

A lényegen innen és túl

A pozitívizmus-vita dilemmái

Ritka esemény a gondolkodás történetében, hogy két, nézőpontjukat és módszereiket tekintve gyökeresen eltérő tudományos csoport tagjai szembenézzenek egymással, és ne az elhallgatás, lesajnálás vagy ellehetetlenítés, hanem a racionális párbeszéd segítségével próbálják rendezni nézeteltéréseiket. A hatvanas években az NSZK-ban lezajlott úgynevezett „pozitívizmus-vita” pontosan erre volt példa: nem kevesebb történt itt, mint hogy hegelianus marxisták próbálták szót érteni az analitikus filozófiára támaszkodó, politikailag liberális tudományfilozófusokkal, és érveltek saját módszertani megközelítéseik mellett. Ez a vállalkozás eleve rendkívül ambiciózusnak mondható, nem is csoda, hogy kudarcba fulladt. De nemcsak kudarcba fulladt, hanem el is feledték: aligha több ma már, mint egy obskúrus szociológiatörténeti relikvia. Ha kudarc, relikvia is: friss szemmel megvizsgálva talán ma sem érdektelen.

Történet és nyitány

A pozitívizmus-vita¹ a Német Szociológiai Társaság 1961-es tübingeni közgyűlésén kezdődött Karl Popper tudományfilozófus előadásával. Az előadás koreferátora Theodor Adorno volt: kettejük nyilvános pengeváltásának kellett volna elindítania a marxista ihletettségű ’kritikai elmélészek’ és az angolszász, elsősorban amerikai módszerekre támaszkodó empirikus szociológusok – pontosabban metodológiai ideológusai – vitáját. A két székértábor közt végül valóban elindult egyfajta vita, mely több-kevesebb hévvel dúlt különféle folyóiratok hasábjain egészen a hatvanas évek végéig, amikor egy gyűjteményes kötetben megjelentették

1 Bár a szóban forgó cikksorozat „pozitívizmus-vita” [Positivismusstreit] néven híresült el, meglepő módon a pozitívizmushoz volt a legkevesebb köze. Popper tudományelmélete, melynek szociológiai alkalmazása mellett, illetve ellen az egyes szerzők állást foglaltak, és amelyet maga Popper „kritikai racionalizmusnak” nevezett, eredetileg épp a pozitívizmus leváltását célozta. Adorno és Habermas valamiért vonakodott átvenni ezt a terminológiát, és Popperre és követőire következetesen pozitivistaként hivatkozott (Adorno Wittgensteinnel és a bécsi körösökkel veszi egy kalap alá őket, minden magyarázat nélkül). A „pozitívista” mint címke egyfajta fetisizisztikus ténytiszteletet sugall, s ennyiben jól megfelelt Adornóék retorikai céljainak, akárcsak a ’popperianus’ szociológiáról alkotott képüknek. Módszertanilag azonban teljesen hibás és félrevezető ez az elnevezés (maga Popper is sérelmezi a vitakötetről írt recenziójában: l. Popper 1976b: 161), ezért a vita ismertetésekor a továbbiakban kerülni fogom.

a hozzászólásokat. A vita gerincét Jürgen Habermas, illetve Hans Albert igen terjedelmes, egymásra reagáló cikkei jelentik, ezért dolgozatomban főleg velük foglalkozom. A probléma kijelölése érdekében tekintsük először át a két nyitóelőadást.

Karl Popper provokatívnak szánt dolgozatában (Popper 1976a) a tudomány egységét hangsúlyozza. Nincs külön természet- és társadalomtudomány – mondja –, minden tudományág ugyanazt az ideált, ugyanazt a módszert követi. A tudás és nemtudás határán egyensúlyozva próbálunk meghatározott problémákra jól felépített és nagy magyarázó erejű modelleket alkalmazni. Ez lenne a feladata a szociológiának is. Popper két fő veszélyre hívja fel a figyelmet, mely a szociológia rendbetételét akadályozhatja: az egyik a 'behaviorista elhajlás', mely a szociológiai objektivitást az értelem nélküli leíró tevékenységgel teszi egyenlővé (Popper egy antropológust idéz elrettentő példaként, aki szerint egy tudományos konferencia nem más, mint idősödő férfiak interakciós rituáléja). A másik veszély a történelmi relativizmus, vagyis az a tétel, miszerint minden igazság az aktuális történelmi viszonyok terméke, tehát általános társadalmi törvényszerűségek eleve el sem képzelhetők. Popper úgy véli, a szociológiát el kell választani a pszichológiától is, és az intézményi keretben történő cselekvést leíró „szituációs logika” kidolgozásával kell önálló profilt adni neki. Ismételten hangsúlyozza (dolgozatának „főtételévé” is ezt teszi), hogy a tudomány objektivitása csakis és kizárólag a *kritikai hagyományból* fakad: a tudományos objektivitást a megvitatható, összevethető, a deduktív logikának megfelelő, empirikus tesztekkel próbára tett modellek racionális diszkussziója, szabad versenye teremti meg. Ez a termékeny véleményütköztetés az igazság értékmentes keresésének az alapja.

Adorno válasza a szerző megszokott stílusához (és a Popper távollétében írt későbbi hozzászólásaihoz) képest meglepően békés hangú (Adorno 1976a). Több ponton elismeri Popper igazát, mindenekelőtt a tudás és nemtudás feszültségével és a relativizmus hibáival kapcsolatban. A szelídség ellenére azonban menet közben minden lényeges ponton a feje tetejére állítja Popper kijelentéseit, mind a modellépítés, mind a kritikai diszkusszió, mind az értékmentesség terén. Adorno szerint a tudományos elméletek nem idomulhatnak az ellentmondás-mentességet követelő deduktív logikához, mert maga a társadalom ellentmondásos. Ha a tudomány megpróbálja elegáns matematikai formulákba passzizálni a társadalmi jelenségeket, meghamisítja őket. Az elméletnek fel kell ismernie és magába kell fogadnia az ellentmondásokat. Továbbmenve, az elméletek elfogadásának vagy elvetésének nem lehet az empirikus falszifikáció a kritériuma, mert a társadalommal kapcsolatos számos fogalom – „és végeredményben a legfontosabbak” – empirikusan tesztelhetetlenek.² Végezetül – Adorno

2 Hogy Adorno itt mire gondol, jól illusztrálható az életművéből vett gondolatokkal. Tekintsük Adorno központi témáját, a zenét. Adorno szerint az európai műzenében a modernitás hajnala óta a társadalom negatív tendenciáinak intenzív kritikája figyelhető meg. Úgy véli, hogy a klasszikus és kortárs komolyzene hallgatása ('megfelelő' hallgatása) a társadalmi állapotok visszásságra döbbené rá az egyént. A komolyzenét azonban kiszorítja az iparilag termelt kultúrzenne, a tánc- és slágerzene, amely kiöli az emberekből a gondolkodás igényét. Ha tehát valaki naiv empirikus szociológusként nekiáll feltérképezni a zenehallgatási szokásokat, csak annyit talál majd, hogy a népesség nagy része mondjuk slágereket hallgat, kisebb része dzsesszt, egy még kisebb része népszerű komolyzenét és egy elhanyagolható kisebbség modern zenét. Ebből – ha nincs 'kellő színvonalú' kultúrelméleti ismeretekkel felfegyverezve – azt az egyszerű következtetést vonhatja le, hogy ilyen az emberek ízlésstruktúrája; vannak széles körben kedvelt zenék és rétegzene. Tehát csak regisztrálni tudja a fennálló állapotot, és a mögötte – Adorno szerint – meghúzódó kulturális katasztrófát, a tudatok elnyomását és az 'igazság' elsikkadását nem veszi észre.

Mint Papp Zsolt bemutatja, hasonló logikával kezelhető Habermas disszertációja, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, amely egyébként épp a pozitívizmus-vita idején jelent meg. Habermas szerint a parlamentáris demokrácia előtörténetében kitapogatható egy norma, mégpedig – későbbi terminológiáját használva – a kommu-

szerint – a társadalomtudománynak nem szabad értékmentességre törekednie, mert az állítólagos értékmentesség egy eldologiasodott állapotot konzervál: a tudós, aki nem hajlandó értékvitákba bocsátkozni, a fennálló rendet és annak értékeit igenli. Ez a természettudományban talán elfogadható, de a szociológiában egyáltalán nem: a szociológia *társadalomkritika* kell, hogy legyen, nem pedig elméletek kritikája. Csak így maradhat hű egy „igaz társadalom eszméjéhez”.

Habermas és Albert ütésváltásai

Mivel Adorno válasza a világosan megfogalmazott ellenvetések ellenére került a nyílt polemizálást, a tulajdonképpeni vitaindítónak Jürgen Habermast tekinthetjük, aki a konferencia után nem sokkal egy hosszabb tanulmányban támadta meg Popper gondolatait (Habermas 1976a). Erre a cikkre a popperianus Hans Albert reagált meglehetősen vitriolos stílusban, ízekre cincálva Habermas gondolatait, aki erre egy újabb, még hosszabb munkával felelt. Albert ezt is végigelemzte, majd, mivel a dialógus ekkor már egyértelműen öniségtelenség, tisztázatlan vagy tisztázhatatlan alapkoncepciók makacs védelmezésévé laposodott, a vita gyakorlatilag véget ért. Utótörténete igen tanulságos (és tragikomikus: az „elő- és utószók háborújának” nevezhetnénk), de inkább a vállalkozás kudarcát magyarázza és tudományszociológiai tanulságait erősíti, nem pedig a tényleges tartalomhoz tesz hozzá.³ A továbbiakban ezért Habermas és Albert cikkeivel foglalkozom, és ezek alapján próbálom megfogalmazni a pozitívizmus-vita alapkérdéseit. Mivel Habermas és Albert kevésbé változtatott álláspontján a másik fél hatására, praktikusnak látszik írásaikat két külön csoportban (nem pedig párbeszédként) bemutatni.

Habermas mindkét cikkében (1976a, 1976b) határozottan szembeállít az empirikus szociológiával egy másik, annál teljesebb és igazabb módszert. Az első cikkében ezt dialektikának nevezi, a másodikban a tudomány önreflexiójának, de a kettő lényegében (úgy tűnik) ugyanaz. Mindkettő arra az alapproblémára kínál megoldást, hogy a szociológia – Habermas szerint – nem lehet értékmentes. Az empirikus szociológia gyakorlatában *eleve* kódolva vannak bizonyos értékek, és ha ezeket a társadalomkutató nem ismeri fél, hanem az objektivitás maszkját felöltve elzárkózik a megvitatásuktól, akkor magatartásával valójában értékeket konzervál, és a fennálló (rossz) társadalom újratermelésében vesz részt.

Ezt az állítást Habermas egy tudománytörténeti megfontolással és a „megismerési érdek” fogalmának a bevezetésével magyarázza. Mint mondja, a természettudomány célja kezdettől

nikatív cselekvés, a konszenzusereső közös okoskodás normája. Ez a norma egy szabad társadalom alapfeltétele lenne – sugallja Habermas – azonban a hatalom elbürokratizálódásával még a parlamentből is kivessz, széles néptömegekhez pedig soha nem is jutott el. Aki tehát ma (hangozhatna az empirikus módszerek elleni érvelés) csupán a tömegmédiá, tömegdemokrácia számszerű és tényszerű jellemzőit vizsgálja, soha nem fogja észrevenni, hogy ezek az óriásmechanizmusok milyen alapvető normákat pusztítottak ki a társadalmi nyilvánosságból.

A Papp Zsolt által a pozitívizmus-vitához hozzáfűzött cikkben Adorno saját előítélet-kutatását mutatja be ugyanilyen szellemben (Adorno 1976b).

³ Adorno békülékeny hangú, széljegyzetként előadott koreferátuma után a vita anyagát összegyűjtő kötethez két hatalmas méretű előszót írt, melyekben vadul nekiment a Popper-féle 'pozitivistáknak'. (A magyar kiadásban ez összesen 115 oldalt tesz ki, maga a vita pedig 225-öt – a német változatban kicsit jobb az arányok, mert szerepel két rövidebb cikk, melyek a Papp Zsolt-féle változathoz kimaradtak.) Az elindított lavináról az 1. függelék mesél bővebben.

fogva a természet uralása volt: ki akarta ismerni a világ élőlényeit és jelenségeit, hogy viselkedésük kiszámítható és manipulálható legyen. Habermas szerint a Popper által propagált empirikus szociológia ugyanezt a gondolkodásmódot, ezt a „technikai megismerési érdeket” emelné át a társadalomkutatásba. A popperi társadalomelmélet ugyanúgy az emberek viselkedésének 'örök' törvényeit próbálná tesztelni és kodifikálni, mint a fizika 'a természet törvényeit', s ezáltal 1) nem szolgálhatna más célt, mint a fennálló társadalom manipulálását, továbbá 2) elfeledkezne arról, hogy a tudomány nemcsak megismerheti a fennállót, hanem esetleg a jobbításán is fáradozhat.

E tudományelméleti eszmefuttatás mellékágaként Habermas megpróbálja megmutatni, hogy Popper egész falszifikációs elmélete igazából rejtetten konzervál bizonyos normákat, és ezt a 'normált' tudományt titulálja aztán objektívnek. Ez egy igen bonyolult gondolatmenet, amelyen a későbbiekben Habermas és Albert rengeteget vitatkozik. Lényege, hogy mivel Popper szerint a tudományos tényeket a tudósok közössége 'állapítja meg',⁴ ha a diszkusszióból kizárunk bizonyos kérdéseket (például hogy kinek kutatunk és milyen célból), mert azok úgymond 'tudományon kívüliek', akkor egyes tényeket 'elfelejthetünk' megállapítani, és hallgatólagosan megőrizhetünk egyes normákat. Habermas szerint pontosan ez történik az empirikus szociológiában, ahol a természeturalásra szolgáló módszereket és megközelítéseket kritika nélkül átvéve a társadalom feletti uralomhoz adnak eszközöket. Habermas szerint a szociológiának fel kéne ismernie, hogy egész mások a kívánatos céljai, mint a természettudományoknak: rá kellene döbbsennie, hogy maga is része a totalitásnak, az emberi világ élő szövetének, s a társadalom tudományaként a társadalom *kritikai öntudata* kellene, hogy legyen. A szociológiának a meglevő állapotok leírása helyett *emancipatív* tudást kellene nyújtania.

4 Popper elméletében a falszifikáció úgynevezett „alapállítások” [Basissätze, basic statements] alapján történik: ezek azok a jelenségek, melyek alapján elfogadhatunk vagy elvethetünk egy modellt. Az alapállítások lényegében a tudományos tényeket jelentik, de Popper, hogy elkerülje a 'tény' definiálásának filozófiai buktatóit, nem használja ezt a szót. Az alapállításokat – melyeknek *A tudományos kutatás logikája* külön fejezetet szentel (Popper 1997: 127–148) – tipikusan megfigyeléseként, méréseként kell elképzelni. Arról, hogy ezeket hogyan kell előállítani, Popper meglehetősen keveset mond: csak annyit köt ki, hogy a tudósközösségnek egyet kell értenie a felhasznált módszerekben. Ha nem így lenne, mondja, lehetetlenné válna a tudomány, „új Babel korszaka köszöntene be” (i.m. 148). Ennyiben tehát Poppertől valóban a tudósok 'állapítják meg' a tényeket, de látni kell, hogy az általa modellnek tekintett fizika esetében ez nem a tények 'kitalálását' jelenti, hanem mérőeszközök általános elfogadását. Mivel a mérőeszközök részben mégiscsak függetlenek használóiktól, és használatukat (elvileg) bárki megtanulhatja, a természettudományos terepen a popperi elmélet első pillantásra valóban megőriz egyfajta objektivitást.

Habermas ellenvetéseit az teszi lehetővé, hogy a szociológiában nemcsak a megismételt kísérletek hiányoznak, hanem a hatékony és széles körben elfogadott mérőműszerek is: a számszerű mérések sokszor pontatlanok, mágazárzóértékük kevés, és olyan bonyolult folyamatok generálják őket, amelyek elméletileg átláthatatlanok. A finomabb méréseket (például mélyinterjúk) vagy lehetetlen, vagy nagyon drága és bonyolult nagy méretben kivitelezni. Minden mérést terhel továbbá, főként anyagi okokból, a megismételhetlenség problémája. A társadalom olyan komplex rendszer, ami nagyon gyorsan változik (ellentétben például a csillagokkal), ezért a természettudományban ismeretlen mérési nehézségek elé állítja a tudóst. Ez az oka, hogy a szociológiában a mérőműszer sokszor a kutató agya: a kutató önállóan próbál észrevenni bizonyos 'trendeket' vagy 'kulturális mozgásokat', ami bizonyos értelemben zátonyra futtatja a popperi érvelést, mert a szubjektív vélemény irányába tolja el, azaz falszifikálhatatlanná teszi a kijelentéseket. Egy tudós kijelentéseit ekkor csak a tudós elváratai fogadják el, illetve csak ők tudják vitatni oly módon, hogy azt a szerző érvényes kritikának fogadja el. Ez különálló, saját 'megismerési kódexszel' rendelkező csoportok kialakulásához vezet a szociológián belül, olyasféleképpen, mintha a kvantumfizikusok több része szakadnának aszerint, hogy ki melyik fajta részecskegyorsító kísérleteit fogadja el hitelesnek, illetve tartja hazugságnak.

Az általánosan elfogadott mérési módszerek hiánya miatt a szociológiában hiányoznak azok az alapállítások, melyeket az egész tudósközösség az elméletek próbakövének tekintene. Így a szektásság különféle válfajai alakulhatnak ki, ami megnyitja az utat az olyan tudományozásokra, amelyek Habermas is bevet.

Albert válaszcikkeiben azt állítja, hogy **1)** Habermas félreérti Poppert, **2)** a megismerési érdekekről szóló elmélet hamis és félrevezető, és **3)** az alternatív módszerrel kapcsolatos javaslatok tudományos szempontból semmitmondóak, amúgy pedig politikai szándékokat lepleznek. Tekintsük sorjában.

Ad 1) Albert felhívja rá a figyelmet, hogy a Popper-féle bázisprobléma (az alapállítások kérdése) nem oldható meg a társadalmi környezetre való hivatkozással. Ezek a hivatkozások ugyanis már önmagukban alapállítások; olyan állítólagos tények, olyan 'objektív' támasztékaik a megismerésnek, melyekre pont a Popper által diszkreditált pozitivisták szerettek hivatkozni. Albert úgy véli, hogy az alapállítások Popper-féle kezelése egyáltalán nem őrzi meg normákat, csupán rögzít egy normát: a tudományos objektivitás keresésének a szabályait. Habermas írásaiban – Albert szerint – megválaszolatlan marad, hogy ennek a normának a feloldásakor hogyan maradna lehetséges a tudományos objektivitás.

Ad 2) A popperianus szociológiát – mondja Albert – semmiféle látens „megismerési érdekek” nem mozgatják, egy ilyen kijelentés több szinten is hamis: szubjektív, filozófiai és tényszerű szinten egyaránt. *a)* Szubjektív szinten azért, mert feltételezi, hogy a tudósokat valami konkrét mögöttes cél mozgatja a kutatás során, vagyis a kutatásnak politikai dimenziói vannak. Albert szerint ez nem igaz, mert a tudományos intézmények kellően nyitottak ahhoz, hogy az egységűséget kiküszöböljék, továbbá képesek felszabadítani a tudósokat a közvetlen társadalmi gyakorlat pusztá kiszolgálása alól. *b)* Filozófiai szempontból azért problémás egy ilyen állítás, mert vagy önellentmondó, vagy naivan objektivista. Ha ugyanis az empirikus szociológia valóban képes manipulálni az embereket, akkor valamilyen szempontból mégiscsak jól írja le a valóságot. Ha Habermas úgy gondolja, hogy az embereknek vannak bizonyos egyértelmű, objektív jellemzői, melyek feltárásával irányítani lehet őket, akkor (Albert szerint) a Popper által rég megcáfolt naiv realizmus hibájába esik. A gyakorlati beválás lehet egy jó elmélet *eredménye*, de biztosan nem a *célja*, és ha célként és kritériumként tekintünk rá, tudományfilozófiai szempontból 'pre-popperianus' állapotokba jutunk vissza. *c)* Albert végezetül hangsúlyozza, hogy egy empirikus-popperianus szociológia igenis képes emancipatív tudást nyújtani, és Habermas csak azért állíthatja az ellenkezőjét, mert a „megismerési érdekek” bevezetésével eleve feltételezi ennek ellenkezőjét. Albert hozzáteszi: a hegelianizmus éppúgy (ha nem inkább) alkalmas ideológiák támogatására: a „totalitás” vagy a „dialektika” emlegetése önmagában semmiféle erkölcsi tartásra nem garancia.

Ad 3) Albert szerint Habermas sosem mutat fel egyetlen konkrét módszert sem, mely a Popper-féle (manipulatív és torz) tudományt leválthatná. Az olyan misztikus hívozsavak, mint „dialektika”, „totalitás”, vagy az első cikkben „az életvilág természetes hermeneutikája” csupán azt az igényt leplezik, hogy Habermas saját preconcepcióit, mindenekelőtt pedig saját politikai értékeit tudományosnak és objektívnak állíthassa be.

Összefoglalva tehát Albert úgy véli, hogy Habermas egyáltalán nem cáfolta meg Popper tanait, és nem sikerült olyan alternatív társadalomelméleti konstrukciót adnia, amely a nyitólöadásban felvázolt koncepció versenytársa lehetne. Állítólagos új módszerei valójában politikai értékítéletek leplezésére valók, tudományelméletében pedig avított objektivizmus kísért.

A Habermas/Albert-polémia során még sok egyéből szó esett, és az általam említett problémákat is gazdagabban, több szempontból (esetenként kibogozhatatlanabban) taglalták a felek. Ennek részletes ismertetésétől azonban eltekintek, mert a vita lényegét nem érinti. Az alapkérdések, úgy vélem, az eddigiekből is kiolvashatók.

Mint az egész vitára, Habermas és Albert eszmecserejére is jellemző, hogy olyan érzést keltenek az olvasóban, mintha a két fél két külön bolygóról érkezett volna – ami bizonyos értelemben igaz is.⁵ A szerzők kölcsönösen félreértik egymást (néha szándékosan is), és dialógusukat eleve megnehezíti, hogy valóban idegenként mozognak egymás filozófiai territóriumán: Albert a hegelianus világban, Habermas a formállogikából táplálkozó tudományelméletben. A vitát tehát egyszerre terheli egy fordítási probléma és a fordítással kapcsolatos *kellatlenség*: meglehetősen reménytelen kiindulópont. További gond, hogy a metodológiai nézeteltérés mögött politikai szembenállás is lappangott: Adorno a kor reprezentatív neomarxista gondolkodója volt, Habermas is erősen baloldali korszakát élte ekkor, Popperről pedig köztudomású a tudományfilozófiájával szorosan összefüggő antimarxizmusa és politikai liberalizmusa. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy a pozitívizmus-vita olyan felek közt zajlott, akik nemcsak, hogy elméletileg álltak szemben és nem értették egymás nyelvét, de ha értették is volna, politikai nézeteik eleve azt sugallták nekik, hogy a vitapartnerrel nem szabad egyetérteni. Ilyen körülmények között nem meglepő, ha egy diszkusszió gúnyolódásba, kölcsönös kioktatásba, továbbá az elő- és utószavak csatájába fullad, mint az a jelen esetben történt. Azt is sejteni lehet, hogy e többszörösen terhelt anyagból igen nehéz előásni azt, ami tudományos szempontból releváns. Az olvasótól ezért azt kérem, az alábbiakat ennek tudatában ítélje meg.

Az ellentét

A cikkösszefoglalásokból a vita alapdilemmáit szeretném kiolvasni: a fő kérdéseket és a lehetséges válaszok igazságfeltételeit. Ez nem könnyű. Annyi biztosnak tűnik, hogy Habermas elsősorban a szociológia társadalmi felelősségéről beszél, Albert pedig metodológiai-ismertelméleti kérdésekről. Habermas azt fejtegeti, miről kellene beszélnie a szociológiának, Albert azt hangsúlyozza, mi teszi lehetővé, hogy megszólaljon. De ennél a felületes megállapításnál tovább kell lépünk. Az alapkérdések konstrukciójához további egyszerűsítésre van szükség.

a) Habermas problémája

Habermas legfontosabb állításait így foglalhatjuk össze:

1. A szociológia képes megváltoztatni a társadalmat
2. Az empirikus (popperianus) módszertan blokkolja ezeket a képességeket.

Az első állítás nélkül az egész habermasi gondolatmenet tétnélkülivé válik: ha a szociológia nem tud társadalmi változásokat előidézni, akkor semmi értelme „megismerési érdekeket” keresni mögötte; módszertana ekkor egy elzárt tudóscsoport belügye marad. Mivel Habermas mind az empirikus szociológiának, mind az általa propagált ’új módszernek’ nagyon is konkrét funkciót és hatást tulajdonít – az empirikus szociológiával szerinte manipulálni

⁵ Adorno és Popper esetében a nézeteltérés tragikomikus mélységekig hatol: Popper elkezdí átírni Adorno egyik bekezdését „normális” nyelvre, és a totalitásról értekező impozáns körmondatokból egyetlen közhelyes tautológiát párol ki. Lásd a 2. függelékét.

lehet az embereket, míg az új módszer felszabadítaná őket –, a fenti állítást az érvelés alapjaként kell elfogadnunk.

A második állítást azért kell elfogadnunk, mert ennek hiányában nem volna vita. Szükséges, hogy a popperi módszertan valamilyen módon gátolja, fékezze az 'új' szociológia feltételezett vilájobbító képességeit. Mivel Habermas mindkét cikke az empirikus módszertan elleni sorozatos kirohanásokból áll, a második tételt is alapelemnek kell tekintenünk.

Nem árt észrevenni, hogy e két állítás közül az első a lényegesebb. Ha ugyanis az első nem áll fenn, akkor lehet ugyan vitatkozni a szociológia helyes módszeréről, de a vita éppúgy tét nélküli, mint a szociológia általában. Ahhoz, hogy a Habermas által feszegetett kérdések relevánsak legyenek, előbb hinnünk kell (és lehetőleg be is kell látnunk), hogy a szociológiának valódi befolyása van a társadalomra.

Végezetül gondoljuk át, hogyan vezeti fel és indokolja Habermas a fenti állításokat. Az első állításra indoklást nemigen találunk: úgy tűnik, a szerző ezt magától értetődőként kezeli. Az igazolás bármiféle kényszere nélkül jelenti be, hogy az empirikus szociológia manipulálni akarja (és tudja) az embereket, míg egy újfajta (reflexív, dialektikus vagy hermeneutikus) módszer emancipálni akarná (és tudná) őket. Tekintettel arra, hogy ezeken a kijelentéseken áll vagy bukik az egész habermasi gondolatmenet, és tekintettel arra, hogy ezek a kijelentések mégis milyen kevésbé problematizált, axiómaszerű formában, mintegy evidenciaként elszórva jelennek meg Habermas cikkeiben, tisztázatlanságukban talán a vita egyik legfontosabb elemét ismerhetjük fel. A kérdésre később visszatérünk.

Tekintsük a kettes számú állítást. A habermasi érvelés szerint vannak bizonyos fajta – „tudományelöttes” vagy ’empíria mögötti’ vagy a ’társadalmi totalitásból fakadó’ – törvények, jelenségek, melyeket a popperianus szociológia nem képes felfedezni. A legfontosabb ilyen törvényszerűség a tudósok társadalmi befolyásoltsága: ez a befolyásoltság okozza, hogy a szociológiában a technikai megismerési érdekek működnek, és a tudósok leíró tudást termelnek emancipatív tudás helyett. A befolyásoltságot a totalításra való kitekintéssel, tudományos önreflexióval lehetne felismerni. Habermas szerint a Popper-féle értékmentességi elv megakadályozza az önreflexiót, mert a társadalmi befolyásoltságot tudományon kívüli kérdésnek nyilvánítja. A popperianus módszer tehát gátolja a szociológia ’kritikai öntudatra ébredését’, így valóban a jobb tudományosság kerékkötője. Az állítást ezzel igazoltuk. (Bár az igazoláshoz használt előfeltételeket nem.)

b) Albert problémája

Albert fő gondja – meglátásom szerint – az, hogy az Adorno, illetve Habermas által előadott módszertani újításokat nem látja beilleszthetőnek a popperi keretbe úgy, hogy annak ’jó tulajdonságai’ megmaradjanak. Cikkeiben, melyek kevés összefüggő érvelést és annál több kioktatást tartalmaznak, egyfolytában a Popper-féle rendszerből ’kimutató’ ötletek kavalkádjá ellen küzd, legyen az az Adorno-féle ’empíria túli lényeg’ és „totalitás”, vagy Habermasnál a tudomány társadalmi beágyazottsága, a „tudományelöttes tudások” és az értékeknek a kutatásba való beemelése. Albert úgy véli, ezek egytől egyig felszámolnák a Popper által a pozitívizmus tarthatatlanságának felismerése után nehéz munkával újradefiniált tudományos objektivitást. Érdemes sorra venni a fent említett ’kritikai bővítések’ lehetséges alberty kritikaiát:⁶

6 Ezek nem Albert cikkeinek kivonatai, hanem az azok szellemében konstruált ellenvetések.

- A 'jelenségeken túli lényeket' alberti nézőpontból lehetetlen megkülönböztetni az előítéletektől és véleményektől. Ezek a 'lények' csak az őket látók számára léteznek, és a vallási eszmékhez hasonló meggyőző erővel bírnak, de a vallási eszmékhez hasonlóan szubjektívek. A történelem „objektív mozgástörvényeit” nem lehet mérésekkel tesztelni, mint ahogy Isten létét sem. Amennyiben valaki jóslásra akar ilyen törvényeket felhasználni, szíve joga, és ez esetben vitatkozni is lehet a törvények helyes vagy helytelen voltáról. Adornóék azonban a vita során egyetlen olyan ellenőrzési módszert sem mutatnak fel (egy 'jobb társadalom' ígéletén túl), mellyel az általuk posztulált 'mélyebb összefüggések' tesztelhetőek lennének.
- A tudomány társadalmi beágyazottsága maga is egy tudományos állítás, ezért nem használható a tudomány megalapozására. Egy ilyen állítást tesztelni kell, nem deklarálni. Ha abból indulok ki, hogy a szociológia a kapitalizmus elidegenedett körülményei között vesz részt a társadalmi tudat újratermelésében, akkor ismeretelméleti szempontból ugyanazt teszem, mint a húszas évek logikai pozitivistái, mikor a 'nyilvánvaló tényekre' hivatkozva kidobták az ablakon az egész filozófiát, mint értelmetlen állítások tömkelegét. Popper elmélete épp arról szól, hogy nincsenek a világnak nyilvánvaló tényei, melyekből elég összebarkácsolni az elméleteket: a tudósközösség feladata a 'nyilvánvaló tények' észlelése helyett az, hogy megegyezzen egy problémában és egy ellenőrzési módszerben (például 'megmérjük egy órával, hogy mennyi idő alatt esik le ez a labda, és megpróbáljuk kitalálni, miért így történik'), majd olyan modelleket gyártsanak, amelyek nem mondanak ellent a megfigyeléseknek (alapállításoknak).
- Az értékek beemelése ugyanúgy a szubjektív véleménynyilvánítás felé viszi el a tudományos diskussziót, mint a 'lényegfigyelés'. A „tudományelöttes tudások” felhasználása Albert szerint értelmezhetetlen javaslat.

Albert mondanivalójának lényege tehát – az én olvasatomban – az, hogy a popperi falszifikációs elméletet nem lehet meghaladni olyan módon, ahogy a frankfurtiak próbálják, nevezetesen megfigyeléseken túli lények, illetve a kutatás társadalmi környezetének posztulálásával. A popperi elmélet lényege egy közös probléma és egy közös ellenőrzési mód, majd az ezekre épülő elméletek versengése a 'kritikai ítélőszék' előtt. A frankfurtiak nem mutatnak fel olyan ellenőrzési módszert (márpedig vitapartnerként ez lenne a feladatuk), amely állításait az ellenkező oldal számára tesztelhetővé tenné.

c) A problémák viszonya

A fő állítások rekonstruálása után megpróbáljuk fedésbe hozni a két problémakört. Gyors összevetéssel megállapítható, hogy Albert főtétele és ellenvetései *kizárólag* a Habermas-féle 2. állításra vonatkoznak. Az 1. állítás a vitában teljességgel érintetlen marad. Habermas felhasználja, de nem bizonyítja, Albert pedig hallgat róla: csak annyit mond, hogy a szociológia éppenséggel produkálhat a gyakorlatban felhasználható eredményeket, de tudományfilozófiai szempontból ez mellékes. Nem az eredmény számít, hanem a módszer. A felek tehát nem vitatták meg, hogy a szociológia társadalmi hatóerő-e, arról vitatkoztak csak, hogy mitől lesz tudomány: alkalmas-e rá a Popper-féle séma, vagy valami más, annál jobb és igazabb módszert kell meghonosítani.

De ennél is tovább mehetünk. Albert ellenvetései ugyanis még csak nem is *cáfolják* a 2. állítást, pusztán annak Habermas-féle kezelése ellen hoznak fel érveket: a vitának újabb alapvető, ám rejtve maradó eleme ez. Az, hogy a társadalomtudósokat bizonyos berögződött

meggyőződések vezethetik a kutatás során, melyek hatására egyes kérdésekkel nem, vagy nem megfelelő módon foglalkoznak – nos, ez *nem* a hegeli dialektika használatának vagy a lényeglátás képességének a kérdése. Ez egy olyan tudományos állítás, melyet popperi szellemenben is kiválóan vizsgálni lehet. Képzeljük el például, hogy a történelem furcsa fordulata folytán az 1800-as években szociológia tanszéket alapítanak az USA egyik déli államában. Mivel a rabszolgatartás ekkoriban bevett gyakorlat, előfordulhat, hogy az egész tanszék olyan professzorokból áll, akik magától értetődőnek tartják, hogy a feketék buták és alantasak, és rabszolgaként való alkalmazásuk igencsak ildomos. Tanulmányaikban ekként is kezelik őket, mondjuk 'élőállat'-ként vezetik be őket a statisztikákba, és részletesebb tanulmányozásukat a biológusokra hagyják. Ha pedig valaki tiltakozik ez ellen, popperi szellemenben csak annyit mondanak: nekünk nem feladatunk az olyan értékproblémák feszegetése, hogy ki ember és ki nem, ez kívül esik a tudományon, nem ránk tartozik, tessék minket békén hagyni az efféle ködös filozófiai dolgokkal. Ma azt mondanánk, hogy ezek az emberek előítéletesek, és előítéletességüket kiválóan demonstrálhatnánk empirikus módszerekkel. Sőt, azt is mondhatnánk, hogy előítéletességüket saját tudományos eszközeikkel ők maguk is beláthatnák, amennyiben elkezdenének emberekként nézni a rabszolgákra, és ennek megfelelően vizsgálnák őket: például megkérdeznék, hogy érzik magukat, vagy megvizsgálnák, hogy a rabszolgatartó viszonyokból kikerült feketék valóban képtelenek-e úgymond 'normális' emberként funkcionálni.

Az a felvetés tehát, hogy a tudósokat bizonyos normák vezetik a kutatásban, és e normákat a popperianus metodológia érintetlenül hagyja, egyáltalán nem abszurd. Popper a fenti példára talán azt mondaná, hogy a rabszolgatartás az emberi szabadság nyilvánvaló megsértése, tehát egy szabad társadalomban egy ilyen eset elő sem fordulhat, másrészt ha előfordulna is, amennyiben legalább a *tudomány* szabad (ami pedig a Popper-féle tudományosság előfeltétele), előbb-utóbb csak felbukkan egy olyan kutató, aki elvégzi a szóban forgó 'eretnek' vizsgálatokat, és saját eszközeikkel bizonyítja bigott kollégáinak, hogy mekkorát tévedtek.

A képzelt ellenvetésre azt felelhetjük: valóban rendelkezésünkre állnak azok az érték-alapok, melyek segítségével a rabszolgatartást embertelennek és elítélendőnek mondhatjuk. De ez nem jelenti, hogy minden lehetséges jövőbeli értékelési alap a birtokunkban van; vak önhittség lenne azt állítani, hogy mai értékrendünk tökéletes és minden eljövendő kor számára mintaszerű; hogy mi már az összes lehetséges elnyomás forrását és típusát felfedtük. Nem zárhatjuk ki, hogy ma is létezhetnek olyasfajta elnyomás viszonyok, melyeket az emberek (és tudósok) többsége nem vesz észre, netán természetesnek vagy szükségszerűnek tart, de amelyre száz év múlva barbársággként fogunk tekinteni.⁷

Ami az ellenvetés második felét illeti: a tudomány nyitottsága, a tudományos szabadverseny valóban elvezethet a bevéssődött hibás nézetek korrekciójához. A popperi elmélet mint módszertani alapzat, *amennyiben* kiegészül a tudományos vizsgálódás szabadságával és az új eredmények lelkiismeretes feldolgozásával, valóban nem zárja ki, hogy a társadalomtudósok felülvizsgálják esetleges előítéleteiket.⁸ Ámde (és ez a legérzékenyebb pont) nem is *garantálja*. Mi lesz, ha a tudósközösséget semmi sem motiválja alternatívák keresésére? Ki viszi akkor végbe a normák forradalmát? Kinek a feladata rátalálni az 'új' szempontokra, ötletekre, melyek a szemléletváltást inspirálhatnák?

7 Ez a probléma Adornóéknál úgy jelenik meg, hogy a tökéletes rendszer (szerintük) jól definiálható normatív szempontok szerint embertelen és káros, ám ez az embertelenség a természetesség látszatát ölti magára, például az szegénység a piacilag hasznosíthatatlan állampolgárok megérdemelt sorsának tűnik.

8 Az 'előítélet' szót itt a 'készen kapott ítélet', 'berögzött vélekedés', 'reflektálatlan norma' értelmében használom.

Ezen a ponton lép be a Habermas által oly sokat emlegetett önreflexió és a normák megvitatása. Ha ugyanis nem zárhatjuk ki a megrögzött előítéletek lehetőségét, és nem lehetünk biztosak benne, hogy az előítéleteket a tudományos üzem működése automatikusan korrigálja, akkor időről időre talán magunkba kell néznünk, el kell gondolkodnunk, hogy milyen alapokról kiindulva, kinek és milyen célból gyártunk elméleteket embertársainkról: ez biztosíthatja a társadalomtudós számára a tiszta lelkiismeretet. Azt hiszem, a Habermas-féle gondolatmeneteknek olyan megszelídített, hegel- és marxtalánított változata ez, amit még egy popperiánus is elfogadhat, vagy legalábbis megfontolhatja ahelyett, hogy vita címén folyamatosan kigúnyolná, tévesnek nyilvánítaná vagy értelmetlennek titulálná.

A vita elmaradása azért is különösen fájdalmas, mert nagyon érdekes elméleti probléma rejlik itt. A rasszista szociológusokkal kapcsolatos példa egy kétértelműsége játszik rá. A példában szereplő szociológusok ugyanis vagy azért nem vizsgálják felül a normáikat, mert 1) eleve nem is foglalkoznak a feketékkel, vagy azért, mert 2) popperi tesztek alapján elhiszik, hogy a feketék alacsonyabb rendűek. Az 1. esetben pusztán arról van szó, hogy a popperi metodológia nem képes önmaga generálni a releváns tudományos problémákat. Ennek semmi jelentősége a popperi modell érvényessége szempontjából, hiszen soha senki sem állította (legkevésbé Popper), hogy *A tudományos kutatás logikája* a tudományos inspiráció, a tudományos kreativitás elmélete is lenne. Ha tehát Adornóék erről az oldalról akarták tűz alá venni a kritikai racionalizmust, tévedtek.

Ismeretelméleti értelemben csak a 2. esetben mondhatjuk, hogy a popperi metodológia blokkolja a társadalom előrehaladását. Ez az eset viszont azt feltételezi, hogy ha akarjuk, empirikus módszerekkel éppenséggel kimutathatjuk, hogy a feketék alacsonyabb rendűek (lásd IQ-tesztek). Ha ez igaz, akkor a popperi módszernek nem azért kell határt szabnunk, mert tudományos elvként hibás, hanem mert tudományos jellege ütközik az emberi normativitással: bizonyos dolgokat nem szabad kimérni, kiszámolni, megtervezni. Ha elhiszük, hogy ez igaz, akkor azt is el kell hinnünk, hogy a tudomány, saját logikus végpontjáig hajtva, összeütközésbe kerül a humanitással. Pont ez a korai frankfurti elmélet alampívének, *A felvilágosodás dialektikájának* a fő tétele. Jó okunk van azonban azt feltételezni, hogy ez a tétel hibás. Ha pedig hibásnak gondoljuk, akkor a pozitívizmus-vita valójában nem a rejtett normákról, hanem a természettudomány totaliter tendenciáival kapcsolatos félelmekről szól. Hogy megértsük, honnan keletkezhet ez a félreértés, röviden tekintsük át az IQ-tesztek problémáját.

Az IQ és a rassz összefüggéseivel kapcsolatos tipikus humanértelmiségi reakció a szent borzadás. Noha évtizedek óta tudjuk, hogy bizonyos mérések egyértelműen kimutatják a fehérek és feketék közti IQ-különbséget, ezeket a méréseket soha nem vettük komolyan: normatív alapon utasítottunk el egy popperiánus alapon megkonstruált tesztet. Ha ezt helyesen tettük, máris előttünk a példa, hogy miért kell időnként – habermasi szellemben – reflexíven és felelősségteljesen felülvizsgálni a tudományos üzem működését. Ha a szabadjára engedett természettudomány (mint ideológiai apparátus) bármire képes, jó okunk van rá, hogy ne engedjük többé például a rasszok közelébe.

Az ehhez hasonló gondolatok mélyén azonban a természettudománnyal kapcsolatos súlyos tévedéseket fedezhetünk fel: mintha a természettudománynak hatalmában állna, hogy kimérjen *bármit* az emberekkel kapcsolatban. De ez nem így van. A fajelmélet nem azért nem tudományos, mert nem engedjük, hogy publikáljanak róla, hanem azért, mert *nem igaz*. Nagy szerencsénk van, hogy nem igaz, különben igen rossz világban élnénk. De szerencsénk van, és hamis. Erre elég világos eredmények mutatnak, melyek a korreláció és mintavétel nyelvén fal-

szifikálják azt az állítást, hogy az IQ-t a borszín határozná meg (lásd Nisbett 2007). Ezek a tesztek azt is világossá teszik, hogy miért tűnik úgy a rosszul megkonstruált vizsgálatokból, mintha a borszín magyarázó faktor lenne. Ugyanezek a tesztek mellesleg minden különösebb hűhó nélkül igazolják, hogy az intelligencia társadalmi eredetű: a szociológia által rég várt alaptétel ez. Az a fajta ellentét tehát, melyet a kritikai elmélet és az 'empirikus' tudomány között feltételezni szoktak, nem létezik. A *felvilágosodás dialektikája* féloldalasan meséli el a tudomány történetét: a természettudomány és a technika előrehaladása legalább annyira a szeretetről és a társadalmi szolidaritásról szól, mint az uralomról. Ennek belátáshoz elég meggondolni, hogy a természettudomány mélyén megbúvó egyik legősibb „megismerési érdek” a gyógyítás. A gyógyítás érdekét a cél-eszköz gondolkodás közvetíti, de nagy hiba lenne emiatt a gyógyítást a cél-eszköz gondolkodással *azonosítani*. A Popper által propagált módszer tehát még az önreflexív, hermeneutikus gondolkodásmód alapján sem feltétlenül ütközik a humanitás elvével, hanem (a maga formális módján) épp annak letéteményese próbál lenni. Hogy ezt sikeresen oldja-e meg, az egy igen nehéz filozófiai kérdés, de semmiképp sem eldöntött, és főleg nem vizsgálhatatlan kérdés, akár popperianus, akár frankfurti szótárral gyűrközünk neki a válaszadásnak.

Összefoglalás

Ha elfogadjuk a fenti redukciós és rekonstrukciós kísérletet, a következőket állapíthatjuk meg a vitáról mint tudományos (nem pedig tudománypolitikai) vállalkozásról:

- 1) A vita alapját egy implicit és egy explicit tétel képezi (lásd 6. oldal, 1. és 2. állítás).
- 2) Az implicit tételel nem folyt eszmecsere. A tétel mind egy hegelianus marxista, mind egy popperianus számára értelmes és védhető. Habermas oldala láthatólag el is fogadta, Alberték vagy elfogadták, vagy nem. Ha nem fogadták el, akkor a tétel támadása sokkal hatékonyabb érvelési stratégia lett volna számukra, mint amit követtek. Ha elfogadták, hibát követtek el, mert a kijelentés popperianus szempontból bizonyításra (pontosabban korroborációra) szorul.
- 3) Tényleges vita az explicit tételelről zajlott. Az explicit tétel érdekessége, hogy *szintén* értelmes és védhető egy hegelianus marxista és egy popperianus számára egyaránt. Habermas oldala ezt a tételt elfogadta, ámde olyan elméletek alapján, melyekre a falszifikáció nem alkalmazható. Albert oldala nem magát a tételt támadta, hanem Habermasék szóban forgó falszifikálhatatlan elméleteit. Az, hogy ezek a falszifikálhatatlan elméletek egy olyan állítást fogalmaznak meg, amely falszifikálható formában is megfogalmazható, nem fordult meg a fejükben, vagy ha meg is fordult, elmulasztották beépíteni gondolatmenetükbe.

A pozitívizmus-vita hátterében tehát egy módszertani szembenállást tapogathatunk ki, és megállapíthatjuk, hogy e szembenállás elejét vette olyan kérdések megvitatásának, melyek egyébként mindkét fél számára értelmezhetőek lettek volna. Nem túlzás tehát az a korábban spekulatíván felvetett állítás, hogy a pozitívizmus-vita nem vita volt, hanem fordítási probléma. Ez a fordítási probléma elvben áthidalható lett volna mindkét részről: Adornóék részéről akkor, ha egyszerűsítik és hegeltelenítik a mondandójukat, Popperék részéről pedig akkor, ha felfüggesztik terminológiai viszolygásukat, megpróbálnak értelmet tulajdonítani a másik félnek és kicsit szabadjára engedik tudományos fantáziájukat.

Az, hogy miért nem történt meg egyik sem, már nem a tudományfilozófia kérdése, bár könnyen lehet, hogy az utókor számára a vitából inkább (és továbbra is) ez a tanulság.

I. függelék: A pozitívizmus-vita rövid története

A pozitívizmus-vita 1961. októberében kezdődött a német szociológiai társaság tübingeni konferenciáján, ahol Popper és Adorno tartotta a nyitóelőadást. Bár mindketten marginális pozíciót foglaltak el a német szociológián belül, közismerten markáns filozófiai-politikai alapállásuk révén alkalmasnak tűntek arra, hogy a szélesebb értemben vett szociológia számára is hűsbavágó kérdéseket exponáljanak (Dahrendorf 1970: 145). A terv az volt, hogy a vitát Popper nyitja meg a társadalomtudományok logikájáról szóló dolgozatával, melyre Adorno koreferátorként reagál. Összecsapásuktól a két homlokegyenest eltérő irányzat termékeny vitáját remélték. Popper pontosan eleget is tett a felkérésnek, és lényegében átfogalmazta a szociológiára *A tudományos kutatás logikájának* alapgondolatait. Adorno, bár felvázolta társadalomelméleti álláspontját, meglepően szelíd hangot ütött meg koreferátumában, és inkább a közös ellenségekkel (tudásszociológia, antropológia, relativizmus) foglalkozott, nem pedig Poppert kritizálta. Mint azt Dahrendorf, a társaság soros elnöke írta a vitanapról készült beszámolójában, „az eszmecseréből általában hiányzott az az intenzitás, melyet az álláspontok tényleges különbségei indokoltá tettek volna”, és „nemigen kerültek elő specifikusan szociológiai problémák, és talán a jelenlevő társadalomkutatók számára égetően fontos kérdések sem” (i.m. 145, 153).

A tulajdonképpeni vitát Jürgen Habermas indította el, aki egy 1963-as dolgozatában (*Analitikus tudományelmélet és dialektika*) keményen megtámadta Popper referátumát. Erre a popperianus Hans Albert válaszolt egy évvel később (*A totális ész mítosza*), majd különféle folyóiratokban többen is hozzászóltak a kérdéshez, mindenekelőtt egy-egy reakció erejéig maga Habermas és Albert (*Egy pozitívista módra kettéosztott racionalitás ellen*, illetve *A pozitívizmus hátában?*). A vita magvát Albert és Habermas négy vaskos tanulmánya alkotja, melyek többek közt a dialektika, a totalitás, a hermeneutika, a Popper-féle alapállítások, a hipotézisalkotás és a megismerési érdekek problémáit tárgyalják, meglehetősen vitriolos hangnemben. (Emlékezetes pillanat például, amikor Albert kijelenti, hogy Habermas nyelvezete „újtját állja a gondolatok világos és precíz megfogalmazásának” [Albert 1976a: 414], mire Habermas azt javasolja Albertnak, hogy olvasson egy kis Hegelt [Habermas 1976a: 457].)⁹

A hatvanas évek közepén a baloldali Luchterhand kiadó elhatározta, hogy a nagy érdeklődéssel kísért vitát megjelenteti könyv alakban, és a szerkesztés munkáját Adornóra bízták. Adorno azonban – talán a *Negatív dialektika* és az *Esztétikai elmélet* munkálatai miatt (Dahms 1998: 360) – 1965-től kezdve évekig halogatta a feladatot, és a könyv végül csak 1969-ben, pár héttel a halála előtt jelent meg. A popperianusok legnagyobb döbbenetére azonban a 350 oldalas kötetben felbukkant egy 75 oldalas „előszó” és egy 21 oldalas plusz tanulmány (mindkettő Adorno tollából), melyek az 1961-es koreferátumtól egészen eltérő stílusban osztorozták Popper eldologiasodott, rendszerkonzerváló „pozitívista” ismeretelméletét. A vita története ettől kezdve lényegében az „elő- és utószavak háborújává” alakul át: Hans Albert, akinek áttekintést kellett volna írnia a gyűjteményhez, de a munka meggyorsítása érdekében letett erről, a második német kiadáshoz hozzácsatolta *Rövid, meglepett utószó egy hosszú*

⁹ Habermas két tanulmánya elmélettörténeti szempontból is igen érdekes, mert gazdagon kavarog bennük *A felvilágosodás dialektikájának* (lásd például Habermas 1976b: 453) és Gadamernek (lásd például Habermas 1976a: 331.) a hatása különféle kommunikációelméleti gondolatokkal, melyek később az ötletkomplexumból kicsapódva nagyszabású, koherens kifejtést kaptak.

bevezetéshez című művét, melyben kissé nehezményezi Adorno eljárását, de elégedetten állapítja meg, hogy ez a machináció is csak a popperianusok igazát bizonyítja (Albert 1970). A kiadó utóiratban sietett megjegyezni, hogy Adorno professzor csak a konferencián kifejtett nézeteinek akart világosabb profilt adni, Albert korábbi kérésének megfelelően (Maus és Fürstenburg 1970: 342). Popper ezek után a kötet minden külföldi kiadásába megpróbálta beraktni saját, *Ész vagy forradalom?* című összefoglalóját, melyben politikailag gyanús és tudományos szempontból értelmetlen szemfényvesztésnek nevezi Adorno és Habermas elméleteit (Popper 1976b: 159), továbbá közöl Adorno koreferátumából egy részletet, melyet lefordít „normális” nyelvre, és kimutatja, hogy tautológiákból áll (i.m. 158). Ez az utószó a francia és az angol mellett a magyar kiadásba is bekerült, nálunk viszont további módosítások történtek: Papp Zsolt, a hazai közreadó Popper dolgozata elé beiktatta nemcsak a kritikai elmélet két klasszikus szövegét (Horkheimer *Hagyományos és kritikai elméletét* és Marcuse *Filozófia és kritikai elmélet* című írását), hanem saját előszavát is, mely mindkét oldallal szemben kritikus.

Maga a vita mélyén rejlő filozófiai problematika, mint azt Hans-Joachim Dahms részletesen elemzi, jóval korábról ered, és a frankfurtiak és a Bécsi Kör közti 1930-as évekbeli eszmecserékre vezethető vissza (Dahms 1998: 147, 166).¹⁰ A filozófiai marxizmusnak kezdetől fogva komoly problémái voltak a pozitivizmussal, a logikai pozitivizmussal, a Popper-féle kritikai racionalizmussal és Wittgenstein korai filozófiájával. Ennek oka az öreg Lukács tömör megfogalmazása szerint a következő: „Ha az ontológiát elvileg tagadják vagy legalábbis lényegtelennek tekintik az egzakt tudományok szempontjából, akkor ebből az alapállásból szükségképpen következik, hogy az önmagában létező valóság, a tudományban mindenkor uralkodó visszatükröződési formája, és az ebből levezetett [...] hipotézisek egy és ugyanazon objektivitással homogenizálhatók” (Lukács 1985: 41). Ha az „ontológia” helyett itt a filozófiai megismerésnek a frankfurtiak által preferált válfaját olvassuk, akkor a kijelentés az ő problémáikat is jól összefoglalja. E kijelentés felől viszont a problematikusnak tekintett filozófiák válnak homogén tömeggé; ezért nevezi Adorno (és a vita idején még Habermas is) „pozitivizmusnak” az összes fent említett irányzatot, Popperék minden tiltakozása ellenére (lásd például Albert 1976b: 469; Popper 1976b: 161). Ez a címkézési stratégia eltereli a figyelmet arról, hogy Popper épp a pozitivizmus és a logikai pozitivizmus alapvető kritikájában látta saját elméletének a lényegét; a pozitivizmus-vitában tehát voltaképpen két kritikai elmélet vitázott. Kettejük különbségét Dahrendorf a már említett összefoglalóban Kant és Hegel szembenállásához hasonlítja (Dahrendorf 1970: 147).

¹⁰ Érdekes adalék, hogy ennek ellenére a náci hatalomátvétel után egy időben szó volt róla, hogy az *Institut für Sozialforschung* összeolvad a Bécsi Körrel (lásd Dahms 1998: 69).

II. függelék: Miről szól Adorno koreferátumának az eleje?

*A legtöbb dolog, amit [Habermas] mond, számomra triviálisnak tűnik;
a többit tévesnek tartom.*

(Karl Popper: *Ész vagy forradalom?*¹¹)

Popper a maga részéről az *Ész vagy forradalom?* című tanulmányban foglalta össze a pozitívizmus-vita tanulságait, és ezt a művet igyekezett elhelyezni a vitakötet külföldi kiadásaiban. Írásának egy híres helyén idézi Adorno 1961-es koreferátumának az elejét, és átírja köznapi nyelvre, hogy bemutassa, a frankfurti elmélet nemcsak metodológiailag abszurd, hanem állítólagos filozófiai mélysége valójában trivialisítások obskúrus feltupírozásában merül ki.

A passzusok kiragadása és átírása nem példa nélküli eszköz. Northrop Frye angol irodalmár például James Millle kapcsolatban használja (Frye 1998: 284), az ő nyomán pedig Deirdre McCloskey, a közgazdaságtan posztmodern eszmétörténésze alkalmazta nemrég egy klasszikus mikroökonómiai szövegre a közgazdaságtan retorikai tartalmának kimutatása érdekében (McCloskey 2001: 260). Lukács önéletrajzi interjújában visszaemlékszik egy esetre, mikor Polányi Károly azzal szórakoztatott egy társaságot, hogy találomra kiválasztott részleteket olvasott fel *A szellem fenomenológiájából* (Lukács 1989: 163).

A következő oldalon látható táblázatban megpróbálom ezt a hatásos kritikai eszközt Popper Adorno-kommentárjának a kommentálására felhasználni. Ezzel párhuzamosan értelmezni is próbálom az Adorno-szöveget.

Megjegyzés a táblázathoz. Az intenciókkal kapcsolatos hipotézis természetesen rosszindulatú, ráadásul téves is. Popper valójában helyesen kezdi rekonstruálni Adornót, de megáll félúton. A társadalmi kapcsolatok nem *valamilyen* módon hozzák létre a társadalmat, hanem – Adorno szerint – konkrétan olyan módon, hogy a kapcsolatok minőségét a kapcsolatok összessége határozza meg. Ha ma feudalizmus lenne, én pedig egy földesúr volnék, aki építtetett a birtokán egy McDonald's-ot, akkor a pult mögötti, névtáblás McDonald's-dolgozót a szolgámnak tekinteném, és így is viselkednék vele. Mivel polgári demokráciában élek, nem a szolgámnak tekintem, hanem egy másik állampolgárnak, aki munkaviszony keretében szolgáltatást nyújt nekem. Ezt a viszonyulást azonban egy olyan társadalmi rend hozza létre, melyet teljes egészében ilyen viszonyulások *alkotnak*. Tehát a társadalom reprodukáltatja a tagjaival azt a viszonyulásmódot, amely a reprodukáltatást eleve lehetővé teszi. Egy ilyen helyzetben viszont a társadalomnak statikusnak kellene lennie. Mégsem az: feudalizmusból átalakult polgári demokráciává. Ez a társadalmi lét misztériuma. Mitől változik a nagy rend, ha önmagának nincs önálló léte, a hordozói pedig mindig őhozzá igazodnak? Adorno állítása – a fent elindított lehetséges olvasat szerint – az, hogy csak akkor lehet esélyünk válaszolni erre a kérdésre, ha pontosabban megértjük a részeket vezérlő, de csak a részek célszerű cselekvéséből létrejövő egészek problematikáját (vö. Lukács „komplexusokból álló komplexusaival”). Adorno számára vélhetőleg azért volt olyan fontos Hegel, mert ő foglalkozott a leg-többet az ilyen struktúrák filozófiai explikálásával.

11 Lásd Popper 1976b: 159.

Adorno szövege (lásd Adorno 1976: 305)	Popper kommentárja (lásd Popper 1976b: 158)	Adorno szövegének egy lehetséges értel- mezése	Hipotézis Popper intencióiról
A társadalmi totalitásnak nincs valamifajta saját élete, amely fölötté állna mindazon tényezőknél, amelyekből áll.	A társadalom a társadalmi kapcsolatokból áll.	Durkheim álláspontjával ellentétben* a társadalmi egész nem az egyénekről leváló és általuk befolyásolhatatlan szféra.	Első lépésként nem értem meg a „totalitás” itt használt fogalmát.
Egyedi mozzanatai által termelődik és újratermelődik. [...]**	A különböző kapcsolatok <i>valamilyen</i> módon létrehozzák a társadalmat.	A társadalmi egészet minden ízében az egyes emberek hozzák létre.	Ha ezután a totalitást „a társadalmi kapcsolatok összességének” tekintem...
Bármennyire nem különbözött azonban ez a teljesség elemeinek életétől, együttműködésétől és antagonizmusától,	E kapcsolatok közé tartozik az együttműködés és az ellentét is, s mivel (mint már mondtuk) a társadalom e kapcsolatokból áll, nem különíthető el ezektől.	Ennek eredményét nem lehet leválasztani az emberek közti különféle viszonyokról...	...akkor sikerül két semmitmondó állítást előállítani Adorno szövegéből.
éppoly kevésbé lehet bármely elemét is pusztán funkcionalitásában, akár anélkül megérteni, hogy be ne pillantanánk ama egészbe, amelynek lényege magában az egyedi mozzanatok mozgásában van.	De ennek fordítottja is érvényes: a kapcsolatok egyike sem érthető meg a többi nélkül.	...másrészt az egyes cselekvések is csak erre a kollektívan generált egészre vonatkoztatva vizsgálhatók.	
[Rendszer és egyediség egymást kölcsönösen meghatározók, és csak reciprocitásukban megismerhetők.]***	(Az előzőek megismétlése)	Tehát van a társadalom felépítésében egy olyan mikro-makro kapcsolat, melyet hiba széthasítani a két felére, az „egyéne” és a „rendszerre”.	(További kommentárra nincs szükség.)

* Vö. Adorno 2000: 37.

** Az angol kiadásban az itt következő mondat hiányzik (lásd Frisby 1976: 297), szemben a magyar verzióval (Papp 1976: 158). Az angol megoldást veszem át, mert a hiányzó mondatot – „Több ezek közül megőriz egy olyan viszonylagos önállóságot, amelyet a primitív társadalmak sem nem ismernek, sem nem tűnnek” – Popper kommentár nélkül hagyja. A magyar szedés ezt nem teszi világossá.

*** Ez a mondat pedig kimaradt a magyar változatból, pedig Popper utolsó megjegyzése pont erre vonatkozik (vö. Frisby 1976: 297).

Hivatkozott irodalom

- Adorno, Theodor (1976): A társadalomtudományok logikájáról. In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 302–325.
- Adorno, Theodor (2000): *Introduction to Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Albert, Hans (1970): Kleines, verwundertes Nachwort zu einer grossen Einleitung. In *Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Heinz Maus és Friedrich Fürstenburg (szerk.). Berlin: Luchterhand, 335–340.
- Albert, Hans (1976a [1964]): A totális ész mítosza. In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 369–419.
- Albert, Hans (1976b [1965]): A pozitívizmus hátában? In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 459–504.
- Dahms, Hans-Joachim (1998): *Positivismusstreit*. Suhrkamp.
- Dahrendorf, Ralf (1970): Anmerkungen zur Diskussion. In *Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Heinz Maus és Friedrich Fürstenburg (szerk.). Berlin: Luchterhand, 145–154.
- Frisby, David (szerk.) (1976): *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann.
- Frye, Northrop (1998): *A kritika anatómiája*. Budapest: Helikon.
- Habermas, Jürgen (1976a [1963]): Analitikus tudományelmélet és dialektika. In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 326–368.
- Habermas, Jürgen (1976b [1964]): Egy pozitívista módra kettéosztott racionalizmus ellen. In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 420–458.
- Lukács György (1985 [1976]): *A társadalmi lét ontológiájáról I. Történeti fejezetek*. Akadémiai Kiadó–Magvető.
- Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás*. Budapest: Magvető.
- Maus, Heinz és Friedrich Fürstenburg (szerk.) (1970): *Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin: Luchterhand.
- McCloskey, Deirdre (2001): *Measurement and Meaning in Economics*. Aldershot: Edward Elgar.
- Nisbett, Richard E. (2007): All Brains Are the Same Colour. *The New York Times*, 2007. december 9.
- Papp Zsolt (1976): *Tény, érték, ideológia*. Budapest: Gondolat.
- Popper, Karl (1976a [1963]): A társadalomtudományok logikája. In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 279–301.
- Popper, Karl (1976b [1970]): Ész vagy forradalom? In *Tény, érték, ideológia*. Papp Zsolt (szerk.). Budapest: Gondolat, 147–163.
- Popper, Karl (1997 [1934]): *A tudományos kutatás logikája*. Európa.