladása nem vezet el a lényeg megismeréséhez; s így sem egyik, sem másik nem szolgáltathat abszolút tudást.

A levont következtetés azonossága már egyszerűen abból is adódik, hogy *Spencer* a tudomány haladását a gondolkodás eredményének elemzésénél leírtakkal teljesen megegyező módon, azaz az egyre általánosabb és átfogóbb magyarázatok történelmi egymásutániságaként értelmezi. A *tudomány haladása* ugyanis, véleménye szerint, abban áll, hogy a jelenségek „bizonyos vonatkozásait törvény alá és az eképp nyert törvényeket egyre általánosabb törvények alá fogja; evvel pedig szükségképpen együttjár az a kényszerűség, hogy egyre elvontabb okok felvételéhez kell folyamodnunk. Márpedig mennél elvontabb valamely feltételezett ok, szükségképp annál nehezebben felfogható is... Ekképpen a legelvontabb felfogás, amely felé a tudomány lassanként közeledik, egyszersmind teljesen belevész az el nem képzelhetőnek és az el nem gondolhatóknak világába, mert hiszen teljesen kiesik belőle a gondolkodásnak minden konkrét eleme.”⁷⁷ Ebből azután logikusan folyik nem csupán a lényeg megismerhetetlensége és az abszolút tudás elérhetetlensége, hanem az is, hogy *a tudomány maga vezet el a vallásos hithez*: „Joggal állíthatjuk tehát — folytatja

Spencer az előbbi gondolatmenetet —, hogy az a hit, amelyet a tudomány visz bele a vallásba, lényegében vallásosabb mint az, amelyet pótolni akar.”⁷⁸ A tudomány kezdeti időszakában szembefordultak ugyan a természeti jelenségek vallásos értelmezésével, amennyiben az antropomorf, animista felfogás helyébe természeti okokat helyettesítettek, de egyszersmind ezeket a jelenségeket változtatlan lényegekre vezették vissza, „bizonyos entitásokból” vélték megmagyarázni. Ezért a vallással való szembefordulás *tudománytalanná tette a tudományt, mivel metafizikai tényezőkhöz folyamodott*. A tények olyan magyarázati módja érvényesült, „amely ellentétben állott ugyan a vallásos módszerrel, amennyiben más hatótényezők feltevéséhez folyamodott, de egyszersmind tudománytalan is volt, annyiban, amennyiben feltette, hogy tudunk valamit olyan dolgokról, amelyekről valósággal semmit sem tudunk.”⁷⁹ Spencer pedig éppen ezt, vagyis *a jelenségeknek feltételezett entitások segítségével történő magyarázatát, a jelenség mögötti lényegre vonatkozó ismeretet, tekinti metafizikának*. Magát a tudományt pedig az elé a hamis alternatíva elé állítja, hogy vagy lemond a lényeg megismeréséről és ezt mint értelmileg felfoghatatlant átengedi a vallásos hitnek, vagy pedig ragaszkodik a lényeg megismeréséhez, de ebben az esetben metafizikába torkollik és tudománytalanná válik.

Spencer nem hagy kétséget afelől, hogy véleménye szerint, az elsőnek a válasza nem csupán az egyetlen helyes út, hanem a tudomány is ezt az utat követi. „Újabb időben a tudomány elejtette ezeket a metafizikai tényezőket”, mert belátta, hogy semmilyen önálló létezés nem tulajdonítható ezeknek a tényezőknek.⁸⁰ Azonban teljesen még nem szabadult meg ezektől a metafizikai hatótényezőktől⁸¹, mivel egyre elvontabb és általánosabb hatóerőkkel magyarázza a tényeket, s ezekről a hatóerőkről feltételezi, hogy érti is természetüket. „A tudománynak ez a tudománytalan jellemző vonása megvan a haladás egész folyamatában és részben ez az oka annak az ellentétnek is, amelybe a tudomány a vallással került.”⁸² Ezért *a tudomány tudománytalansága a metafizika kiküszöbölése révén, a lényegre vonatkozó feltételezésekről való lemondás révén szüntethető meg*.

Az *emberi megismerés* egyik alapvető sajátossága Spencer szerint az, hogy csak olyan dolgokat tudunk megismerni, amelyek valamilyen viszonyban állnak más, már megismert dolgokkal; egy tárgy csak abban az esetben ismerhető meg, ha gondolkodásunk képes azt már ismert tárgyak képével összekapcsolni, asszimilálni.⁸³ Ily módon Spencer véleménye szerint a megismerés folyamata is a dolgoknak osztálybasorolását jelenti: „valamely dolgot teljesen csak akkor ismerünk meg, ha bizonyos, már előbb észlelt dolgokhoz minden tekintetben hasonló, úgyhogy ha semmiféle attribútuma sem közös más valamivel, abszolúte a megismerés határán túl fekszik.”⁸⁴ A megismerés ezen értelmezéséből néhány súlyos konzekvencia adódik, amelyek rávilágítanak Spencer egész ismeretelméleti koncepciójának alapvető fogyatékosságaira.

Ezen konzekvenciák egyike ismét csak *a jelenségek mögötti lényeg megismerhetetlensége*. Ha ugyanis a gondolkodás egyszerűen osztálybasorolás, akkor a lényegi világ jellemzőit nem lehet azon osztályokba besorolni, amelyeket a jelenség világ tanulmányozása során alakítottunk ki. „A reálisnak, mint a fenomenálistól különbözőnek a megismerése, ha egyáltalában létezik, kell hogy megegyező legyen” a megismerés fentemlített általános törvényével,⁸⁵ vagyis hogy csak az ismerhető meg, ami minden tekintetben hasonló más, már ismert dolgokkal. Ez azonban nem teszi lehetővé a jelenségtől különböző lényeg megismerését, a gondolkodás a lényeget nem állíthatja viszonyba a jelenséggel, nem sorolhatja ezzel egy osztályba, hiszen ez éppen lényeg voltának megszüntetését jelentené. „A végső okot, a végtelent, az abszolútumot, hogy egyáltalában megismerhessük, osztályozni kell. Hogy pozitíve elgondolhassuk, ilyen és ilyenek, ilyen vagy olyan fajtájúnak kell elgondolni. Lehet-e meg-

egyező valamivel, amiről tapasztalatunk van? Nyilván nem.”⁸⁶ Így tehát a gondolkodás folyamatának elemzése is Spencer szerint a lényeg megismerhetetlenségét bizonyítja. E gondolatmenetben azonban tetten érhető az ismeretelméleti agnoszticizmusának és fenomenalizmusának közös ontológiai premisszája: a jelenség és a lényeg közötti abszolút szakadék. S ez a hamis előfeltevés képezi metafizika elleni harcának alapját is. Éppen mert véleménye szerint a lényeg teljesen különbözik a jelenségtől, éppen mert a jelenség végső soron nem a lényeg megjelenése, korlátozza a tudományos megismerés tárgyát a tapasztalatban adott jelenségvilágra; ezért zárja ki a lényeg ismereteink forrásának köréből s nyilvánítja a rávonatkozó feltételezéseket tudománytalannak, metafizikának; ezért tekinti a lényeg megismerhetetlennek és értelemmel felfoghatatlannak s engedi át a vallásos hitnek.

A megismerési folyamat fenti jellemzésének egy másik következménye a gondolkodás tevékenységének funkcionalista értelmezése: az emberi gondolkodás csupán a dolgok közötti relációkat képes megragadni, sőt egyáltalában maga „a gondolkodás csak viszonyba állítás”, s ezért „sohasem fejezhet ki többet, mint viszonyt.”⁸⁷ Egyben a gondolkodás kizárólagos funkciója is ez, vagyis a belső viszonyoknak a külső viszonyokkal való összhangba hozása. Ezért működése során sem tesz mást, mint a belső, tudati állapotokat a dolgok közötti viszonyoknak megfelelően elrendezi. Egyedül a dolgok közötti viszonyokat ismerhetjük meg, és ez az egyedül megszerzhető tudás egyben az egyetlen hasznos tudás is. A külső és a belső közötti egyensúly fenntartása ugyanis csupán azt követeli meg, hogy „megismerjük a reánk ható dolgokat” koegzisztenciájukban „és egymásra következésükben, nem pedig, hogy önmagukban véve ismerjük meg azokat. Ha x és y valamely külső tárgynak összefüggő tulajdonságai, mialatt a és b azok a hatások, amelyeket öntudatunkban létrehoznak, akkor egyedül arra van szükség, hogy a és b és a közöttük levő viszony mindig megfeleljen x -nek és y -nak és az azok között levő viszonyoknak. Teljesen közömbös reánk nézve, hogy x és y egyenlők-e a -val és b -vel, vagy pedig nem. Semmi előnyünk sincsen abból, ha identikusak, és semmi hátrányunk abból, ha egyáltalában nem hasonlítanak egymáshoz.”⁸⁸ Spencer tehát nem csupán a dolgok közötti viszonyokra korlátozza az emberi megismerést, hanem minden ezen túlmutató ismeretet értéktelennek és haszontalannak nyilvánít. Vizsgálva a gondolkodási folyamatnak az ember életében betöltött szerepét — amit egyébként a környezethez való alkalmazkodásban jelöl meg —, nem csupán arra az eredményre jut, hogy „a dolgok lényegét nem ismerhetjük meg, hanem arra a következtetésre is, hogy ennek megismerése, még ha lehetséges volna is, teljesen haszontalan volna.”⁸⁹ Ez tehát azt jelenti, hogy „Spencer szerint a valóság lényegére vonatkozó ontológiai állásfoglalás, a metafizika nem csupán elérhetetlen és tudománytalan, hanem haszontalan is. Az ember nemcsak nem képes a lényeg megismerésére, hanem az erre vonatkozó ismeretek értéktelenek is számára, hiszen a környezethez való alkalmazkodás, a tárgyakkal való gyakorlati manipuláció számára elégségesek e tárgyak funkcionális kapcsolataira vonatkozó ismeretek.

Végül, a megismerési folyamat fenti jellemzésének harmadik következménye az ismeretelméleti idealizmus. Minthogy a viszonyba állítás a gondolkodás alapvető sajátossága, s minthogy a gondolkodás csak a viszonyt képes megismerni, Spencer szerint a dolgok alapvető jellemzőit (például, a teret és az időt, az anyagot, a mozgást) sem tudjuk önmagukban, hanem csupán a tudathoz való viszonyukban megismerni. Mivel gondolkodásunk „csakis vonatkozásokban mozog”, „a létnek végső módjait sem meg nem ismerhetjük, sem fel nem foghatjuk magukban véve, azaz a mi tudatunkkal való vonatkozásokon kívül.”⁹⁰ Ezért ismereteink relativitása abban is ki-fejezésre jut, hogy objektív és szubjektív vonatkozásaik elválaszthatatlanok egymástól.

Az ismeretelméleti relativizmus és fenomenalizmus nem csupán a metafizika

tárgyára és rendeltetésére vonatkozóan vezet súlyos következményekhez, hanem alapvetően befolyásolja a *tudomány és a filozófia* tárgykörének és feladatának értelmezését is. A fentiek szellemében *Spencer* a tudomány tárgyát a tapasztalatainkban adott jelenségvilágra korlátozza, s feladatát a jelenségek, a tények közötti viszonyok megállapításában jelöli meg. „A tudomány a tünemények egymás mellett és egymás után való megjelenésével foglalkozik; ezeket előbb egyszerűbb és alsóbbrendű, majd fokozatosan egyre magasabb és tágabb általánosítások alá csoportosítja.”⁹¹ A tudomány alapvető és egyetlen funkciója tehát a *leírás*; hiszen a magyarázat, a lényegre, sőt egyáltalában a dolgok természetére vonatkozó feltételezés tudománytalanná teszi. Ugyanakkor *Spencer* a filozófia tárgyát is a jelenségvilágra korlátozza, kizárva ezzel az ontológiát a filozófiából. „Noha állhatatosan tudatában vagyunk valamely nekünk megnyilatkozó hatalomnak, mégis hiábavalónak mondottuk és épp azért elutasítottuk magunktól minden kísérletet, amely erről a hatalomról valami határozottat akarna megtudni; ekképp pedig kizártuk a filozófiát annak a körnek meglehetősen nagy területéből, amely állítólag őhozza tartozik. Ami e kör területéből hátramaradt, azt a tudomány tartja elfoglalva.”⁹² A filozófia a tudományos igazságok, a jelenségvilágra vonatkozó ismeretek integrációját nyújtja;⁹³ az ontológia, a metafizika pedig tárgy nélkül marad — hiszen nem lehet a lényegvilág a tárgya, mert az megismerhetetlen, de a jelenségvilág sem, mert az a tudomány tárgyát alkotja —, s így feleslegessé válik.

1.8. *John Stuart Mill* munkássága témánk szempontjából annyiban jelentős, amennyiben nála jelennek meg először a pozitívizmus metafizika elleni harcában a későbbiekben oly nagy szerepet játszó logikai eszközök; vagyis amíg *Comte* és *Spencer* lényegében a hagyományos filozófiai eszközökkel harcoltak a hagyományos filozófia, a metafizika ellen, *Mill* tevékenységében — legalábbis potenciálisan — fordulat következik be e téren. Ezt a fordulatot azonban még valóban nem tekinthetjük valóságosnak, mert egyfelől még nem alakult ki a metafizika elleni harcban tényleges szerepet játszó új logika, s másfelől *Mill* a logikai eszközöket nem kimondottan a metafizika, hanem általában a helytelen gondolkodás, az álokoskodás ellen alkalmazta. Sőt, *Mill* a metafizikáról mint tudományról beszél, amely a spekulatív filozófia azon része, mely olyan kérdésekkel foglalkozik, mint az anyag vagy a szellem, a tér és az idő létezése, a képzet, az emlékezet és a hit természete, a velünkszületett eszmék problémája stb.⁹⁴ A metafizika és a logika két ponton érintkezik egymással: egyfelől bizonyos, a logikában felvetődő kérdések, mint például az a kérdés: „Melyek azok az ítéletek, amelyeket ésszerűen el lehet bizonyítás nélkül is fogadni?”, vagyis tudásunk fundamentumának kérdése, a metafizikához tartoznak;⁹⁵ másfelől a metafizikának, miközben „saját feladatait megoldja, olyan eszközöket kell használnia, melyeknek érvénye fölött az észtan [logika] mond ítéletet.”⁹⁶ Ez nem jelenti azt, hogy a metafizika alárendeltje lenne a logikának; a logika és a metafizika között ugyanolyan viszony áll fenn, „mint amilyen a logika és minden más tudomány között fennáll;” vagyis a metafizikában alkalmazott bizonyítások és következtetések „legfőbb bírója” a logika.⁹⁷ S ezt a „legfőbb bírói” funkciót maga *Mill* is gyakorolja: művében részletesen elemzi az álkövetkeztetések különböző típusait⁹⁸; s eközben példaként igen gyakran fordul a filozófia történetéhez.

* * *

Áttekintve a pozitívizmus megteremtőinek a metafizika ellen kidolgozott érveit, megállapíthatjuk, hogy ezek nem különböznek a klasszikus filozófia hagyományos érvelésétől, hogy tehát a metafizika elleni harc fegyvereit jórészt magától a metafizi-

kától kölcsönözték. Kitűnt, hogy a metafizikára vonatkozó nézeteik olyan ontológiai előfeltételeken nyugodnak s ebből olyan ismeretelméleti, tudományfilozófiai következmények adódnak, melyek maguk is a szó szoros értelmében metafizikaiak. A 20. század pozitívizmusa annyiban hoz változást, hogy a metafizika elleni harc eszközei fokozatosan átalakulnak, s az ismeretelméleti állásfoglalás ontológiai előfeltételei és következményei egyre rejtettebbé válnak. E változások áttekintésére tanulmányunk második részében teszünk kísérletet.

JEGYZETEK

¹ Ugyanakkor a pozitívizmus metafizika-ellenes programja sohasem vált általánosan elfogadottá a polgári filozófián belül, s témánk szempontjából elsődlegesen nem az a lényeges, hogy történetének utóbbi száz, százötven éves periódusában is állandóan jelen vannak kimondottan metafizikai irányzatok, hanem főként az, hogy magán a polgári tudományfilozófián belül is mindvégig megtalálhatók azok a tudománykoncepciók, tudományfejlődés-modellek, amelyek elismerik a metafizika létét és szerepét a tudományban, s ezt nem tekintik a tudományok kiküszöbölendő fogyatékoságának, „fejlődési rendellenességének.” Ilyen álláspontot képvisel, például, a XIX. század második felében a Mill-féle induktívizmus ellen fellépő *W. Whewell*; a századforduló polgári tudományfilozófiájában a későbbi francia tudománytörténeti iskolára nagy hatást gyakorló *P. Duhem* és a konvencionális megteremtőjeként ismert *H. Poincaré*; majd a továbbiakban a duhemianus ihletésű francia tudománytörténeti iskola olyan kiemelkedő képviselői, mint például *G. Sarton* és *A. Koyré*, a pozitívista hagyományokkal több vonatkozásban szembeforduló és szakító *K. Popper*, valamint a konvencionális tradíciókhoz kapcsolódó *W. van Quine*; végül napjaink polgári tudományfilozófiájában és tudománytörténetírásában az előbbi három irányzatot továbbvivő s részben összekapcsoló nézetek válnak uralkodóvá. Emellett arról sem lehet megfeledkezni, hogy több esetben magán a pozitívizmuson belül is jelentkeznek nyilvánvalóan metafizikai tendenciák, mint amilyen *Ch. Peirce* metafizikája, *H. Spencer* és *W. James* vallás-felfogása stb.

² A metafizika reneszánszán ez esetben nem metafizikai rendszerek jelentkezését, hanem szerepének fel-, illetve túlértékelését kell érteni.

³ Ezzel, természetesen, nem állítjuk, hogy a pozitívista tudománykoncepció csak ezen a két téves előfeltevésen alapul; ellenkezőleg, még egy sor további, a marxista filozófia szempontjából elfogadhatatlan, sőt nem egy esetben a pozitívista kritériumok alapján is metafizikainak nyilvánuló (nyílt vagy rejtett) premisszára utalhatunk, amelyek alapvetően befolyásolták az adott tudománykonceptiót. Ilyen előfeltételnek kell tekinteni, például, a tudománynak pusztán ismeretként való felfogását; a tudomány immanens megközelítését, vagyis autonóm, társadalomtól független s csupán belső tényezői által determinált rendszerként való kezelését; a tudományfejlődésnek tisztán kumulatív folyamatként, az ismeretek vagy az igazságok egyszerű növekedéseként való értelmezését; a racionalitás azonosítását a logicitással; a szélsőséges empirizmust, vagyis az empirikus adatok túlértékelését s az elmélet szerepének lebecsülését; a tudomány, illetve általában a megismerés tárgyának az érzéki benyomásokra, az érzeteinkben adatottra, a „jelenségvilágra” való leszűkítését stb. Ez utóbbival, azaz a megismerés tárgyának és feladatának fenomenalista értelmezésével függ össze, például, a „lényegvilágnak”, mint a metafizika, az ontológia egy lehetséges ismeretforrásának kizárása a megismerés tárgyköréből.

⁴ A metafizika értelmezése a pozitívizmus egyes irányzatainál, illetve képviselőinél — az ontológiával és az áltudománnyal való azonosításon túl — eltérő attól függően, hol, illetve milyen alapon húzzák meg a határt a tudomány és az áltudomány között. Ezért nem is adható meg a „metafizika” fogalmának valamiféle általánosan elfogadott értelmezése vagy definíciója. A magunk részéről a „metafizika” terminust, amennyiben nem a pozitívizmus egyik vagy másik képviselőjének adott szóhasználatáról van szó, általában a valóság lényegi oldalára vonatkozó ontológiai állítások összességének jelölésére használjuk; egyes esetekben azonban hozzáértjük „az empirikusan bizonyíthatatlan” tulajdonságot is. (Az ilyen esetekben azonban a „szó szoros értelmében vett” fordulattal jelezzük a terminus eltérő jelentését.) Ami az egyes pozitivisták szóhasználatát illeti, ez a továbbiakban, álláspontjuk részletesebb kifejtése során válik világossá.

⁵ *H. Spencer: Alapvető elvek.* Grill K. Könyvkiadóvállalata, Bp. 1909, 18. és 19. l.

⁶ *L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai K., Bp. 1963. 131. l.

⁷ *R. Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelvi logikai elemzésén keresztül.* In: „A Bécsi kör filozófiája.” Gondolat K. Bp. 1972. 87. l.

⁸ *M. Schlick: A filozófia fordulata.* In: „A Bécsi kör filozófiája. Id. kiad., 56. l.

⁹ A postpozitívista tudományfilozófusok idevágó nézeteinek bemutatására tanulmányunk befejező részében még részletesebben visszatérünk. Itt csak néhány, e vonatkozásban is alapvetőnek számító munkára utalunk: K. Popper: *Logik der Forschung*. Julius Springer Verlag, Wien 1935.; K. Popper: *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science*. In: "Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge." Routledge and Kegan Paul, London 1972., p. 66—96.; J. Agassi: *Science in Flux*. In: "Boston Studies in the Philosophy of Science." Vol. 3. Ed. by R. S. Cohen and M. W. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht /Holland 1967. p. 293—323.; M. W. Wartofsky: *Metaphysics as Heuristic for Science*. Ugyanott, 123—172. I. J. Agassi: *Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*. In: "The Critical Approach to Science and Philosophy". Ed. by M. Bunge. New York 1964., p. 189—211.

¹⁰ Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. köt. Magvető, Bp. 1976. 31—32. l.

¹¹ Ezen manipulációs eszközök kissé részletesebb elemzését adjuk a „*Die Entwicklung der Wissenschaft und die Veränderung ihres Gegenstandes in unserer Zeit*“ (Acta Philosophica XVIII., Szeged 1977., 11—24. l.) c. tanulmányunkban.

¹² Spencer többek közt így érvel a magyarázat kimerítő volta ellen és a lényeg megismerhetetlensége mellett: „A fölfedezések végső célja mögött feltámad a kérdés és mindig újra fel kell támadnia: — Mi van még azután? Amint lehetetlen elképzelni a tér határait, úgy, hogy ki volna zárva az ezen a határon túl fekvő tér gondolata, épp úgy nem lehet olyan magyarázatot elképzelni, amely elég mélyen járna arra, hogy kizárja azt a kérdést: — Mi ennek a magyarázatnak a magyarázata? Ha a természetjudaományokat úgy tekintjük, mint folyton nagyobbodó kört, akkor azt mondhatjuk, hogy felületének minden nagyobbodása csak mindjobban érintkezésbe hozza a környező ismeretlennel.” (H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 16. l.). Máshelyütt pedig így ír: „Annak a megmagyarázása, ami megmagyarázható, csak még világosabbá teszi annak megmagyarázhatatlanságát, ami a megmagyarázható dolgokon túl van.” A tudomány embere „kutatásainak minden irányában megismerhetetlennel kerül szembe, és egyre világosabban látja, hogy az valóban megismerhetetlen.” (H. Spencer: *A haladás törvénye és oka*. In: „A haladás.” Révai Kiadó. Bp. 1919, 99. és 101. l.) Ennek következtében a tudomány embere „sokkal jobban tudja, mint bárki más, hogy semmit sem lehet végső lényegében megismerni.” (H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 72. l.)

¹³ M. Schlick véleménye szerint, például, „a metafizikusok törekvése kezdettől fogva arra az értelmetlen célra irányult..., hogy a tiszta kvalitások tartalmát (a dolgok lényegét) ismeretekben fejezzék ki, szóval, hogy kimondják a kimondhatatlant; a kvalitások nem mondhatók ki, csak megmutathatók az élményben, ez viszont semmiképpen sem tekinthető ismeretnek. Így a metafizika elesik, nem azért mintha feladatainak megoldása vakmerőség lenne..., hanem mert ilyen feladatok egyáltalán nem léteznek.” (M. Schlick: *A filozófia fordulata*. Id. kiad., 57. l.)

¹⁴ Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. kötet. Id. kiad., 41—42. l.

¹⁵ A. Comte minden esetben kiemeli e három stádium, illetve ezek egymásutániságának, sorrendjének *szükségszerű* jellegét, kötelező érvényét: „Az emberi értelem természetéből adódóan ismereteink minden fajtája szükségképpen három különböző elméleti stádiumon megy keresztül fejlődése során. Ezek: a teológiai vagy fiktív stádium, a metafizikai vagy absztrakt stádium, s végül a tudományos vagy pozitív stádium.” (A. Comte: *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. (A továbbiakban: *Tervezet*). In: „A pozitív szellem.” Magyar Helikon Bp. 1979. 66. l.). Egy másik munkájában pedig így fogalmaz: „... valamennyi elméletünknek, bármilyen legyen is, mind az egyénben, mind a nemből szükségképpen három különböző elméleti stádiumon kell keresztülhaladnia, melyeket itt kielégítően jelölhetünk meg szokásos elnevezésükkel: teológia, metafizika, pozitív...” (A. Comte: *Beszéd a pozitív szellemről*. (A továbbiakban: *Beszéd*). In: „A pozitív szellem.” Id. kiad., 191. l.). Sőt, közismerten, Comte álláspontja szerint a három stádium törvénye nem csupán az emberi szellem történetére érvényes, hanem a társadalom és a civilizáció fejlődésére is: „Úgy vélem, a történelem három nagy korszakra, vagy a civilizáció három stádiumára osztható fel, melyek mind szellemi, mind anyagi tekintetben egymástól eltérő jellegűek. Érvényesek mind a civilizáció részére, mind egészére...” (*Tervezet*, 137. l.). A civilizáció ezen stádiumai Comte szerint a következők: teológiai vagy katonai korszak, metafizikai vagy jogi korszak, s végül tudományos vagy ipari korszak. A három szakasz egymásutániságának, sorrendjének elkerülhetetlen, megváltoztathatatlan jellegét különösen nyomatékosan hangsúlyozza Comte a tudományok fejlődésével kapcsolatban: „Ha figyelmünket a tudományokra korlátozzuk, ... azt látjuk, hogy a tudományok minden nagy történelmi korszaka szigorúan determinált — hogy keresztül kell menniük a teológiai, a metafizikai s végül a pozitív stádiumon. E három stádium szükségképpen ilyen, az emberi természetben gyökerező sorrendben követi egymást.” (*Tervezet*, 94. l.; kiemelés tőlem — K. A.). Úgy vélem nem szükséges bizonygatni, hogy a három stádium törvényének ezen indoklása, vagyis az emberi természetre való „visszavezetése”, magának Comte-nak az értelmezésében is nem pozitív, tudományos, hanem metafizikai elképzelés.

¹⁶ „A második stádiumnak kizárólag az a feladata, hogy elősegítse az átmenetet az elsőből a harmadikba.” (*Tervezet*, 66. l.). „... a második, amely nem egyéb az első bomlásban levő változatá-

nál, *rendeltesét tekintve pusztán átmeneti*, s fokozatosan elvezet a harmadikhoz...” (*Beszéd*, 191. l.; kiemelés tőlem — K. A.). Ugyanakkor *Comte* a teológiai rendszer *rendeltesét* is abban jelöli meg, hogy „az emberi szellemet felkészítse a tudományos rendszerre.” (*Tervezet*, 72. l.).

¹⁷ A történelem metafizikai stádiumáról, például, ezt írja *Comte*: „Közbülső, korcs állapot, átmenet két korszak között.” (*Tervezet*, 138. l.). A metafizikai gondolkodásmódról is ugyanilyen lekicsinylő és elmarasztaló véleménye van: „A metafizikai stádiumot végső soron individuális vagy kollektív szellemi fejlődésünk egyfajta krónikus betegségének tekinthetjük, mely természeténél fogva kísérí végig a fejlődésnek a gyermekkor és a férfikor közé eső szakaszát.” (*Beszéd*, 205. l.).

¹⁸ Erről részletesebben ír Berényi G. „A pozitív szellem” c. kötethez írt Utószavában (A. *Comte*: *A pozitív szellem*. Id. kiad., 379—420. l.).

¹⁹ Ez azzal függ össze, hogy a három szakasz törvénye *Comte* felfogásában nem egyszerűen a tudomány fejlődésének törvénye, nem tudománytörténeti törvény csupán, hanem általános szociológiai törvény, a társadalmi dinamika alaptörvénye. Tanulmányunk jellegének megfelelően a metafizikának mint gondolkodásmódnak és filozófiai rendszernek *Comte*-i értelmezésével foglalkozunk elsődlegesen, s a történelem és a civilizáció metafizikai korszakának elemzését csak utalásszerűen érintjük. Ezt a „leszűkítést” egyébként indokolja az is, hogy *Comte*, ideálisa lévén, a történelem és a civilizáció metafizikai stádiumát elsősorban szintén ebből a szempontból, vagyis az emberi szellem oldaláról jellemzi.

²⁰ *Tervezet*, 76. l.

²¹ *Beszéd*, 202—203. l.

²² *Tervezet*, 66—67. l.

²³ *Beszéd*, 254. l. Az igazi filozófia viszont *Comte* véleménye szerint „természeténél fogva nem arra *rendeltesett*, hogy romboljon, hanem arra, hogy *szervezzen*”. (ugyanott)

²⁴ Ugyanott, 206. l.

²⁵ Ugyanott, 244. l.

²⁶ Ugyanott, 204. l.

²⁷ A történelem harmadik stádiumát, vagyis lényegében saját korát így jellemzi *Comte*: „Immár minden részleges elméleti gondolat pozitívvá válik, s az általános eszmék is úton vannak efelé. A megfigyelés uralkodó szerepe jutott a képzelőerővel szemben a részleges eszmék esetében, s megfosztotta uralmától a képzelőerőt az általános eszméknél, bár itt ma még nem foglalja el az őt megillető helyet.” (*Tervezet*, 139. old.) Ezért „minden egészséges tudományos elmélet” alapfeltétele, hogy „a képzeletet alá kell rendelni a megfigyelésnek.” (*Beszéd*, 212—213. l.)

²⁸ *Tervezet*, 76. l.

²⁹ *Beszéd*, 203. l.

³⁰ Ugyanott, 207—208. l.

³¹ Ugyanott, 208. l.

³² Ugyanott, 209. l. *Comte* emellett az előrelátást is a pozitív tudomány módszerének és feladatának tekinti: „... az igazi tudomány nem az egyszerű megfigyelésekből tevődik össze; éppen ellenkezőleg, állandó törekvése, hogy amennyire csak lehet, függetlenedjék a közvetlen vizsgálódásoktól, s ezek helyébe a racionális előrelátást állítsa, amely minden tekintetben a pozitív szellem alapvonása.” (*Beszéd*, 213. l.)

³³ *Beszéd*, 208—209. l.

³⁴ *Tervezet*, 67. l.

³⁵ *Beszéd*, 201—202. l.

³⁶ Ugyanott, 203. l.

³⁷ Ugyanott, 204. l.

³⁸ Ugyanott, 201. l. (Kiemelés tőlem — K. A.)

³⁹ Ugyanott

⁴⁰ *Tervezet*, 72. l.

⁴¹ *Beszéd*, 203—204. l.

⁴² Ugyanott, 248. l.

⁴³ „A teológiai rendszer, melynek az a *rendeltesése*, hogy az emberi szellemet felkészítse a tudományos rendszerre, pályafutása végéhez érkezett. Ez vitathatatlan tény, hiszen a metafizikai rendszer, melynek az az egyedüli célja, hogy megdöntse a teológiai rendszert, ma uralkodó szerepet játszik a népek körében.” (*Tervezet*, 72. l.)

⁴⁴ *Beszéd*, 206—207. l.

⁴⁵ *Tervezet*, 138. l. (Kiemelés tőlem — K. A.)

⁴⁶ *Beszéd*, 209. l.

⁴⁷ H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 16. l.

⁴⁸ Ugyanott, 16—17. l.

⁴⁹ E. P. Nyikityin kétféle fenomenalizmust különböztet meg, melyeket az ontológiai és a gnozeológiai jelzővel különböztet meg egymástól. Az ontológiai fenomenalizmus abból az elvből indul ki, hogy a világ (lét) kizárólag érzékszerveink által elérhető jelenségekből áll, s nem tartalmaz sem-

milyen, ezen jelenségek által elfedett lényegét; a gnoszeológiai fenomenalizmus szerint viszont csupán ezek a jelenségek ismerhetők meg. (E. P. Nyikityin: *Radikálnyj fenomenalizm E. Macha*. In: „Pozitivizm i nauka”. Szerk.: D. P. Gorszkij és B. Sz. Grjaznov. „Nauka” Kiadó, Moszkva 1975. 96. old.). A fenomenalizmus e két formája közötti összefüggés röviden abban jelölhető meg, hogy a fenomenalizmus elismerése az ontológiai fenomenalizmust. Ilyen álláspont figyelhető meg, többek közt, D. Hume filozófiájában, aki szerint csupán a dolgok felszíni tulajdonságai ismerhetők meg, de azok az okok és erők, melyektől ezen objektumok hatása függ, számunkra megismerhetetlen; vagy I. Kant ismeretelméletében, aki elismeri a „magánvaló” objektív létezését, de csak a jelenségvilágot tekinti „nekünkvaló”-nak; továbbá A. Comte filozófiájában, aki, mint láttuk, szintén kizárja a dolgok mélyebb összefüggéseinek, eredetének megismerhetőségét, noha elismeri ezek reális létét. Amint a példák is mutatják, ilyen esetekben a gnoszeológiai fenomenalizmus agnoszticizmuson, a dolgok, illetve ezek lényegének megismerhetetlenségén alapul. Az ilyen típusú fenomenalizmus egyik legpregnánsabb kifejeződése H. Spencer filozófiája.

⁵⁰ H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 95. l.

⁵¹ Ugyanott, 119. l.

⁵² Ugyanott, 145. l.

⁵³ Ugyanott, 53. l.

⁵⁴ „A térről és az időről azonban sem határoeltságot, sem pedig a határoeltság hiányát nem állít-hatjuk. Nem tudunk magunknak semmiféle szellemi képet alkotni a határtalan térről; és mégsem tudunk elképzelni olyan határokat, amelyen túl többé nem volna tér. Ugyancsak ez áll a sor másik végére is: lehetetlenség elképzelni a tér oszthatóságának határait, de épp oly kevésbé lehetséges végtelen oszthatóságot képzelni el. És világos, ..., hogy az időre vonatkozólag ugyanezek előtt a lehetetlenségek előtt állunk.” (Ugyanott, 52—53. l.)

⁵⁵ Ugyanott, 53. l.

⁵⁶ Ugyanott, 55. l.

⁵⁷ Ugyanott, 59. l.

⁵⁸ „A mozgás a hely változtatása...” (Ugyanott, 61. l.)

⁵⁹ Ugyanott, 63. l.

⁶⁰ „Amikor tehát lehetetlen, hogy valamiféle fogalmat alkossunk magunknak az erőről mint olyanról, akkor ugyancsak lehetetlen az is, hogy megértsük létezésének módját.” (Ugyanott, 66. l.)

⁶¹ Ugyanott, 70. l.

⁶² Ugyanott

⁶³ Ugyanott, 73. l. *Spencer* munkájában a vallásos fogalmak, valamint az egyes vallási irány-zatok, illetve a vallással kapcsolatos különböző irányzatok részletes vizsgálatát nyújtja, s arra a vég-következtetésre jut, hogy a vallásos fogalmak is felfoghatatlanok, az egyes irányzatok pedig képte-lenek a vallással kapcsolatban, de gyakran magára a világmindenségre vonatkozóan felvetődő alap-vető kérdéseket megválaszolni. Ilyen megoldhatatlan problémának tartja, például, az önlétezés és az önteremtés hipotézisét, melyet sem vallásos alapon, sem ateista-materialista módon nem lehet meg-ítélese szerint megoldani. „Aki elismeri, hogy az ateista elmélet tarthatatlan, mert benne van az önlétezés lehetetlen gondolata, kénytelen elismerni azt is, hogy a teista elmélet is tarthatatlan, mert benne van ugyanez a lehetetlen gondolat.” (Ugyanott, 37. l.) „Bármennyire különbözzenek is egy-mástól az ateista, a panteista és a teista elmélet, ugyanazt a végső elemet tartalmazzzák. Kikerülhetet-len, hogy valahol ne tételezzük fel az önlétezését, azonban akár pusztán ezt a felvételt állítják fel, akár pedig bonyolódott elburkolásban, egyformán hibás, egyformán elgondolhatatlan.” (Ugyanott, 38. l.) Ugyanígy megérthetetlen és értelemmel felfoghatatlan a világ végső lényegének problémája is. „Ha a világegyetem eredetétől annak lényegéhez fordulunk, akkor ugyanezek az áthághatatlan nehézségek emelkednek minden oldalról körülöttünk, vagy inkább ugyanezek a nehézségek új szempontok alatt. Szemben találjuk magunkat avval a szükségszerűséggel, hogy bizonyos feltétele-zéseket csináljunk; és mégis azt találjuk, hogy ezeket a feltételezéseket gondolatban nem tudjuk elképzelni.” (Ugyanott, 39. l.) Ezért e téren is „az ateizmus, panteizmus és teizmus mind egyaránt teljesen elgondolhatatlannak bizonyulnak,” vizsgálatuk azt mutatja ki, hogy az „alapvető igazság nincsen egyikben sem”. (Ugyanott, 47. l.) Ebből a vizsgálatból azonban *Spencer* még egy további következtetést is levon, azt ti., hogy „a világ létezése... magyarázatra váró titok”. S ez a követke-zetés az, amiben nem csupán a különböző vallások egyeznek meg egymással, hanem ami a vallás és a tudomány kibékítésének, összeegyeztetésének is az alapja: „Ha a vallást és a tudományt ki kell békíteni, akkor a kibékülés alapja az összes tények közül csak ez a legmélyebb, legtágabb körű és legbizonyosabb lehet — hogy a világegyetemben [meg]nyilvánuló erő kikutathatatlan.” (Ugyanott 50. l.) Ugyanakkor *Spencer* szerint a végső tudományos fogalmak elemzése is ehhez a felismeréshez vezet el bennünket, vagyis a világ lényegének megismerhetetlenségén keresztül a valláshoz, illetve

a tudomány és a vallás szükségképpeni összekapcsolódásához. „A bizonyításnak minden útja tehát ugyanarra a végkövetkeztetésre vezet” — írja a tudományos fogalmakról és az emberi megismerésről adott elemzése után. S úgy véli, ez a „végkövetkeztetés lesz az, amely kibékíti a vallást a tudomány-nyal”. Maga a végkövetkeztetés pedig így hangzik: „Kénytelenek vagyunk minden jelenséget valamely erő [megnyilvánulásának tekinteni, amely reánk hat; habár lehetetlen elgondolni valamit, ami mindenütt jelen van... És ennek a fel nem fogható erőnek a tudata, amelyet mindenütt jelenlévőnek mondunk, azon képtelenségünk folytán, hogy határokkal vegyük körül, lesz éppen az a tudat, amelyen a vallás nyugszik”. (Ugyanott, 106. l. és 107. l.) Mindebből *Spencer* végül is a tudomány és a vallás egymásrautaltságára és egymást kiegészítő jellegére következtet: „A vallás és a tudomány tehát egymásnak szükségképpen való kiegészítői, vagy már korábban használt hasonlattal élve, a gondolkodásnak pozitív és negatív sarkait képviselik. Sem az egyik, sem a másik hatékonysága nem nőhet anélkül, hogy a másiké is ne növekednék”. (Ugyanott, 116. l.)

⁶⁴ „A tények összekapcsolásának bármekkora haladása és mind szélesebb és szélesebb körre terjedő általánosításoknak a felállítása dacára is az alapvető igazság éppoly kevésbé hozzáférhető, mint azelőtt. A megmagyarázhatónak a megmagyarázása csak annál világosabbá teszi a maradéknak a megmagyarázhatatlanságát. A tudomány embere úgy a belső, mint a külső világban folytonos változások közepette látja magát, amelyeknek sem kezdetét, sem végét nem tudja felfedezni... Ily módon arra a meggyőződésre jut, hogy úgy az objektív, mint a szubjektív dolgok anyagukra és eredetükre nézve egyaránt kikutathatatlanok. Vizsgálatai végül minden irányban megoldhatatlan talánnyal állítják szembe; és mind világosabban és világosabban megismeri, hogy ez a rejtély megoldhatatlan.” (Ugyanott, 70—71. l.)

⁶⁵ Ugyanott, 71—72. l.

⁶⁶ Ugyanott, 73. l. Ezt az eredményt *Spencer* véleménye szerint „csaknem minden jelentősebb gondolkodó aláírta”, néhány német abszolút idealista kivételével.

⁶⁷ Ugyanott

⁶⁸ Ugyanott, 74. l.

⁶⁹ *Spencer* is, mint a pozitivisták általában, a megismerést azonosítják az individuális megismeréssel, s ennek megfelelően elsődlegesen mint pszichés folyamatot — s nem pedig mint társadalmi-történelmi folyamatot, az emberek kollektív tevékenységét — vizsgálják. A megismerési folyamat ezen pszichologizáló értelmezése főként a pozitívizmus második korszakára jellemző, de sajátos formában, nevezetesen az antipszichologizmus formájában a logikai pozitívizmusban is jelentkezik; sőt a logikai pozitívizmus tagadásaként fellépő postpozitivistá tudományfilozófiai legtöbb képviselőjénél is ez a fölfogás dominál. (Ezzel kapcsolatban lásd: Kocsondi A.: Id. m., 14—15. l.)

⁷⁰ H. *Spencer*: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 75—76. l. *Spencer* a mindennapi magyarázatot egy példán keresztül mutatja be: „Ha egy szeptemberi napon séta közben a mezőkön néhány lépésnyire zajt hallasz és az árokszéleire pillantva, ahol a zaj keletkezett, a fűvet mozogni látod, akkor valószínűleg oda fogsz menni, hogy megtudd, mi okozta a zajt és a mozgást. Amikor közeledsz, látod, hogy egy fogoly röpköd az árokban: ekkor a kíváncsiságod ki van elégítve, — megszerezted azt, amit a jelenség *magyarázatának* nevezel. Figyeld meg már most, a magyarázat a következőkben áll: Amint életedben számtalan tapasztalatot gyűjtöttél kis, stationár testek között keletkező zavarokról, amelyek a közöttük levő más test mozgásait követik és ezt a viszonyt az ilyen mozgások és az ilyen zavarok között általánosítottad, úgy most ezt a zavart megmagyarázottként tekinted, miután úgy találtad, hogy ez szintén egy példája a hasonló viszonyoknak. Feltéve, hogy megfogod a foglyot, és miután szeretnéd kideríteni, hogy miért nem repült el, megvizsgálod és tollain vért találsz. Most már *megérted*, mint monddod, mi tette képtelenné a foglyot a menekülésre. A vadász megsebesítette, — ez még egy esetet sorol az előttem már ismeretes többi esethez, amikor madarakat megöltek, vagy vadászpuskából söréttel megsebesítettek. És a te megértésed abban áll, hogy ezt az esetet más hasonló esetekkel asszimiláld”. (Ugyanott, 74—75. l.)

⁷¹ Ha az előző példában nem elégít ki bennünket az eddigi tapasztalatokon alapuló mindennapi magyarázat, akkor, például, anatómushoz fordulhatunk, s különböző kérdéseket tehetünk fel a madár szervezetének működésével kapcsolatban, amelyekre azután az anatómus tudományos ismeretei alapján, az általános tények ismeretének birtokában megválaszol. Az anatómus válaszai után *Spencer* így összegezi a hallott magyarázatot: „Figyeld meg már most, hogy mit is csináltunk valtaképpen. Speciális és konkrét tényekből indultunk ki. Mindegyiknek a megmagyarázásával és később azoknak az általános tényeknek a megmagyarázásával, amelyeknek azok csak egyes példái, végre bizonyos nagyon általános tényekhez jutottunk el: geometriai alapelvekre, a mechanikus működés egyszerű törvényére, a folyadékok egyensúlyának törvényére, — igazságokhoz a fizika, kémia és hőtan köréből. Azok az egyes jelenségek, amelyekből kiindultunk, a jelenségeknek mindig nagyobb és nagyobb csoportjába olvadtak be; és amikor így beolvadtak, olyan megoldásokhoz jutottunk, melyet abban az arányban tartunk mélyen megalapozottnak, amilyen messzire tudtuk ezt a folyamatot követni”. (Ugyanott, 77—78. l.)

⁷² Ugyanott, 78. l.

⁷³ A magyarázat ilyen értelmű felfogásának részletes elemzését és bírálatát adja *M. Bunge*. (Lásd: *M. Bunge: Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban*. Gondolat Kiadó, Bp. 1967. 11. fejt.)

⁷⁴ „Az a felvétel, hogy ez a folyamat végtelen, ha volna is olyan balga valaki és ezt állítaná, ismét csak azt a következtetést tartalmazná, hogy a végső magyarázathoz eljutni lehetetlen, mert annak elérésére végtelen időre volna szükség.” Ezért kikerülhetetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy „ez a folyamat határolt”; s ez az elkerülhetetlen következtetés „ugyancsak azt tételezi fel, hogy a legmélyebb tény nem lehet megérteni”. (*H. Spencer: Alapvető elvek*. Id. kiad., 78. l.)

⁷⁵ Ugyanott, 78—79. l.

⁷⁶ Ugyanott, 79. l.

⁷⁷ Ugyanott, 112. l.

⁷⁸ Ugyanott

⁷⁹ Ugyanott, 113. l.

⁸⁰ Ugyanott

⁸¹ Az elektromossággal, a kémiai vonzással és „más hasonló erőkkel” kapcsolatban ezt írja: „De amidőn ezekről úgy beszélünk, mintha végső és független entitások volnának, tudományunk lényegében ugyanabban a körben mozog, mint korábban. Midőn tudományunk ily módon akarja magyarázatát adni az összes tüneményeknek, továbbra is látszólagos ellentétben marad ugyan a vallással, amennyiben, tőle eltérően, gyökeresen más természetű tényezőkhöz folyamodik; de amennyiben hallgatólag azt teszi fel, hogy mi ezeknek a természetét csakugyan értjük is, egyszersmind csak olyan tudománytalan marad, mint korábban is volt”. (Ugyanott, 113—114. l.; kiemelés tőlem — K. A.)

⁸² Ugyanott, 114. l.

⁸³ *Spencer* véleménye szerint „amennyire a tárgyat nem lehet előbb látott tárgyakhoz asszimilálni, nem is lehet felismerni és csak annyiban lesz felismerve, amennyiben azokhoz asszimilálni lehet”. (Ugyanott, 85. l.)

⁸⁴ Ugyanott, 86. l.

⁸⁵ Ugyanott

⁸⁶ Ugyanott

⁸⁷ Ugyanott, 92. l. Máshelyütt pedig azt írja, hogy „a reláció a mi gondolkodásunk egyetemes formája”. (Ugyanott, 187. l.)

⁸⁸ Ugyanott, 92—93. l.

⁸⁹ Ugyanott, 93. l.

⁹⁰ Ugyanott, 187. l.

⁹¹ Ugyanott, 151. l.

⁹² Ugyanott, 150—151. l.

⁹³ Miután a lényeg birodalmát kizárta a filozófia tárgyköréből, a megmaradt területet pedig a tudomány tárgyának nyilvánította, *Spencer*nek is fel kell tennie a kérdést: „Ámde ha ez így van, mi marad fenn akkor a filozófia tárgyának”? S e kérdésre az alábbi választ adja: „feleletünk erre a kérdésre az, hogy a filozófia még mindig megmarad címül a legmagasabb általánosító tudomány számára. A tudomány nem más, mint a különböző tudományágak családja, az általuk nyújtott részleges ismeretek összessége; de ebben még nincsen benne az az ismeret, amely e részleges ismereteket egyetlen egészé olvasztja össze”. A szokásos „meghatározása szerint a tudomány egymástól többé-kevésbé különálló igazságokból van összetéve, de még nem ismeri ez igazságok teljes integrációját”. (Ugyanott, 151. l.) Ezért aztán a tudomány csupán „részben egybefoglalt ismeret, a filozófia pedig teljesen egybefoglalt ismeret”. (Ugyanott, 154. l.)

⁹⁴ Lásd például: *J. St. Mill: A logika rendszere*. I. köt., Franklin-Társulat. Bp. 1874., 9—10. l.

⁹⁵ *J. St. Mill: A logika rendszere*. III. köt., Franklin-Társulat. Bp. 1877. 172. l.

⁹⁶ Ugyanott, I. köt., 17. l.

⁹⁷ Ugyanott, 18. l.

⁹⁸ Lásd: *J. St. Mill: Id. m., III. köt., 153—316. l.*

IRODALOM

1. J. Agassi: *Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*. In: “The Critical Approach to Science and Philosophy”. Ed. by M. Bunge. New York 1964.
2. J. Agassi: *Science in Flux*. In: “Boston Studies in the Philosophy of Science”. Vol. 3. Ed. by R. S. Cohen and W. M. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht/Holland 1967.
3. M. Bunge: *Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban*, Gondolat Kiadó, Bp. 1967.
4. Berényi G.: *Utószó A. Comte: A pozitív szellem c. kötetéhez*. In: A. Comte: A pozitív szellem. Magyar Helikon, Bp. 1979.

5. R. Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*. In: „A Bécsi kör filozófiája”. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
6. A. Comte: *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. In: „A pozitív szellem”. Magyar Helikon, Bp. 1979.
7. A. Comte: *Beszéd a pozitív szellemről*. In: „A pozitív szellem”. Magyar Helikon, Bp. 1979.
8. Kocsondi A.: *Die Entwicklung der Wissenschaft und die Veränderung ihres Gegenstandes in unserer Zeit*. In: „Acta Philosophica“. Vol. XVIII., Szeged 1977.
9. Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Magvető Kiadó, Bp. 1976.
10. J. St. Mill: *A logika rendszere*. I. és III. kötet. Franklin-Társulat, Bp. 1874—1877.
11. E. P. Nyikityin: *Radikálnyij fenomenalizm E. Macha*. In: „Pozitivizm i nauka”. (Szerk.: D. P. Gorszkij és B. Sz. Grjaznov). „Nauka” Kiadó, Moszkva 1975.
12. K. R. Popper: *Logik der Forschung*. Julius Springer Verlag, Wien 1935.
13. K. R. Popper: *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science*. In: “Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge”. Routledge and Kegan Paul. London 1972.
14. M. Schlick: *A filozófia fordulata*. In: „A Bécsi kör filozófiája”. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
15. H. Spencer: *Alapvető elvek*. Grill K. Könyvkiadóvállalata, Bp. 1909.
16. H. Spencer: *A haladás törvénye és oka*. In: „A haladás”. Révai-Kiadó, Bp. 1919.
17. M. W. Wartofsky: *Metaphysics as Heuristic for Science*. In: “Boston Studies in the Philosophy of Science”. Ed. by R. S. Cohen and M. W. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Holland 1967.
18. L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963.

Kocsondi András

ZUR GESCHICHTE DES KAMPFES DES POSITIVISMUS GEGEN DIE METAPHYSIK. I. DER KLASSISCHE POSITIVISMUS

Dieser Aufsatz ist der erste Teil einer grösseren Studie, die die ganze Geschichte des Kampfes des Positivismus gegen die Metaphysik überblickt. Er fängt mit der allgemeinen Charakterisierung des positivistischen Programmes gegen die Metaphysik an, die zur Einleitung der ganzen grösseren Studie dient. Es wird vom Verfasser in diesem Einleitungsteil erwiesen, dass dieses Unternehmen des Positivismus sich auf falschen Voraussetzungen — zB. auf der falschen Interpretation der Wissenschaft und der Metaphysik — beruhte, und es deshalb vornherein zum Missglücken verurteilt war. Der Kampf des Positivismus gegen die Metaphysik verhüllte und bediente neben dem deklarierten und verkündeten Ziel, das heisst, die Wissenschaft von den metaphysischen Begriffen und Thesen, die unwissenschaftlich sind, und die Wissenschaft irreführen, zu klären, auch eine andere, latente Zielsetzung: namentlich die ontologischen Grundlagen der Wissenschaft zu liquidieren, ihre Wirklichkeit-widerspiegelnde Funktion zu bezweifeln, und die philosophisch-weltanschauungliche Bedeutung der wissenschaftlichen Resultate abzuleugnen.

Darauffolgend werden die Ansichten über die Metaphysik der Begründer des Positivismus, in erster Linie *A. Comte* und *H. Spencer* von dem Aufsatz eingehend analysiert. *Comte* zeigt die Metaphysik als ein der notwendigerweise auftretenden drei Stadien in der Entwicklung des Menschenverstandes und in der Geschichte der Zivilisation vor, die einen Übergang von dem ersten — theologischen oder fiktiven — zu dem dritten — wissenschaftlichen oder positiven — Stadium bildet. Eben deshalb ist diese Übergangscharakter die Grundeigenart der Metaphysik, einerseits hat sie nämlich keine selbstständigen Charakterzüge, sondern wird sie nur durch die Kombination von verschiedenem Ausmass der Wesenszüge der theologischen und wissenschaftlichen Denkungsart charakterisiert, andererseits besteht ihre einzige Aufgabe nur darin, die Theologie zu zerstören und damit den Übergang zum wissenschaftlichen Stadium zu befördern. Weil die Metaphysik sich mit der Erfüllung dieser Aufgabe nicht auflöst, wird sie nach *Comte* immer mehr das grösste Hindernis der Entfaltung der Wissenschaft, und ist deshalb die grundlegende Aufgabe der positivistischen Philosophie, die Metaphysik zu vernichten.

H. Spencer baut seine Metaphysik-Kritik auf den Agnostizismus: mit Bezug darauf, dass das Wesen unerkennbar ist, schliesst er die Metaphysik aus den Wissenskreisen aus, und er hält die ontologischen Stellungnahme allerlei Wesen betreffend unmöglich und zugleich unwissenschaftlich. Die theoretischen Hauptwaffen der Unterstützung des Agnostizismus, und damit der Beseitigung der Metaphysik sind aber der Funktionalismus, Phänomenalismus und Relativismus. Nach *Spencer* kann das menschliche Denken nur die Verhältnisse der Erscheinungen erkennen, und nur diese sind

wertvoll und nützlich hinsichtlich des menschlichen Seins. So ist die auf das Wesen beziehende Kenntnis, also die Metaphysik nicht nur unmöglich und unwissenschaftlich, sondern zugleich auch wertlos.

Für die Begründer des Positivismus ist aus methodischem Gesichtspunkt charakteristisch, dass sie auch selbst gegen die Metaphysik metaphysische Mittel, die Argumente der traditionellen Philosophie benützen, und daraus folgend, (aber nicht nur deshalb) sind sowohl die Ausgangsarten, die latenten Prämissen des Kampfes gegen die Metaphysik, als auch die gezogenen Folgerungen, die Konsequenzen für die Wissenschaft und Philosophie, hauptsächlich für die Ontologie im engen Sinne des Wortes vom metaphysischen Charakter.

András Kocsondi

CONTRIBUTIONS TO THE FIGHT OF POSITIVISM AGAINST METAPHYSICS I. CLASSIC POSITIVISM

This paper is meant to be the first part of a comprehensive study surveying the whole history of the fight of positivism against metaphysics. It begins with a general description of the positivist programme of the fight against metaphysics and thus can be a preface to the bigger study. In this preface, it is pointed out that this venture of positivism was based on false preconditions — eg. on an incorrect interpretation of science and metaphysics —, consequently it was doomed to failure from the beginning. The fight of positivism against metaphysics, besides its admitted and announced aim: the clearing of science from unscientific, metaphysic concepts and theses which mislead science, covered and served another, more hidden aim: namely the eliminating of the ontological basis of science, the denial of its reality-reflecting function and of the philosophical-ideological importance of scientific results.

Thereafter, the paper analyses in detail the views of the founders of positivism, mainly of *A. Comte* and *H. Spencer*, regarding metaphysics. *Comte* introduces metaphysics as one of the three phases necessarily occurring in the development of human intellect and in the course of the history of civilisation, which makes a transition from the first — theological or fictive — phase to the third — scientific or positive — one. This transitional nature is the very basic character of metaphysics since, on the one hand, it has no independent specific features, only the combination of this or that extent of the different peculiarities of theological and scientific thinking is characteristic of it; and, on the other hand, the only task is to destroy theology and thus promote the transition to the scientific phase. Since, performing this task, metaphysics does not cease, according to *Comte*, it becomes more and more the greatest impediment to the development of science, therefore the basic task of positive philosophy is the eradication of metaphysics.

In the case of *H. Spencer*, the criticism of metaphysics is built on agnosticism; referring to the unfathomability of the substance he excludes metaphysics from among the sphere of knowledge and regards all kind of ontological standpoint concerning the substance to be impossible, and at the same time unscientific. The main theoretical weapons for supporting agnosticism, and thus for eliminating metaphysics, are epistemological functionalism, phenomenalism and relativism. In *Spencer's* view, human thinking is able to know only the relations among phenomena and regarding human existence, only these are precious and useful. Consequently, knowledge concerning the substance, that is metaphysics, is not only impossible and unscientific, but worthless, as well.

From the methodological point of view, it is characteristic of the founders of positivism, that against metaphysics they themselves use metaphysic devices, the argumentation of traditional philosophy, consequently (though not only for this reason), both the starting precepts and concealed premises of the fight against metaphysics, and the conclusions they drew and the consequences regarding science, philosophy and mainly ontology, are of metaphysical character in the strictest sense of the word.

Андраш Кочонди

К ИСТОРИИ БОРЬБЫ ПОЗИТИВИЗМА С МЕТАФИЗИКОЙ I. КЛАССИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Данная статья является первой частью более крупной работы, обзорающей всю историю борьбы позитивизма против метафизики. Статья начинается с общей характеристики позитивистской программы борьбы с метафизикой — что служит введением к упомянутой крупной работе. В этой вступительной части автор показывает, что попытки позитивизма

основываются на ложных предпосылках, как например, на ошибочном истолковании науки и метафизики, и поэтому авансом обречены на провал. Объявленная цель позитивизма в борьбе с метафизикой — очистить науку от псевдонаучных метафизических понятий и положений; наряду с этим позитивизм служит и другой, скрытой цели, а именно — уничтожить онтологические основания науки, поставить под сомнение отражательную функцию, отрицать философско-мировоззренческое значение научных достижений.

Далее работа подробно анализирует связанные с метафизикой положения основателей позитивизма, в первую очередь, взгляды *О. Конта* и *Г. Спенсера*. *Конт* представляет метафизику как одну из трех стадий, выступающих в силу необходимости в развитии человеческого разума и в истории цивилизации. Это представляет собой переход от первой стадии — теологической или фиктивной — в третью, т. е. научную или позитивную стадию. Основная характеристика метафизики заключается как раз в ее переходном характере, ведь с одной стороны она не обладает своими собственными чертами, для нее характерна лишь та или иная комбинация различных особенностей теологического и научного мышления. С другой стороны, задача ее исключительно состоит в том, чтобы разгромить теологию и этим способствовать переходу к научной стадии. Поскольку после выполнения своей задачи метафизика не исчезает, то по мнению *Конта* она всё скорее превращается в наиглавнейшее препятствие к расцвету науки и поэтому основополагающая задача позитивистской философии — это уничтожение метафизики.

Г. Спенсер свою критику метафизики строит на агностицизме: ссылаясь на непознаваемость сущности, он исключает метафизику из круга знаний и считает невозможным и одновременно антинаучным всякое онтологическое положение о сущности. И главным теоретическим оружием подтверждения агностицизма и этим самым устранения метафизики являются гносеологический функционализм, феноменализм и релятивизм. По мнению *Спенсера*, человеческое мышление способно познать лишь отношения между явлениями, и с точки зрения человеческого существования только эти отношения ценны и полезны. Таким образом, знания, относящиеся к сущности, т. е. метафизические положения не только невозможны, но и одновременно не имеют ценности.

Сметодологической точки зрения для основателей позитивизма характерно то, что в борьбе против метафизики они же сами используют метафизические средства, систему аргументов традиционной философии, и уже из этого следует (правда, не только из этого), что как исходные положения, скрытые предпосылки, так и вытекающие отсюда выводы, последствия в отношении науки и философии, а главным образом онтологии в собственном смысле слова носят метафизический характер.

