

Cs. Kiss Lajos

A filozófia és szociológia kompetenciavitája – a tudásszociológia metafizikai teljesítménye¹

Mannheim Károly *Ideológia és utópia* című művében nem egyszerűen a modern kor szellemi válságának diagnózisára és prognózisára vállalkozott, hanem ezzel egyidejűleg kísérletet tett e diagnózis és prognózis tulajdonképpeni médiumának, a tudásszociológiának a megalapozására,² valamint az új tudomány racionalitásigényének, terapeutikus teljesítőképességének igazolására is. Már e nagyigényű feladatvállalás ténye jelzi, hogy Mannheim meggyőződése szerint van remény a sikerre, a szellemi válság meghaladására. A tudásszociológia ugyanis a maga egyedülállóan eredeti szinoptikus-szintetikus látás- és gondolkodásmódjával képes felfedezni azt az új gondolkodási alapot, amelyre támaszkodva kritikailag megítélhető és transzcendálható az egymással versengő, feltétlen érvényességet igénylő totális világértelmezések harca. Mannheim szerint a tudásszociológia művelője el tudja kerülni a szekularizálódott intellektus áldozatát, mert nem válik foglyává sem az abszolutizmus, sem a relativizmus végletének, mert nem köteleződik el valamelyik – a megismerés, értékelés, akarás abszolút mércéjévé hiposztazált – álláspont mellett, és nem válik a totális ideológiakritika kritikátlan végrehajtójaként a harc egyik résztvevőjévé; de nem is a kritikát semlegesítő, az objektív értékelést lehetetlenné tevő mércenélküliség értelmében tart távolságot a versengő álláspontokkal szemben, tehát nem mond le az álláspontok tudományos kritikájának és értékelésének, az adott társadalmi-történelmi helyzetben egyáltalán lehetséges és relatív szintézisekben elérhető objektív igazság keresésének a jogáról. Feltételezésünk szerint Mannheim ezen a ponton a szellemi válság két paradigmaticus értelmezésének az egybevetésével és közvetítésével ad választ a modern tudomány egzisztenciáját, azaz eszméjét és hivatását alapjában érintő értelemkérdésre. Az egyik értelmezés Max Weberől, a másik Edmund Husserltől származik.³

¹ Az itt következő írás tematikailag és a kifejtés logikáját tekintve *A tudásszociológia eszméje és hivatása* című tanulmány gondolatmenetét folytatja (Cs. Kiss 2003), illetve azt a modernitás szellemi válsága paradigmaticus szociológiai és filozófiai értelmezéseinek az elemzésével konkretizálja.

² A tudásszociológia ontológiai-axiológiai-ismeretelméleti-módszertani síkon kivitelezett megalapozása reflexív, körben forgó művelet, amennyiben Mannheim az előzetes tudásszociológiai reflexiótól, a „tulajdonképpeni lét(értelem)alap” tudásszociológiai rekonstrukciójától teszi függővé minden egyáltalán lehetséges ontológia, ismeretelmélet, axiológia és módszertan érvényességét (vö. Cs. Kiss 2003).

³ Mannheim kifejezetten nem hivatkozik egyik itt elemzésre kerülő műre sem, ezért hatás- és problémátörténeti feltevésünk helyességét a kifejtésének kell igazolnia. Max Scheler pedig nem csupán területi okból marad ki ebből a szövegváltozatból, hanem azért is, mert fenomenológiai tudásszociológiájának hatásával a hazai szakirodalom részletesen foglalkozott, s ezzel megteremtette a tárgyyszerű összehasonlítás lehetőségét. A Scheler-hatás értelmezéséhez lásd PAPP 1980, 7–120, különösen 155–176; KARÁCSONY 1995, 20–57; FELKAI 1999, 30–31. Vajda Mihály a pluralista s ugyanakkor nem relativista posztmodern filozófiai beállítódás és perspektíva kialakulása szempontjából tekinti Scheler tudásszociológiáját paradigmaticusnak (vö. VAJDA 1993a, 44–52).

A TUDOMÁNY HIVATÁSÁNAK ÉRTELMEZÉSI PARADIGMÁI

Weber a tudomány hivatásának problémáját az emberiség kultúrafejlődésének és az európai szellem racionalizálódásának átfogó összefüggésébe helyezi. Fejlődéstörténetileg a tudomány hivatásának, s egyáltalán a teoretikus valóságmegismerés végső értelmének legalább öt paradigmatis értelmezését különíti el. A nevezetes előadásban meglehetősen tömörséggel felvázolt értelmezések közvetve utalnak arra a változásra is, amely a filozófia és tudomány viszonyában következett be az antikvitástól a modernitásig ívelő fejlődés során. E paradigmatis értelmezések a gondolkodás és lét, fogalom és valóság ontológiai-metafizikai azonosításának, majd egyre gyorsuló differenciálódásának és végleges elkülönülésének, azaz a világ fokozódó metafizikai értelemvesztésének fejlődéstörténetileg meghatározott összefüggésében adják meg tipikus válaszaikat a tudomány végső értelemkérdésére.⁴ Az értelemkérdés a következő problémák tisztázására irányul: 1. egy adott kultúratörténeti korszakban mit tekintenek a megismerés végső értelmi céljának; 2. a valóságos élet számára vajon miért fontosak, azaz értékesek a tudományos kutatás teljesítményei; 3. miért és milyen megismerésre van egyáltalán szüksége az emberiségnek? Ha a megismerés által, illetve a megismeréssel szemben támasztott racionalitásigények felől vizsgáljuk a tudomány végső értelmére irányuló kérdés szerkezetét, akkor nyilvánvaló lesz, hogy itt voltaképpen két kérdésről van szó, pontosabban a kérdezés két típusa fonódik össze észrevétlenül. Az egyik kérdés a megismerés lényegének, mibenlétének meghatározására irányul ilyen megfogalmazásokban: „Mi a megismerés?”, „Megismerés mindennapi-tudományelőtti, tudományos és filozófiai értelemben létezik – hogyan és milyen feltételek alapján lehetséges ez egyáltalán?” A kérdésnek ez a módja a minden gyakorlati, s egyáltalán minden tudományon kívüli, materiális és ideális érdektől független, tiszta teoretikus érdeklődés perspektívájából vonatkozik a megismerés „immanens (önreferenciális) funkciójára”. E vonatkozás, illetve maga a funkció, tisztán tudományon belüli értelemben, kettős utalást tartalmaz a tudomány belső és külső értelemhatárait megvonó vitára és döntésre. Mindenekelőtt közvetlenül utal arra a vitára, amely arról folyik, hogy az igazság értékaxiómáját és az igaz/hamis érték megkülönböztetését milyen intencionális tartalommal és milyen teoretikus nézőpontból (lételméletileg, ismeretelméletileg, értékelméletileg, funkcionálisan) kell végsőnek, feltétlennek és megalapozónak tekinteni és alkalmazni akkor, amikor a következő kérdésre válaszolunk: „Mit kell a tulajdonképpen, az igazi tudományos megismerésnek tekinteni és mit nem?” A válasz erre a kérdésre (az igazságfogalom meghatározása) egy döntés, amellyel a vita résztvevői megvonják a tudomány belső értelemhatárát. Ám ez a vita és döntés eleve feltételezi a külső értelemhatár megvonását tematizáló vitát, illetve attól a döntéstől függ, amelyet e vitában a „Mi tudomány és mi nem?” kérdésében hoznak. E közvetett utalással a tudományos megismerés „immanens (önreferenciális) funkciójára” irányuló reflexió észrevétlenül átsiklik a megismerés „transzcendens (idegenreferenciális) funkciójára” vonatkozó kérdés síkjára, ahol azt a problémát tematizálják, hogy a többi érték- és cselekvési szférától (vallás, művészet, erkölcs, jog, politika, gazdaság, erotika) elválasztott, létszerűen-funkcionálisan autonóm tudomány vajon milyen tudományon kívüli hatalmakat, materiális és ideális érdekeket szolgál és

⁴ Weber számára a fogalom és valóság közvetíthetlenségét tételező neokantiánus *hiatus irrationalis*-axióma ennek a fejlődésnek a végpontját jelzi.

hogyan, miért fontosak és értékesek teljesítményei. Ebben az összefüggésben vetődik fel a tulajdonképpeni alapkérdés: a tudományos megismerésnek van-e megismerésen túli végső értelmi célja, és ha van, akkor ez miben rejlik és hogyan határozható meg? Ez a cél meghatározható-e egyáltalán a tudományos megismerés perspektívájából és eszközeivel? A tudomány eszméjére és hivatására irányuló értelemkérdés feltevésében és normatív érvényű megválaszolásában ki, illetve milyen fórum illetékes? Weber drámai képekkel alátámasztva hangsúlyozza, hogy az értelemkérdés feltevésének és megválaszolásának módjában „roppant ellentét tátong múlt és jelen között” (WEBER 1998, 139), s hogy a modern tudomány értelemproblémájának helyes interpretációja érdekében éppen ezt a „roppant ellentétet” szükséges fejlődéstörténetileg és összehasonlító módon értelmezni. Weber módszertani eljárását, amellyel egyúttal indirekt módon megszólítja az előadás hallgatóságát is, az európai szellem első hivatásértelmezésének elemzésével szemléltetjük.

Az antikvitásban a filozófus az (Platón barlanghasonlatának voltaképpen ez a jelentése Weber számára), aki képes a barlangból, tehát a lét értelmét (igazságát) elfedő látszatok és vélekedések látható világából a fény forrását jelentő, az ideák ideáját metaforikusan megtestesítő nap felé törekedve kiemelkedni, majd az ideák világából ismét alászállni, hogy a barlangban foglyul ejtetteket a lét igazságáról szóló tudás tanításával kivezesse a fényre. „Ő a filozófus, a nap pedig annak a tudománynak az igazsága, amely az igazi lét megismerésére tör, s nem éri be holmi látszatképződmények és árnyképek hajszolásával.” (WEBER 1998, 139.) Weber a mai fiatalság ezzel homlok-egyenest ellenkező életérzésére hivatkozva teszi fel a kérdést: „De ki az, aki manapság így viszonyul a tudományhoz?” Hiszen alapvetően megváltozott a tudomány és a lét viszonya, amennyiben kizárólag a látható világa, „a barlang falain lüktető árnyjáték” jeleníti meg az élet egyetlen és feltétlen valóságát, a tulajdonképpeni létet, s minden más világ csupán „belőle levezetett, élettelen kísértet, semmi egyéb”. Azonban az antik tudományfelfogás modern, elsősorban életfilozófiailag inspirált elutasítása kétértelmű, mert egyáltalán nem jelenti az újkori tudomány egyértelmű igenlését a modern ember részéről. A modern kultúra embere számára ugyanis a „tudomány gondolati képződményei művi absztrakciók világmögöttes birodalmaként jelennek meg, melyek azszott kezeikkel bár sóvárogva nyúlnak a vérrel és nedvekkel telített valóságos élet teljessége után, anélkül azonban, hogy azt valaha is birtokukba vehetnék” (WEBER 1998, 139). A világ tudományos megismerésének értelmére, a tudomány eszméjének és hivatásának mibenlétére irányuló kérdés megválaszolhatósága a modern korban tehát attól függ, hogy a megismerés és valóság, filozófia és tudomány viszonyának változása hogyan értelmezhető fejlődéstörténetileg, s hogy a választ hol, azaz a határmegvonási vita melyik típusában keresik. Egyébként pedig Weber értelmezésében egy változás csak akkor értelmezhető kultúrafejlődésként, ha egyfelől értékvonatkozásokat mutat fel, másfelől ha az értékorientált szemlélet álláspontjáról tekintve releváns, vagy azért, mert a változás maga értékváltozás, vagy pedig azért, mert a változás oksági viszonyban áll bizonyos értékváltozásokkal. A tudomány eszméjére és hivatására vonatkozó értelemkérdés és válasz paradigmaticus értelmezései a legalapvetőbb módon jelzik a kultúra fejlődésében a tudományos megismerés értékének változásait s e változások értékszempon-tú értelmezéseinek változását (vö. WEBER 1973, különösen 60).

A TUDOMÁNY MINT „ÚT AZ IGAZI LÉTHEZ”

Az antik felfogásban a logikai szabályok kizárólagos uralma alá rendelt és – legalábbis Szókratész óta – szabatosan definiált fogalmakkal dolgozó megismerés lehetővé tette a lét örök igazságának a feltárását. Csupán a szép, a jó, az igaz, az igazságos, a bátorság helyes fogalmát kellett megtalálni ahhoz, hogy ezáltal tulajdonképpeni létük is megragadható legyen. „S ismét csak úgy tűnt – írja Weber –, hogy ez teszi szabaddá az utat annak tudásához és tanításához, hogy az ember miként cselekedjen helyesen az életben, és mindenekelőtt mint állampolgár. Mert végső soron ezen a kérdésen múltott minden az ízig-vérig politikailag gondolkodó hellének számára. S éppen ezért műveltek tudományt.” (WEBER 1998, 139.) Mivel egyedül a tulajdonképpeni (ti. nem empirikus) valóság tudományos (filozófiai) megismerése teszi az emberi létezést a lét igazságának felfedezése révén értelemteljesültté, s mivel a megismerésben az elméleti és gyakorlati vonatkozások magától értetődő egységben fonódtak össze egymással, a fogalom és teória, szubsztanciális természetük folytán, nem válhattak a pragmatikusan rögzített célok (érdekek) szolgálatában álló megismerés eszközüvé sem. Ehhez előbb fel kellett oldani a világot s a megismerésére szolgáló fogalmakat és elméleteket a metafizika varázslata alól. Ugyanakkor azonban a fogalom és a teória antikvitásban történő felfedezése, jóllehet még a világ és a létezés metafizikai értelemproblémájával terhelten, hatalmas lépést jelentett a világ varázstalanításának kultúrtörténeti folyamatában.⁵ Weber éppen azzal magyarázza Platón „szenvedélyes lelkesültségét” az *Államban*, „hogy akkoriban elsőként találtak rá tudatosan a mindenfajta tudományos megismerés nagy eszközei egyikének, a fogalomnak az értelmére”. A fogalom értelmének, jelentőségének és logikai használatának Szókratész általi felfedezése, bár kultúratörténetileg egyáltalán nem volt egyedülálló, hiszen „Indiában a logikának egészen hasonló kezdetei találhatók, mint Arisztotelésznél”, azonban a lét igazságának kutatása és a gyakorlati életvitel megszervezése szempontjából vett jelentőségét sehol másutt a világon nem tudatosították ilyen módon. A *protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című tanulmány bevezetésélül szánt „Előzetes megjegyzés”-ben Weber a nyugat-európai kultúrafejlődés sajátosságát – amelyet az egyetemes történelmi összehasonlító vizsgálat keretében kísérelt meg elemezni – abban látja, hogy kizárólag a nyugati fejlődés talaján következett be a funkcióspecifikus, saját törvényszerűségeiknek engedelmesskedő értékcszférák (vallás, művészet, tudomány, erkölcs, politika, jog, erotika, gazdaság) elkülönülése, és csak itt alakult ki közvetítésük vagy divatosabban kifejezve: interpenetrációjuk olyan individuális kombinációja, ami egyáltalán lehetővé tette, hogy „egyetemes jelentőséggel és érvényességgel bíró fejlődési irányról” beszélhessünk. Ezen elkülönült értékcszférák egyike a tudomány, amely saját funkcióspecifikus törvényszerűségeinek a kibontakozása révén az egyik legfontosabb mozzanata és hajtóereje volt a Nyugaton végbemenő sajátos racionalizációs folyamatnak. Ennek a tudománynak a fejlődése az antikvitásban vette kezdetét. „Csak Nyugaton létezik »tudomány« abban a fejlődési stádiumban, melyet ma »érvényesnek« ismerünk el. Empirikus ismeretek, a világ- és életproblémákról szóló elmélkedés, a legmélyebb értelmű filozófiai és teológiai életbölcsesek – még ha a

⁵ Weber varázstalanodási tézisének elemzéséhez lásd VAJDA 1996; Cs. KISS 1999; Cs. KISS 1994; SZIGETI 1999. Az érték- és cselekvési szférák funkcionális differenciálódásának részletesebb kifejtéséhez lásd WEBER 1972b.

szisztematikus teológia teljes kifejlődése a hellenizmus által befolyásolt kereszténység sajátja is –, rendkívüli módon átszellemített tudás és megfigyelés máshol is létezett, mindenekelőtt Indiában, Kínában, Babilóniában, Egyiptomban. Azonban nemcsak a babilóniai, hanem minden más asztronómiából is hiányzott a matematikai megalapozás, amelyet elsőként a hellének dolgoztak ki. Ez persze a babilóniai csillagászat fejlődését csak annál csodálatosabbá teszi. Az indiai geometriából hiányzott a racionális »bizonyítás«, ami ismét csak a mechanikát és a fizikát elsőként megteremtő hellén szellem produktuma. A megfigyelés területén egyébként fölöttébb fejlett indiai természettudományokból hiányzott a racionális kísérletezés módszere, ami bizonyos antik kezdemények után lényegében a reneszánsz terméke.” (WEBER 1972a, 1–16.)

A TUDOMÁNY MINT „ÚT ISTENHEZ”

A középkori keresztény univerzalizmusban a tudomány (filozófia) a teológiának alárendelve a teremtés művében, az ember intelligibilis lényében, szellemében megnyilatkozó Istenhez mint a világ végső értelemalapjához vezető utat kutatta, főként a skolasztikus spekuláció különböző formáiba integrálódva. A tudomány hivatása így annak a teológiának a pusztá kiegészítése volt csupán, melynek racionalizációjához egyébként maga is nagymértékben hozzájárult.⁶

A TUDOMÁNY MINT „ÚT AZ IGAZI MŰVÉSZETHEZ ÉS AZ IGAZI TERMÉSZETHEZ”

Tulajdonképpen az újkor hajnalaként beköszönő reneszánszban kezdődött meg, a teológiától való függés fokozatos felbomlásával, a tudományok önállóvá válása. Ekkor fedezték fel a tudományos kutatás másik nagy eszközét, a tapasztalat ellenőrzését és instrumentalizálását lehetővé tevő racionális kísérlet módszerét, amely már csak egy világot vizsgált mint a világot. Ez a világ pedig természetként, azaz tisztán tapasztalatilag kutathatóként jelent meg. Bár a kísérletet máshol is ismerték,⁷ azonban csak itt, a reneszánszban emelték a kutatás módszertani elvévé. S éppen ebben az értelemben vált a skolasztikában a spekulatív észhasználat szellemében művelt tudományhoz képest az új tudomány alapjává (vö. MITTELSTRAß 1992, 15–17; KOYRÉ 1980, ALTRICHTER 1993). A kutatás módszertani elvévé tett racionális kísérlet paradox módon a művészet területén jelent meg Leonardo és társai XVI. századi zenei kísérleteiben. „Tőlük a kísérlet a tudományba mindenekelőtt Galilei, az elméletbe pedig Bacon révén került át.” Ebben az értelemben a nagy zenei kísérletezők számára a tudomány hivatása a valódi művészet elérését jelentette, melynek segítségével megnyílik az út az igazi, minden értelem végső érzéki forrását és alapját megtestesítő természethez.

⁶ Weber előadásában azért nem foglalkozott részletesebben ezzel a hivatásértelmezési típussal, mert a teológia (szent tudomány) és filozófia (profán tudomány) közötti viszonyt általánosan ismertnek tartotta.

⁷ „A kísérletezést korábban is ismerték. Indiában például a jógi aszketizmus technikájának szolgálatában filozófiai, a görög antikvitásban haditechnikai célokból matematikai, a középkorban például a bányászattal kapcsolatos kísérleteket végeztek” (WEBER 1998, 140).

A TUDOMÁNY MINT „ÚT A REJTŐZKÖDŐ ISTENHEZ”

Az újkorban kibontakozó egzakt természettudomány hivatását – mind a vallásos, mind pedig a profán világszemlélet álláspontjáról – a világ metafizikai értelmének kutatásában és ezen értelem igazolásának feladatában vélték újra felfedezni, abban a küldetésben tehát, hogy a modern tudomány hivatott az emberiséget a kultúravallások megjelenése óta kísértő értelemparadoxon megoldására.⁸ E megoldás a modern ember megváltásának ígérését hordozta, és ébren tartotta a reményt, hogy a tudomány vezetésével végérvényesen rátalálnak az Istenhez egyedül elvezető útra, vagy képessé lesznek az ész általi önmegváltásra.

Weber a racionális tudomány általi megváltás elsőként említett lehetőségét, illetve ígérését – amely Isten létének tapasztalati beigazolását tűzte ki céljául – a „(közvetve) protestáns és puritán befolyás alatt álló” természettudomány modelljén szemlélteti, Swammerdam híres mondatát idézve: „Az isteni gondviselést tudományosan egy tetű anatómiáján is bebizonyítom Önöknek.” (WEBER 1998, 141.) Az Isten szándékainak és gondviselési tervének kifürkészésére, az Istenhez vezető egyetlen igaz út megtalálására irányuló paradox tudományos értelemkutatás és értelemigazolás azonban már nem volt hasonlítható a középkori keresztény univerzalizmus nagy skolasztikus rendszereiben szokásos eljáráshoz. „Ezt az utat annak idején [ti. az újkor kezdetén] többé már nem a filozófusoknál, azok fogalmaiban és dedukcióiban találták meg. Az akkori idők egész pietista teológiája, kiváltképp a Spener által képviselt, tisztában volt azzal, hogy a középkor által keresett úton Istent többé már nem lehet fellelni. Isten elrejtőzött, útjai nem a mi útjaink, gondolatai nem a mi gondolataink. Ámde az egzakt természettudományokban, ahol az ember Isten műveit képes volt fizikailag megragadni, ott még reménykedhettek abban, hogy a világgal való szándékainak nyomára bukkannak.” (WEBER 1998) A tudomány hivatásának skolasztikus és pietista értelmezése, az istenhez vezető út keresésének előfeltevését, nézőpontját és módszerét illető különbség (spekulatív dedukció és tapasztalati indukció) ellenére a végső megismerési cél azonosságán túlmenően abban is megegyeznek, hogy a metafizikai értelemkutatás és értelemigazolás logikájának megfelelően mindkét esetben demonstratív-illusztratív módon járnak el. Weber ebben a szövegrészletben a protestáns hivatásértelmezés paradigmájaként a pietizmust nevezi meg. Ehhez azonban annyit mindenképp hozzá kell fűznünk, hogy a pietizmus – amely az alázat, jámborság, igazi istenesség és szeretet maximáit követő, a lelkek testvériségének bensősége közösségét és a már csak az ember szubjektivitásának legmélyén átélhető és elnyerhető kegyelem általi, tisztán belső megváltódást hirdeti – a világtól elforduló hitvallásosság ideáltípusához közelít. A pietizmus szempontjából a világtól való elfordulás szükségszerűsége abban rejlik, hogy a lélek bensőségességgel szembeállított külső világban, mint a siralom völgyében, Isten üdvözítő kegyelme nem élhető át és nem fogadható be a világ eredendő bűn általi végleges elfertőzöttsége folytán; különösen nem a protestantizmus dogmává merevedett teológiai tanításainak és egyházának „közvetítése” révén, mert az elidegenült a hit abszolút szférájaként felfogott lélektől és alkalmatlanná vált a megvilágosultak testvéri közösségének befogadására. E vallási beállítódás szerkezetéből és funkciójából következően a világ elhagyása totális jellegű, ezért minden, a külső világban hatékonyra váló intézményes közvetítő elutasításában nyilvánul meg; ez

⁸ Az értelemparadoxon weberi felfogásának interpretációjához lásd Cs. Kiss 1999.

az elutasítás értelemszerűen nemcsak a teológiára és az egyházra, hanem a tudományra is vonatkozik. Weber értelmezése azt sugallja, hogy a világtól elforduló pietista beállítottság azért mégsem közömbös a világgal szemben, hiszen elvileg és persze gyakorlatilag a korabeli természettudomány képviselői részéről megengedi azt a feltételezést, hogy a világ spekuláció számára rejtve maradó metafizikai értelemalapjának a nyomai fellelhetők az egzakt természettudományos tapasztalat útján, mert Isten a teremtésben mégiscsak létezőként, fizikailag-érzékileg nyilvánítja ki önmagát. Ezért joggal merülhet fel a kérdés: ily módon az isteni gondviselés terve, a lélek bensőségességétől elidegenült közvetítők számára való elvi hozzáférhetetlensége ellenére, mégiscsak tapasztalati igazolásra szorul, illetve tapasztalati beigazolódik a külső világban? Azaz: nem válik-e a természettudomány ezáltal a protestantizmus által semlegesített, illetve kiiktatott teodícea pótlékává? (vö. WEBER 1972)

A TUDOMÁNY MINT „ÚT AZ EVILÁGI BOLDOGSÁGHOZ”

A felvilágosodásban az önmagát saját karizmája által feltétlenként kinyilatkoztató és abszolút hatalma tapasztalati – legalábbis Condorcet történelemfilozófiájának értelmezésében – kétségbevonhatatlanként igazolódik be a természettudományos megismerés eredményeiben. Az egzakt, főként matematikailag orientált természettudományokban és a tudományos haladás mintájára értelmezett világtörténelmi folyamatban megnyilatkozó ész egyelőre még kételyek nélkül egyesítette magában az elméleti és gyakorlati funkciót. Ezért hihetett abban Condorcet, hogy a megismerés, értékelés, akarás racionalitásigényeit normatív módon egyesítő tudományos ész kibontakozásának, a szellem haladásának végtelen folyamatában – amely természetszerűleg azon a feltevésen nyugodott, hogy az ember szellemi-tanulási képességei korlátlanul tökéletesíthetőek – kiküszöbölhető a halál faktuma. Az egzakt természettudományok racionalitásában testet öltött és az emberi szellem végtelen haladásában kinyilatkozó ész karizmatikus hatalmának mindenhatóságába és üdvözítő kegyelmébe vetett racionalis hit egyfajta visszajára fordított kereszténységként hirdeti a modern ember halál előtti örök életének reménységét (vö. CONDORCET 1986; HABERMAS 1981, 210–216). A felvilágosodás és pozitívizmus történelemfilozófiai-evolucionista koncepcióinak univerzalizálásán, és persze a belőlük fakadó naiv optimizmuson alapul Nietzsche „utolsó emberének” az a meggyőződése, hogy a tudomány, pontosabban az élet és halál feletti úrrá levés tudományra alapozott technikája az emberiség evilági megváltásának egyedüli eszközeként elvezet a boldogsághoz.

Weber a tudomány hivatásának ezekkel a fejlődéstörténetileg kiformalódó paradigmatis érzelmekkel állítja szembe a modernitás tipikus kritikai pozícióit, mégpedig azért, hogy ezáltal biztosítson támpontokat hallgatósága számára a tudomány értelmével kapcsolatos saját végső állásfoglalásának a kialakításához. Az előadó (tudósktató) feladata csupán abban állhat, ezt követelik ugyanis az intellektuális tisztesség maximál, hogy megkísérelje hallgatóját abba a helyzetbe hozni, ahol az „megtalálja azt a pontot, amelyhez viszonyítva saját végső eszményeiből kiindulva képes állást foglalni” (WEBER 1998, 144–145) a szóban forgó problémával kapcsolatban.

Az európai hagyomány hivatásértelmezéseinek érvényességét bíráló álláspontok a modern ember meghatározó életérzésének, tényleges világtapasztalatának a típusait jelenítik meg. Az antik tudományeszmény életfilozófiai fogantatású elutasítása

voltaképpen kettős kritikai pozíciót foglal magában, mert nem csupán arról van szó, hogy az antik eszmény elfogadhatatlan, mivel metafizikailag, az érvényesség minden dimenziójában leértékeli a látható tapasztalati világot, és a tudomány értelmét az ideális (fogalmi) lét elidegenült szférájába helyezi át, hanem arról is, hogy ebben a vonatkozásban a modern tudomány a maga elvont fogalmaival az antikvitás egyenes ágú leszármazottjaként lép fel. Ezért aztán a maga instrumentális racionalitásával hasonlóképpen egy „való világ mögötti világot” konstruál, s ugyancsak elidegenedik az élet fogalmilag soha meg nem ragadható teljességétől, amely kizárólag az irracionális élményben tárulkozhat fel. Ennek a protézis-világnak pedig ugyancsak kevés köze van a valóságos létezés „vérbő lüktetéséhez”, eltekintve persze attól az előnytől, hogy így az élet technikailag kiszámíthatóvá és uralhatóvá válik. Itt tehát Weber az élet világának a tudomány instrumentális racionalitása által megvalósuló technikai uralása, „gyarmatosítása” elleni esztétikai lázadás jellegzetesen modern típusát vázolja fel, amely elsősorban a romantika és életfilozófia-élmény utáni irracionális sóvárgásából meríti indítékait. Hasonlóan a tudomány hivatásának antik eszményéhez, a reneszánsz értelmezés (tudomány mint út az igazi művészethez és az igazi természethez) sem elégítheti ki a modern ember elvárásait, aki már a tudomány racionalizmusának és intellektualizmusának köszönhetően varázstalanított világ álláspontjáról a természet természetességét fenyegetettnek, a művészetet pedig a tudomány és persze minden más értékszféra logikájától teljesen függetlennek tapasztalja. Ezért a mai ifjúság számára egy ilyen tudományeszmény tulajdonképpen egyfajta istenkáromlással érhet fel, hiszen pontosan fordítva áll a helyzet: a „tudomány intellektualizmusától való megváltás” válik annak feltételévé, hogy az ember visszataláljon a varázstalanítás folyamatában elveszített, eldologiasodott „saját természetéhez és egyáltalán a természethez”. És persze az a fellevés, hogy a tudomány a művészethez vezető út lenne, olyan képtelen a modern ember számára, hogy „már kritikára sem érdemes” (WEBER 1998, 141). Érvényét veszti az a szellemtörténetileg nagy hatású értelmezés is, amely a tudomány hivatását az Istenhez avagy a világ valamiféle objektív metafizikai értelméhez vezető út keresésében kívánja fellelni, mert mind a modern természet-tudomány, mind pedig a modern hitvallásosság álláspontjáról tekintve a tudomány eszméjét egy abszurd, következképp elfogadhatatlan feltételezésre alapítják: vagy azért, mert a világnak nincs semmiféle objektív metafizikai értelme, vagy pedig azért, mert ez az értelem, ha egyáltalán létezik, teljességgel megközelíthetetlen a diszkurzív, szükségképpen objektíváló megismerés számára. „És ma? – kérdezi Weber. – Éppenséggel a természettudományok művelői között található, néhány nagy gyermektől eltekintve, vajon ki hisz ma még abban, hogy a csillagászat vagy a biológia vagy a fizika vagy a kémia ismeretei valamiféle felvilágosítással szolgálhatnak számunkra a világ értelméről, illetve arról, hogy egy ilyen »értelemnek«, már ha egyáltalán létezik, miként akadhatnánk a nyomára? Ha egyáltalán valami, akkor éppen a természettudományok alkalmasak arra, hogy gyökerében elsorvasszák a világ bármiféle néven nevezendő »értelmének« létezésébe vetett hitet.” (WEBER 1998) Ám ha valaki a modern tudományt mégis az isteni értelem keresésének és igazolásának organonjává akarná emelni, mint a középkorban, illetve a kora újkor protestantizmusban, akkor ezzel a törekvéssel éppenséggel a modern hitvallásosság szemében minősülne istenkáromlónak, mert a modernítésben a „tudomány racionalizmusától és intellektualizmusától való megváltás” jelenti annak az életnek az alapvető feltételét, amely az istenivel közösségben kíván élni: ez, vagy valami értelme szerinti hasonló képezi

az egyik legfőbb jelszót, mely a vallásosságra hangolt vagy vallási élményre törekvő ifjúságunk érzéseiből számunkra kihallható”. A vallási beállítódás végletesen szubjektívizálódott formája annak bizonyítéka, hogy a tudomány a modernitásban végérvényesen valami „specifikus istentől idegen hatalomként” lepleződött le, s Weber meggyőződése, hogy ebben a lelke legmélyén ma már senki sem kételkedhet. A tudomány „istentelenné” válása párhuzamosan megy végbe a világ metafizikai elérteklenedésének folyamatával, melynek stádiumai a varázstalanodás (racionalizálódás) előrehaladásának mértékét jelzik. Weber ezt az összefüggést a megváltás-vallásosság és a tudomány értékszférái konfrontációjának fejlődéstörténeti értelme kapcsán elemzi (vö. WEBER 1972a, 536–573). E problémával összefüggésben nemcsak a vallási élményre, hanem egyáltalán az élményre mint olyanra való törekvés irracionálisnak alapvető ellentmondására is rávilágít. Kritikája az életfilozófia paradox „antiintellektualista intellektualizmusa” ellen irányul, amely az élményt – annak ellenére, hogy azt az irracionalitás eddig a tudomány által érinthetetlen szférájának, a modern ember önmeghatározásának egyedül lehetséges vonatkozási pontjává nyilvánította – mégis megkísérli a „tudatba emelni, s annak nagyítója alatt” megvizsgálni. Ezért az intellektualizmus hatalma alóli felszabadulásnak ez az útja alkalmasint „éppen annak az ellenkezőjét eredményezi, amit az őt követők kitűzött cél gyanánt képeznek el” (WEBER 1998, 141).

Végezetül a tudományt a boldogsághoz vezető egyedüli útként dicsőítőket Nietzsche való hivatkozással intézi el, aki megsemmisítő kritikában részesítette ama „utolsó embereket”, akik úgy vélték, hogy feltalálták a boldogságot.⁹

A tudomány hivatásának paradigmatis értelmezései és ezek modern kritikái Weber számára egyértelművé tették, hogy a tudomány önértelmezésének hagyományos formái, illetve fejlődéstörténeti típusai, amelyek jöllehet eltérő igazolási szerkezetben, de mégis a világ metafizikai értelmének kutatását, e transzcendens értelem spekulatív és tapasztalati bizonyítását, demonstrálását határozták meg a tudományos megismerés céljaként és tárgyaként, érvénytelenné váltak. Ez az érvénytelenség empirikus jellegű, és az igazolási teljesítmények illuzórikussá és érdektelenné válásában mutatkozott meg, kikényszerítve az értelemprobléma újratematizálását. „Mióttán a tudomány hivatásával kapcsolatban táplált minden korábbi illúzió, úgy mint »út az igazi léthez«, »út az igazi természethez«, »út az igazi Istenhez«, »út az igazi boldogsághoz« szertefoszlott – írja Weber –, felmerül a kérdés: ezen belső előfeltételek alapján vajon mi a tudomány mint hivatás értelme?” (WEBER 1998, 142) A hagyományos hivatásértelmezések érvénytelenné válásának, amely Weber szerint a modernitás szellemtörténeti helyzetének az alapvető meghatározottsága, a sajátos fejlődéstörténeti és szerkezeti okai a varázstalanodási folyamat immanens logikájában rejlenek. Ez a „logika” következményeit tekintve végül is ahhoz vezetett, hogy a modern tudomány lehetséges végső értelemadó és értelemértelmező fórumként a felvilágosodás és pozitívizmus optimizmusából történő kijózanodás után elveszítette a „halál előtti örök élet” evilági ígéretével hitelesített profetikusságát, s le kellett mondania arról a törekvésről, hogy a tudományon kívüli érték(cselekvés)szférákat hierarchikusan maga alá rendelve igényt támasszon a lét nyilvános értelmezésének monopóliumára. Voltaképpen ekkor kezdődött meg a tudomány végleges leválása az emberi

⁹ Ez az utalás az ötödik utat képviselő pozitívizmus tudományoptimizmusának szól.

létezés egzisztencialitásának és erkölcsiségének dimenziójáról.¹⁰ Ez a folyamat a Weber által diagnosztizált modernítésben végérvényessé és visszafordíthatatlanná vált. A kultúrember számára értelmét veszített halál tényszerűségével a tudomány saját kutatási logikáján belül, a maga specifikus eszközeivel már semmit sem tud kezdeni, s ugyanígy nem tud válaszolni az erkölcs alapvető kérdésére sem. Weber ezt a tényállást Tolsztoj egyszerű válaszával szemlélteti, amely mintegy folytatását és befejezését képezi a halál értelmetlenségével kapcsolatos fejtegetéseknek. „A tudomány értelmetlen, mert nem ad választ a számunkra egyedül fontos kérdésre: Mit kell tennünk? Hogyan kell élnünk?” (WEBER 1998, 142.)

A magunk részéről a tudományos megismerés logikájának és az élet világának, az emberi egzisztencia értelemalapjának e végleges elszakadását, melyet Weber minden illúziótól mentes tárgyyszerűséggel diagnosztizált és tudományfelfogásának alapjává tett, az értelemparadoxon paradoxsá vagy másként: abszurdá válásának meghaladhatatlan tényszerűségeként értelmezzük. A kifejtett modernítésnek, a tudományt illetően, ez lesz az alapvető jellemvonása. Weber tehát tudományelméletileg egy, az elemi tapasztalatok szintjén is egyre inkább magától értetődővé váló problémát gondolt végig: a tudomány nem játszhat közvetlen értelemadó-igazoló szerepet sem az életvitel vallási vagy erkölcsi-etikai szabályozásában, sem a politikai folyamatokban, mert más a létszerű funkciója. Az elméleti és gyakorlati ész, az ész és értelem ekkor mond végleg búcsút egymásnak, tulajdonképpen ekkor, tehát a kultúrember ön- és világmegértésének egzisztencializálódásával bomlik fel a teoretikus és praktikus megismerés és tudás szintézisét paradigmátikus formában megvalósító, a középkor és az újkor számára is mintaként szolgáló antik tudományfelfogás, amely a diszkurzív megismerés hivatását a világ valamilyen formában előfeltételezett metafizikai értelmének kutatásában és igazolásában¹¹ ragadja meg.

A tudomány hagyományos értelemben felfogott hivatásának elértéktelenedését mint tényszerűséget illúziók nélkül tudomásul véve, ugyanakkor a tudomány funkcióváltásának magától értetődőségét látva, egyre nyugtalanítóbbá, sőt, tolatódóvá válik a kérdés: a tudomány művelése értelmetlenné vált volna azáltal, hogy végérvényesen levált a kultúremberi létezés egzisztenciális-erkölcsi dimenziójáról, s elismerte illetéktelenségét az értelemkérdések megfogalmazásában és megválaszolásában? A tudomány értelmére irányuló kérdést tehát újra kell fogalmazni. Azonban ez az újrafogalmazás nem lehet a kérdés megismétlése, mert a kérdés csak az új világtapasztalás reflexiója alapján, az értelemparadoxon aporetikus jellegének tudatában

¹⁰ A francia felvilágosodásban az ész karizmatikus hatalmából táplálkozó tudományoptimizmus mellett, ezzel egyidejűleg megjelentek a tudomány emberi egzisztenciát és erkölcsiséget érintő teljesítményeivel kapcsolatos kételyek is. Az újkorban kialakuló elidegenülés-szemantika, melynek egyik első megfogalmazója Rousseau volt, éppen ezt a problémát jelzi. A tudománynak az emberi létezés egzisztenciális és erkölcsi dimenziójáról való leválását, vagy másként: a tudomány elidegenülését az emberi létezőtől Weber számára Tolsztoj diagnosztizálta mértéktadó módon. A teológia és filozófia kompetenciaharcának szekularizációjaként strukturális értelemben ezzel egyidejűleg, a modernitás szellemtörténeti helyzetének e szerkezeti pontján kezdődött meg a filozófia és tudomány modern elkülönülési folyamata, illetve azoknak az integrációs kísérleteknek a története, amelyek az értelemproblémának a tudomány vagy a filozófia nézőpontjából történő újratematizálásával, a filozófia és tudomány eszméjének és hivatásának önreflexív megfogalmazásával valamiképpen az újraegyesítést célozták. Jelen tanulmányból terjedelmi okokból kimarad az egzisztencializálódás problémáját tárgyaló *Exkursus* I.

¹¹ A klasszikus pozitívizmus univerzalista, a filozófiát a tudományba integráló monista koncepcióiban is végső soron a metafizikai értelemkutatásban látják a tudomány hivatását, amennyiben megismerési célként az ontológiai értelemezést, s ezzel „a lét igazságát” magában rejtő *természettörvények* feltárását határozzák meg.

tehető fel. A tudománynak arra a kérdésre kell választ adnia, hogy a végtelen és értelemmentes történésként megjelenő világ mint egyetlen valóság megismerése során milyen jellegű racionalitásigényt fogalmazhat meg egyáltalán, s hogyan igazolhatja ennek jogosultságát. A tudomány milyen értelemben fogható fel még hivatásnak akkor, amikor már semmiféle numinózus hívás¹² nem érkezhethozzá a mágikus és metafizikai hatalmak varázslataitól megfosztott világból vagy azon túlról? Mi lehet az értelem egy értelmetlen világot kutató tudományos megismerésnek, és hogyan alapozható meg egy ilyen tudomány eszméje és hivatása?¹³

A modern tudománynak a racionalizációs folyamat aktuális végpontján, a modernitásban rá kellett eszmélnie: miközben az egyik legmeghatározóbb dinamizáló erőként serényen közreműködött a világ és az ember varázstalanításában, az út végére érve önmagát is megfosztotta attól a lehetőségtől, hogy a saját egzisztenciájának értelemalapjára irányuló kérdést egyáltalán feltehesse. Ebben ugyanis megakadályozza a következő paradoxon, amelyet szükségszerű kiindulópontként kell előfeltételeznie, ha igényt tart a megismerés objektivitására és tárgyyszerűségére: 1. lehetetlen előfeltevés-mentes, azaz előzetes értékelésektől független megismerés, mert mind a megismerési érdeklődés, mind a megismerés céljának és tárgyának meghatározása (tárgykonstitúció) a tudományos megfigyelő értékálláspontjától, illetve végső állásfoglalásától (döntésétől), azaz tudományon kívüli tényezőttől (értékmozzanattól) függ; 2. a megismerés során egyfelől tudatosítania kell előzetes értékeléseit, másfelől a megismerés objektivitása és tárgyyszerűsége érdekében tartózkodnia kell az értékelésektől, mert csak így lehet interszjektíve érvényes igaz ismeretekre szert tenni a kutatás és kifejtés folyamatában, csak így lehet bekapcsolódni a tudományos diskurzusba és az értelemhatárok megvonásával megvédeni a tudomány autonómiáját; ez a tartózkodás, amelyet a fenomenológiai filozófiával való szerkezeti (funkcionális) párhuzamra tekintettel axiológiai epokhénak nevezünk, az igazság értékaxiómájára való tekintettel zárójelbe teszi és felfüggeszti, de nem szünteti meg az értékálláspontok és döntések érvényességét; 3. a tudományos megfigyelő a saját elméleti perspektívájából és módszertani eszközeivel nem vizsgálhatja előfeltevései (értékálláspontja és döntése) értelmességét, normatív helyességét, így „tudományosan” (ti. a bizonyítás és cáfolat műveleteivel) abban a kérdésben sem tud állást foglalni, hogy magának a tudománynak mi az értelem, eszméje és hivatása; az ilyen állásfoglalás ugyanis mindig a tudomány értelmével kapcsolatos végső értékálláspont és döntés, azaz a tudományba vetett racionális hit függvénye. Ezzel persze a tudomány értelemigényének megalapozása – tehát annak a kérdésnek a feltevése és megválaszolása, hogy a tudomány szubjektív és objektív értelemben vajon rendelkezik-e értékes hivatással a tudomány művelője számára, illetve önmagában véve – végérvényesen kikerült a tudomány saját döntési és vizsgálati kompetenciája alól. Így a tudomány racionalizációja paradox módon visszautalta a tudomány egzisztenciáját érintő legalapvetőbb kérdést a metafizika, vagyis a tudomány művelője gyakorlati állásfoglalásának az illetékességébe.¹⁴

¹² A „numinózus” fogalmához lásd OTTO 1997; ELIADE 1987.

¹³ E probléma részletes kifejtéséhez lásd Cs. Kiss 1994. különösen „A tudomány értelemigényének pozitív megalapozása” és „A tudomány értelemigényének negatív megalapozása: axiológiai epokhé” című fejezetek (47–71).

¹⁴ Jelen tanulmányból terjedelmi okokból kimarad az axiológiai epokhé problémáját tárgyaló *Exkursus II.*

Weber lényegében a következő kérdésfeltevésben összegzi mondandóját: miért nem lehetséges érték- és előfeltevésmentes tudományos (filozófiai) megismerés, illetve miért nem lehetséges, sőt értelmetlen a tudományos megismerésben és vitában gyakorlati (értékelő) állásfoglalásokat tudományosan képviselni?¹⁵ A nemleges válasz okai a modern társadalom és kultúra felépülésének szerkezetében és funkciómódjában rejlenek. Nem lehetséges, mondja Weber, „mert a világ különböző értékrendjei feloldhatatlan harcban állnak egymással. Az öreg Mill, akinek filozófiáját egyébként nem kívánom dicsérni, egyszer – s ezen a ponton igaza van – azt mondta: ha a tiszta tapasztalatból indulunk ki, akkor a politeizmushoz jutunk. Bár nagyon lapos megfogalmazás és paradoxonnak tűnik, mégis rejlik benne igazság. Ha manapság valamit egyáltalán újra tudunk, akkor az az, hogy valami nemcsak azért szent, mert nem szép, hanem éppen azért, amiért és amennyiben nem szép. Ézsaiás könyvének 53. fejezetében és a 22. zsoltárban megtalálhatják ennek igazolását. Nietzsche óta ismét tudjunk, s előtte már Baudelaire is megfogalmazta a *Romlás virágaiban*, hogy valami nemcsak abban lehet szép, amiben nem jó, hanem éppen abban, amiben nem jó. S az is mindennapi bölcsességnek számít, hogy valami éppen azért lehet igaz, amiért nem szép és nem szent és nem jó. Ezek csupán a legelemibb esetei annak a harcnak, melyet az egyes rendek és értékek istenei vívnak egymással. Ámbár azt sem tudom megmondani, hogyan lehetne képes valaki arra, hogy »tudományosan« döntson a francia és a német kultúra értéke között. Itt ugyancsak különböző istenek egymás közötti viszálykodása dül, mégpedig örök időkre. Ugyanúgy van most is, mint a régi, isteneinek és démonainak varázslatától még meg nem fosztott világban, csak éppen egy más értelemben: ahogyan a hellén az egyik alkalommal Aphroditénak, azután Apollónak és mindenekelőtt városa valamennyi istenének áldozott, így van ez még ma is, csak éppen megfosztva minden varázslattól és attól a mitikus, de mégis bensőséges, valódi, művészi megformáltságtól, amely a görögök viselkedését jellemezte. És a mai istenek fölött és egymással folytatott harcukban legfeljebb a sors munkálkodik, de egészen bizonyosan semmiféle »tudomány«. Csak azt lehet megérteni, mi az isteni az egyik és a másik számára, vagy az egyik és másik rendben. Ezzel azonban teljesen ki is merült az, amit az előadóteremben a professzornak meg kell vizsgálnia, jóllehet nem merült ki a dologban rejlő roppant életprobléma.” (WEBER 1998, 146–147.) Weber előadásának talán a leghíresebb és legmélyértelműbb passzusában Nietzsche Isten halálának visszavonhatatlan faktumáról szóló híradását és paradigmatickussá vált nihilizmustézisét értelmezi át, illetve tovább az új politeizmus és az istenek örök és feloldhatatlan harcának metaforáival. A protestantizmus rejtőzködő istene, bár nem élte túl a XX. század fordulóját, de halálával Weber szerint mégsem következett be a totális orientáció- és értelemvesztés korszaka, ahogyan azt Nietzsche diagnosztizálta, akinek a megváltó Antikrisztus és Antinihilista eljövetele utáni sóvárgásában, dionüszoszi életigenlésében végső soron istenkereső szenvedélye fejeződött ki. Az antikvitás korszakát felidéző új politeizmus metaforájával Weber *par excellence* tragikus határhelyzetként¹⁶ értelmezi a modernitást, mégpedig sajátos értelemben. A metafora jelentése ugyanis nem értelmezhető sem úgy, mintha valaminek (ugyanannak) az örök visszatérésére, sem pedig úgy, mintha valaminek (az egyszer már átéltnek) a megis-

¹⁵ Weber szerint egyedül az ún. teleologikus értékelések megengedhetők a tudományon belül, amelyek a „szilárdan adótként előfeltételezett cél elérésére szolgáló eszközök” alkalmasságának mérlegelését, megvitatását jelentik.

¹⁶ A határhelyzet fogalmának értelmezéséhez lásd JASPERS 1985, 229–280; 1987, 20–21.

méltására utalna. A „szubjektummá” vált modern ember a varázstalanodási folyamat végpontján teljesen új (határ)helyzetbe kerül, amennyiben saját szubjektív vélt értelmének horizontjára visszahullva azzal a ténnyel kell szembenéznie, hogy a sírjaikból feltámadó régi istenségek örök harcukat immár személytelen hatalmak alakjában kezdi meg, s törnek uralomra élete fölött. Weber ezzel a metaforával értelmezi a modernitás sorshelyzetét, melyet az értékistenségek pluralizmusának¹⁷ visszavonhatatlan és meghaladhatatlan ténylegességében ragad meg. Az idézett szövegrészben azonban az értékpluralizmusnak legalább három síkja különíthető el, nem csupán analitikusan, hanem a probléma szerkezeti elhelyezkedését illetően tematikusan is. Ennek hangsúlyozását azért tartjuk fontosnak, mert a szokványos Weber-interpretációkban e síkok elkülönítésének nem szentelnek túlságosan sok figyelmet. Az értékpluralizmus első síkján Weber a társadalom és kultúra öntörvényű, létszerű funkcionális autonómiájukat saját értékeszméjükhez és értékmegkülönböztetésükhöz igazodva felépítő, egymással versengő értékszféráinak (tudomány, művészet, vallás, politika, jog, erotika, erkölcs, gazdaság), a másodikon a multikulturalitásnak, a harmadikon pedig az állásfoglaló modern kultúremler világ horizontját tagoló lehetséges értékeszmék individuális megvalósításának, a személyes állásfoglalásnak mint „értékválasztásnak” a problémáját vizsgálja.

Weber számára tehát, továbbra is képekben beszélve, a rejtőzködő isten halálával csupán a metafizikai értelemvesztés isten és próféták nélküli korszaka köszöntött be, melynek alapvető szerkezeti meghatározottsága a következő: nem létezik olyan abszolút értéknézopont mint metafizikai központ, amelyből kiindulva a világ értelemtelességként, univerzálisan érvényes módon megragadható lenne. Egy ilyen abszolút értéknézopont, illetve az ennek megfeleltethető szerkezeti pozíció Weber szerint nem jöhet létre sem az értékszférák valamelyikében, sem egy konkrét történelmi kultúrában vagy kultúrkörben; az individuális értékválasztásban habituálisan aktualizálódó értékeszmék horizontján is csak elvileg egyenértékű értékértelmezések versengenek egymással, függetlenül attól, hogy a valamelyik értékeszme melletti elköteleződés, a szelekció és döntés a cselekvő mindenkori értékhorizontjának szükségképpen hierarchizálását jelenti. Eszerint tehát csak a kultúrák és kultúrkörök, az értékszférák és individuális értékrendek elvileg végtelen számú értéknézopontja létezik, amelyekből a világ mint értelemeszerű egész elvileg végtelen számú perspektivikus konstrukciója következhet. Mindez persze azzal a megszorítással értendő, hogy a kultúra és társadalom szerkezeti-funkcionális tagoltsága¹⁸ történelmileg változó módon vonja meg azokat a határokat, amelyeken belül a fejlődés adott fokán, az értékpluralizmus e három szintjén lehetséges az értéknézopontok mint elemek „végtelen” száma.

A modernitás alaproblémája tehát Weber szerint egyfajta tragikus-heroikus határhelyzet, amelyben a kultúremler mintegy az értékistenségek feloldhatatlan és örök harcába belevetettként saját létértelmének meghatározása érdekében állásfoglalás-

¹⁷ Közkeletű, a hazai szellemtudományban mindenekelőtt Lukács György értelmezésére visszavezethető félreértés Weber modernitásdiagnózisát nihilistának és relativistának bélyegezni, ez utóbbi címkéhez némi együtt érző megértéssel hozzáillesztve a „tragikus” jelzőt (Lukács 1978, 538–553). Ezt a leegyszerűsítő lukácsi értelmezést a Budapesti Iskola, különösen Heller Ágnes és Vajda Mihály korrigálta, akik Lukácséhoz való viszonyok tisztázása, valamint posztmodern fordulatok megindoklása során, akarva-akaratlanul az acentrikus-perspektivikus világ (társadalom/kultúra) weberi tézisének mozgósították.

¹⁸ A társadalom szerkezetiileg *rétegek*, azaz az egyén csoport-hovatartozása (réteg/kaszt/rend/osztály/generáció), valamint intézményesült és nem intézményesült *funkciók* (vallás, tudomány, művészet, politika, gazdaság, jog, erotika, erkölcs) szerint tagolódnak (vö. Cs. Kiss 2003, 191–193).

ra kényszerül. A döntés szükségszerűsége természetesen nem logikai, hanem egzisztenciális és erkölcsi (etikai), „mert az étellel kapcsolatos, egyáltalán lehetséges végső álláspontok összeegyeztethetlensége és a közöttük dúló harc kimenetelének eldönthetlensége” (WEBER 1998, 152–153) egy följük rendelt transzcendens értelemboltozat hiányában, a modernitás megváltoztathatatlan tényszerűségévé vált. Mivel maga a tudomány is egyike a harcoló istenségeknek, a tudománynak való elköteleződés is csak gyakorlati állásfoglalás (döntés), egyfajta racionális hit aktusának folyománya lehet. Éppen ezért, mint minden más értelemprobléma, a tudomány saját végső értelmére irányuló állásfoglalás sem válhat tudományon belüli megvitatás tárgyává. Ezért e sajátos (paradox) értelemben a tudomány művelését hivatásként választó tudósnak is, tehát nem csupán a hívőnek, meg kell hoznia az „intellektus áldozatát”: az ész (*Vernunft*) metafizikai értelemigényeiről kell lemondania a diszkurzív értelem (*Verstand*) javára.¹⁹ Ha a nagy varázstalanító szerepében fellépő modern tudomány számára, mint láttuk, hozzáférhetetlennek bizonyulnak a saját értelmességét garantáló végső értékelések – tehát teoretikusan és gyakorlatilag ki van zárva önnön értelemigényének megalapozási folyamatából, s így paradox módon visszahelyeződik a metafizikai értelemadások hatalma alá –, akkor teljes joggal merülhet fel a kérdés: egy ilyen tudomány vajon mit képes nyújtani a kultúrember gyakorlati és személyes élete számára, vagyis miben ragadható meg a hivatása?

Weber válasza a modern tudomány hivatásának (a tudományon kívüli gyakorlatra vonatkozásának) az újraértelmezése, s e hivatásnak mint két egymástól eltérő, de egymásra utalt funkciónak a kifejtése. Az egyiket technikai-gyakorlati, a másikat pedig egzisztenciális-etikai funkciónak nevezhetjük; az első funkció az élet külső uralása, a második a kultúremberi létezés egzisztenciális megvilágosodása számára teremt meg bizonyos feltételeket. A technikai-gyakorlati funkció az instrumentális racionalitás tudásdimenziójában hoz létre olyan megismerési teljesítményeket, amelyek célracionális kalkuláció révén megteremtik a világot, azaz a „dolgok” és „cselekvések” komplexitása és kontingenciája uralásának konstitutív feltételeit; a tudomány e funkciójában a varázstalanított világ és ember feletti uralom technikáira vonatkozó ismereteket bocsát rendelkezésre. Ezen túlmenően a tudomány nem lebecsülendő teljesítményei közé tartozik, még mindig az instrumentális racionalitás tudásdimenziójában maradván, hogy képes a kultúrember rendelkezésére bocsátani a gondolkodás módszereit, a hozzá való eszközöket és iskolázottságot. Ez már persze több, mint amit egy zöldseges kofa tud, de még mindig meglehetősen kevés ahhoz képest, amit a modern tudománytól elvárhatunk. Ha azonban a tudomány logikai, funkcionális és egzisztenciális okokból következően nem veheti magának a bátorságot, hogy tudományosan bizonyítani vagy cáfolni próbálja például a Hegyi beszéd akozmikus szeretetetikájának parancsolatait („Ne állj ellent a gonosznak!”), vagy a német kultúra fölénységét a francia felett, akkor mégis miért van értelme arról beszélni, hogy a tudomány hivatásában egyáltalán képes-e megoldani a kultúrember alapvető egzisztenciális-etikai problémáit? A tudomány e harmadik teljesítményében fogalmazza meg Weber a szociológiai (axiológiai) felvilágosodás programját, melyben az empirikus történelmi-szociológiai kultúratudományok, és a saját bevallása szerint általa is művelt specifikus érték(kultú-

¹⁹ Weber ezzel nem adja fel az ész és értelem megkülönböztetését, csak éppen funkcionálisan átértelmezi, és az észfunkciót a transzcendentális tudatból, az abszolút szellemből stb. az egzisztenciális megvilágosodás feltételeit megteremtő értékvitába helyezi át. Az egzisztenciális értékvitára szerkezetének és kommunikatív logikájának elemzéséhez lásd Cs. Kiss 1994. 96–120.

ra) filozófia együttműködése anélkül valósulhat meg, hogy átlépnék az őket elválasztó áthághatatlan logikai (műveleti) határt. A modern tudomány abban a helyzetben van, hogy képes világosságot teremteni az értékproblémákkal kapcsolatban, feltéve persze, hogy a tudomány művelője maga is birtokában van ennek az axiológiai epokké működtetésével kialakuló világosságnak. Weber alapvető félreértésnek tartja, hogy az axiológiai epokké által logikailag és etikailag szabályozott empirikus tudomány álláspontjáról tekintve az „értékelések megvitatásai meddők vagy éppen értelmetlenek lennének”. A helyzet ennek pontosan az ellenkezője. Az értékvita értelmének megismerése nyitja meg a tudomány számára azt az értelemhorizontot, amelyen az empirikus kultúratudományi-szociológiai megismerés előfeltételei egyáltalán meghatározhatók. Az értékek (értékelések) vitája ugyanis azt a belátást közvetíti, hogy „elvileg és áthidalhatatlanul eltérő végső értékelések” lehetségesek. A tudományos megismerés előfeltételeit kizárólag e belátás alapján lehet és kell meghatározni. Weber számára a filozófia és tudomány megkülönböztetésének kritériumául az értelemfogalom konstitúciójának perspektivikus síkjai és az érvényesség ennek megfeleltethető típusai szolgálnak: 1. a gyakorlatilag cselekvő szubjektíve vélt értelmét (az empirikus érvényesség dimenziójában) a tapasztalati kultúratudományok, a történelemtudomány és a szociológia; 2. az objektíve helyes értelmet (a normatív érvényesség dimenziójában) a filozófia mint normatív tudomány (jogtudomány, logika, etika, esztétika, teológia); 3. a metafizikailag igaz létértelmet (a normatív-metafizikai érvényesség dimenziójában) a filozófia mint „tudományos” világnézet kutatja (vö. WEBER 1987, 38–808²⁰). Eszerint a gyakorlati imperatívuszok mint normák érvényességének a vizsgálata, például az etikai és esztétikai (ízlés) értékelések logikai struktúrája közötti különbség értelmezése az ún. értékfilozófiai problémák közé tartozik. A Weber által művelt empirikus kultúratudományok és az ún. megértő szociológia önmeghatározásának, módszertani önállóságának a szempontjából tehát az értelemfogalom perspektivikus síkjai, illetve az érvényességtípusok közötti megkülönböztetésnek van konstitutív jelentősége; s e problémásíkok specifikus méltósága szenved csorbát, amennyiben megkísérlik őket egymásba kényszeríteni (WEBER 1970, 78, 83). Weber ebben az összefüggésben fogalmazza meg a szociológiai felvilágosodás tervezetét, amely a „Mi a felvilágosodás?” kérdésre adott kanti válasz, tehát a filozófiai felvilágosodás folytatásának, pontosabban kritikai meghaladásának tekinthető. E tervezet egyfajta axiológiai kritizmus szellemében kísérli meg a filozófia és a tudomány racionalitásigényeit korlátozni és a modernitás tragikus-heroikus határhelyzetéhez hozzáigazítani.

A modernitás lényegét mint egzisztenciális problémát az értékistenségek feloldhatatlan és örök harcának ténylegességében megragadó Weber válasza a tudomány hivatását kutató kérdésre végtelenül egyszerű: „Természetesen az, hogy a tudomány ma szakszerűen űzött »hivatás« tényszerű összefüggések megismerésének és az öneszmélésnek a szolgálatában, nem pedig látók (és) próféták üdvözülési javakat és kinyilatkoztatásokat szolgáltató kegyelmi adománya vagy a világ értelmén töprengő bölcsek és filozófusok elmélkedésének tartozéka – ez jelenti történelmi helyzetünk elháríthatatlan adottságát, melyből nem menekülhetünk, amennyiben önmagunkhoz hűek maradunk. Ismét megszólalhat Önökben Tolsztoj, azt kérdezve: »Ha egyszer a tudomány nem, akkor mégis ki válaszolja meg a kérdést: Végül is mit kell tennünk, és

²⁰ A filozófia mint világnézet természetesen lehet „művészi-esztétikai”, „vallási-teológiai”, „politikai-ideológiai” jellegű is.

hogyan formáljuk meg életünket? Vagy a mai estén használt nyelven megfogalmazva: A harcoló istenek közül melyiket szolgáljuk? Vagy talán valakit, aki egészen más, de akkor ki legyen az?« Ezekre a kérdésekre a választ csak egy próféta vagy üdvözítő adhatja meg. De ha már nincs itt, vagy híradásában nem hisznek többé, akkor Önök egészen bizonyosan nem fogják azzal a földre kényszeríteni őt, hogy professzorok ezrei államilag fizetett vagy privilegizált próféták gyanánt előadótermekben megkíséreljék átvenni a szerepét. Ezzel feltehetőleg csak azt érik el, hogy ama döntő tényállás a maga jelentőségének teljes mivoltában soha nem válik elevenné az Önök számára: a próféta, aki után legifjabb generációnk oly sok tagja sóvárog, nincs itt.” (WEBER 1998, 152.)²¹ És nem is lesz, hangzik a legvégső következtetés, mert a személytelen istenségek alakját öltő kultúrák, társadalmi értékszférák, individuális-kollektív értékrendek és világképek harca „örökkévaló és feloldhatatlan”. A modern ember sorsa, hogy Istentől és prófétáktól elhagyott korban éljen, amelyben nemcsak a világ metafizikai központjának bizonyosságáról kell lemondania, hanem arról is, hogy a tudományt valószínű, filozófiai, politikai, művészi vagy bármiféle értelemben a megváltás közegévé és eszközevé tegye. A tudomány hivatásáról szóló értelmezési paradigmák változásával Weber a világ varázstalanításának tudományon belüli folyamatát nem egyszerűen szekularizációként vagy deszakralizációként írja le, hanem decentralizálódásként; tudományértelmezése azon új tapasztalat egyik lehetséges elméleti leírásának tekinthető, mely szerint a modernitásban felgyorsult és radikalizálódott a decentralizálás, azaz a metafizikai központ áthelyeződésének, illetve tetszőlegessé válásának a folyamata. Ez a radikalizálás mindenekelőtt abban a meghaladhatatlan ténytudásban mutatkozik meg, hogy a kultúrkörök, illetve az egyes kultúrkörökön belüli nemzeti kultúrák, a társadalmakon belül az értékszférák, az egyes értékszférakon és individuális értékrendeken belül a vezérlő értékeszme (igaz, szent, szép stb.) értelmezései esetén nem lehet kitüntetettségről, központról beszélni, csak a létszerű-funkcionális egyenértékűség alapján folyó versengésről a lehetséges központ meghatározásának monopóliumáért. Ebben a helyzetben persze alapvetően megváltozik a filozófia és tudomány viszonya is. A tudomány funkcióspecifikus értékszféráján belül a filozófia a létértelmezés monopóliumával együtt elveszítette egykori metafizikai központ szerepét, s így megszűnt a tudományok hierarchikus elrendezettsége is, az a helyzet, mely szerint a tudomány művelése a filozófia legitimitációjától függ. A filozófia egyfelől a szigorúan tudományos filozófia egyetlen lehetséges formájaként, azaz normatív tudományá válna (logika, etika, teológia, jogtudomány, esztétika) integrálódott a tudomány építményébe, másfelől a világ metafizikai értelmére való reflexió változatos formáiban világnézet-filozófiává szerveződve már csak és kizárólag a megismerés előfeltételeinek, a végső értékeszméknek az axiomatikus meghatározásában vehet részt, magából a megismerési folyamatból azonban, mind a természet-, mind a kultúratudományok esetén, radikálisan ki van tiltva.

²¹ Az alapprobléma tehát a következő: 1. Weber milyen értelemben tekinti feloldhatatlannak és örökkévalónak a személytelen istenségek alakjában megjelenő értékszférák és értékrendek harcát; 2. miért nem tartja lehetségesnek funkcionális, logikai és erkölcsi-etikai szempontból azt, hogy a tudomány vagy bármely más érték- és cselekvési szféra döntőbíróvá vagy közvetítővé, azaz „tulajdonképpen” metafizikai központtá váljon ebben a harcban; 3. hogyan lehetséges a tudomány értelemproblémájának megoldása és kritikai funkciójának, a szociológiai (axiológiai) felvilágosodás programjának a megalapozása, ha a modern tudománynak végérvényesen le kell mondania megváltó-transzcendáló funkciójáról? A lehetséges válaszok interpretációhoz lásd Cs. Kiss 1994. VAJDA 1996, 27–49.

Weber számára tehát tapasztalati és teoretikus evidencia, hogy a modernitás feltételei között az értelemkérdés fel sem vehető a hagyományos, a filozófia vagy a teológia által vezérelt módon, ugyanakkor, s ez a modern tudomány egzisztenciális apóriája, a tudomány sem képes tematizálni és kutatni a saját nézőpontjából és eszközeivel; a tudomány művelőjének illetékessége csupán arra terjed ki, hogy mint megválaszolt kérdést előfeltételezze, azaz értékeljen és döntsön, előzetes értékeléseit²² azonban következetesen tartsa távol a megismerési folyamattól. Ezzel az egykor oly egyértelműnek tűnő metafizikai probléma abszolút módon és tudományosan eldönthetlenné vált. Arra az alapvető kérdésre, ki rendelkezik értelmezési és döntési kompetenciával a tudomány külső és belső értelemhatárai megvonásáról folyó vitában, tehát végső soron ki dönt, csak a tudomány szféráján belül, a filozófia és tudomány között a lét nyilvános-teoretikus értelmezésének monopóliumért folytatott, ún. tudománypolitikai harcban születhet válasz. Ez a harc azonban nem dönthető el sem valamely tudományon kívüli értékszféra (vallás, művészet, politika, jog, gazdaság, erotika) értékaxiómájára, illetve értékmegkülönböztetésére hivatkozva, sem tisztán tudományos eszközökkel; mert ez a harc a filozófiai és tudományos hit, azaz a racionális hit két történelmi típusváltozatának a küzdelme, amelyben a racionális hit tartalmának (igazság és végtelenség, ész és értelem, gondolkodás és megismerés értékeszméinek) az alternatív értelmezései csapnak össze. Ezek az értelmezések végső soron egy tudományon kívüli végső állásfoglalás, ontikus-metafizikai döntés értékracionális igazolásai, s e döntés és igazolása azzal a problémával kapcsolatos, hogy a világnak, a társadalomnak és kultúrának, az individuumnak van-e metafizikai központja vagy nincs, el lehet-e jutni hozzá vagy nem. A világ varázstalanítása előfeltételezi és előre hajtja a filozófia és tudomány elkülönülésének folyamatát, a nagy varázstalanító racionalizációját, amelyet eszerint a racionális hit differenciálódásaként is értelmezni lehet és kell. Mint a tanulmány itt következő részében látni fogjuk, a racionális hit mint filozófiai hit és a belőle eredő abszolút döntés, amelyet paradigmatikusan Husserl képvisel, egyfelől előfeltételezi az ész és értelem hierarchikus megkülönböztetését, az ész metafizikai küldetését és abszolút jellegét, a magánvaló igazság és létező egységének eszméjét, másfelől, következményeit tekintve, metafizikai központtá emeli a létértelmezési monopóliummal felruházott fenomenológiai filozófia által vezérelt tudomány-szférát. Ezzel szemben a racionális hit mint tudományos (szociológiai) hit és a belőle eredő abszolút döntés, amelyet paradigmatikusan Weber képvisel, radikálisan kétségbe vonja az ész metafizikai kiválasztottságát és a filozófia létértelmezési monopóliumát, megszüntetve ezzel a filozófia és tudomány közötti hierarchikus viszonyt.

A TUDOMÁNY VÁLSÁGA ÉS A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY

A szellemi válság másik értelmezési paradigmáját Husserl fenomenológiai filozófiája szolgáltatja, amely az újkorban egymástól elidegenült filozófia és tudomány újraegyesítésével a tudomány szféráján belül kívánja a szigorú tapasztalati tudomány-

²² Az előzetes értékelések mint végső állásfoglalások weberi problematikáját Mannheim az ontikus-ontológus metafizikai döntés kifejezéssel fordítja le a tudásszociológia nyelvére, bár az ontikus és ontológus megkülönböztetését még az utalás szintjén sem explikálja.

ként megalapozott filozófiát az észkritika és az emberiségmegváltás hordozójává, a modern kultúra és társadalom metafizikai központjává tenni. Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* című programatikus művét az a „vezérgondolat” hatja át, „hogy az emberi kultúra legfőbb érdekei megkívánják egy szigorúan tudományos filozófia kialakítását”, s amennyiben „korunkban egyáltalán jogosultsága van egy filozófiai fordulatnak, akkor azt mindenképpen a filozófia szigorú tudományként való újraalapozása kell hogy éltesse” (HUSSERL 1993, 30–31).²³ A filozófia eszméje és ezt aktualizáló történelmi célja szerint már „a legkorábbi kezdetektől” a legmagasabb rendű és legszigorúbb tudományként kívánt eleget tenni a teoretikus és praktikus érvényesség feltétlen igényeinek, s ebbéli törekvésében „az emberiség olthatatlan vágyát képviseli a tiszta és abszolút megismerés iránt (és ami elválaszthatatlan ettől: a tiszta és abszolút akarás és értékelés iránt)” (HUSSERL 1993, 24). Eszerint a filozófiának a tudományok tudományaként képesnek kell lennie olyan értékek és normák feltétlen és egyetemes érvényű megalapozására, amelyek vallásilag és etikailag lehetővé teszik „a tiszta észelvek által szabályozott életet” (HUSSERL 1993, 23–24). Az élet ugyanis Husserl szerint eredendően állásfoglalás, azaz döntés és választás. Az állásfoglalás mindig valamilyen normatív követelménynek való megfelelés, amelyet abszolút érvényességűnek feltételezett normák (*Sollen*) tesznek lehetővé. Az ember állásfoglalásra kényszerül, mert csak így képes megszüntetni a kínzó metafizikai értelmetlenséget és diszharmóniát, amelyet a világ és az élet rejtélye okoz. A megelőző korok egyetlen életproblémája csupán az volt, hogy az ideálisan érvényes normáknak miként lehet megfelelni a gyakorlatban. Ezzel szemben a modern kor alapvető életproblémája, „elviselhetetlen szellemi ínsége” abból fakad, hogy a szkeptikus relativizmus – minden ideálisat tényszerű érvényességgé átértelmezve – megfosztotta ezeket a normákat feltétlen érvényességüktől, s így az emberi megismerés, akarás és értékelés elveszítette addig egyértelműnek és szilárdnak hitt igazodási pontjait. Ez a valaha volt „legradikálisabb ínség, melyben szenvedünk – mondja Husserl –, [...] életünk semmilyen kékényszeríti, hogy – természetesen a nyugati racionalizmusának perspektívájából – újra feltegyék és megválaszolják az ember és az emberiség végső értelemkérdéseit. A szkeptikus relativizmus igazi veszélye mindenekelőtt abban van, hogy a racionális és irracionális egyenértékűségének alapfeltevéséből kiindulva viszonylagossá teszi a racionalizmus fogalmát és megkérdőjelezi az ész eszméjének abszolút jellegét; az értelemkérdések így végleg jelentőségüket veszítik a jelenkor abszolutizálására fogékonyvá váló nyugati szellem számára, amely a filozófia igazi kezdeteit rejtő múlttal együtt a jövőt mint az érvényességfeltárások és -megvalósulások végtelen lehetőségének horizontját is elfeledi. Ám Husserl optimista helyzetértelmezése szerint az idő és az örökkévalóság közötti harc egyáltalán nem dőlt el, ezért félreértés azt állítani, hogy az európai jelen a dekadencia és a nihilizmus kiteljesedésének a korszaka lenne. „Korunkat – írja – a dekadencia korának hívják. Szerintem ennek semmi alapja nincsen. Alig van a történelemben még egy olyan korszak, amelyben ennyi energia lett volna mozgásban, és ilyen sikerrel [...] roppant értékek rejlenek az aka-

²³ Husserl tudományértelmezéséhez lásd VAJDA 1969, különösen 107–114; 1968; 1993a, 38–43; FEHÉR M. 1989; MEZEI 1998. A filozófia mint szigorú tudomány eszméjével és hivatásával kapcsolatos husserli álláspontot a *Logikai vizsgálódásoktól Az európai tudomány válságáig* ívelő szellemi fejlődésében a lényegyet, nevezetesen a filozófiai hitet és a belőle fakadó metafizikai döntést illetően változatlanok tekintjük. Husserl szellemi fejlődésének korszakaihoz, illetve a periodizálás problémájához lásd VAJDA 1969; MEZEI 1998.

rati szférában, amennyiben a nagy szándékok méltó célokra találnak [...] Úgy vélem, korunk nagyra hivatott kor – egy betegsége van csupán, a szkepticizmus, amely szétzúzta a régi megvilágítatlan ideálokat. És éppen ezért bajának az az oka, hogy a filozófia nem eléggé fejlett, nem eléggé hatalmas, nem jutott eléggé előre, nem eléggé tudományos ahhoz, hogy a szkeptikus negativizmust – amely magát pozitívizmusnak nevezi – az igazi pozitívizmus [ti. a fenomenológiai lényegtan] segítségével legyőzhesse.” (HUSSERL 1993, 107–108.) Változatlanul hasonló optimizmus sugárzik a nemzeti-szocializmus hatalomra jutása utáni időszakban keletkezett írásokból, amelyek már – Husserl korábbi tisztán politikamentes beállítottságához képest – intenzíven tudatosítják a politikai veszélyének való kitettséget és a filozófia politikai-ideológiai semlegességének lehetetlenségét, nevezetesen azt, hogy a kor és az örökkévalóság harcát az európai szellem meghatározó áramlatai már nemcsak a filozófia és tudomány közegében folytatják, hanem a politikai szférájában is, s hogy a tudományos filozófia eszméjének megvalósítása nemcsak a görög filozófia keletkezésével útjára induló, a nyugati szellemet és kultúrát forradalmasító új filozófiai közösségi forma és művelődési mozgalom sikerétől, hanem e politikai harc kimenetelétől is függ. „Mi a következménye annak, ha ez a művelődési mozgalom a lakosság egyre szélesebb köreire terjed ki, természetesen a felsőbb uralkodó körökre, akiket az élet gondjai nem vesznek annyira igénybe? Nyilvánvaló, hogy közvetlenül nem vezet a normális, egészséges kielégítő nemzeti-állami élet homogén átalakulásához, de minden valószínűség szerint nagy belső meghasonlást hoz létre, melynek következtében a nemzeti életben és a nemzeti kultúra egészében forradalmi átalakulások következnek be. Azok, akik konzervatív módon elégedettek a tradícióval, és a filozófusok köré csoportosuló harcban állnak egymással, s ez a küzdelem minden bizonnyal a politikai-hatalmi szférában fog lezajlani. Már a filozófia fellépésekor megkezdődik az üldözés. Azokat az embereket, akik ennek az ideának [ti. a magánvaló ideális igazság abszolút értékének és normájának] élnek, megvetik. És mégis: az ideák erősebbek minden empirikus hatalomnál.” (HUSSERL 1972, 349–350.) Az európai emberiség szellemi teloszába, a filozófiai észkritika által feltárt és hirdetett, újfajta történelmiséget és nemzetek felettliségét teremtő magánvaló ideális igazságba mint abszolút értékbe és normába vetett filozófiai hit a szellemi-kulturális testvériségnek és otthonosságának, az európai kultúrkör metafizikai kitüntettségének tudatával ajándékozta meg az egymással illetéknépp csak látszólag ellenségeskedő európai nemzeteket. Husserl e filozófiai hit tartalmának történelemfilozófiai kifejtésével igazolja a filozófia politikával szembeni fölényét és a korhelyzethez viszonyítva saját pozíciójának a radikalitását és forradalmiságát. Ezért mondhatja meggyőződéssel, hogy ő, akiről a nemzetiszocialista forradalom hívei és ideológusai „azt tartják, hogy reakciós, sokkal radikálisabbnak és sokkal forradalmibbnak bizonyul, mint azok, akik manapság olyan radikálisoknak szeretik magukat feltüntetni” (HUSSERL 1972, 353).²⁴

Visszatérve *A filozófia mint szigorú tudomány* problematikájához, a mű derülátó következtetése mint felhívás így hangzik: A „kor kedvéért nem szabad feláldoznunk az örökkévalóságot; hogy a magunk nyomorán enyhítsünk, utódainkra nem hagyhatunk örökségként szakadatlan nyomort kiríthatatlan nyavalyaként. Ez a nyomor a tudományból ered. De a tudomány okozta bajt csupán a tudomány képes végérvényesen leküzdödni.” (HUSSERL 1972, 103.) A megválaszolásra váró kérdés tehát a következő:

²⁴ Lásd továbbá Vajda Mihály jegyzeteit a 376–377. oldalon.

A tudomány milyen értelemben tekinthető minden baj okozójának; hogyan és mivel képes segíteni ezen nyomorúságon?²⁵

A fenomenológiai filozófia hivatása a tudományos metafizika eszméjének és eszményének, világnézetének mint végtelen feladatnak a megvalósítása a minden eszme, érték, norma és eszmény univerzumát átfogó szabad és teoretikus öneszmélésben. E hivatásértelmezés szellemében, írja Husserl, az „európai emberiségen belül a filozófiának mindig az egész emberiség arkhóni funkciójaként kell gyakorolni a maga funkcióját” (HUSSERL 1972, 352).²⁶ Ezzel a filozófus egzisztenciájának és hivatásának problémáját voluntarista-decisionista módon fogalmazza meg, mivel a válaszra váró végső kérdés így hangzik: a filozófus és a filozófia képes-e radikális önmegértés, azaz döntések útján gyakorolni az európai és ezáltal az egyetemes emberiség totális irányításának funkcióját, azaz képes-e az „emberiség funkcionáriusává”²⁷ válni? (HUSSERL 1998, I. 34–37.) Husserl igenlő válaszával metafizikai központtá emeli a fenomenológiai filozófia által vezérelt tudomány szféráját, amely meggyőződése szerint nemcsak képes, hanem hivatott is a következő teljesítményekre: 1. A fenomenológia előállítja és biztosítja az előfeltevésmentes megismerés és tudás konstitutív lehetőségfeltételeit a hagyomány érvényességét felfüggesztő epokhéval, amely egy előzetes metafizikai-politikai döntés módszertani aktualizálása és minden szellemi hagyomány totális ideológiakritikájának kivitelezése. 2. A fenomenológia e metafizikai-politikai döntéssel és totális ideológiakritikával az európai szellem újkori-modern fejlődésének aktuális végpontján antropológiailag, társadalom- és történelemfilozófiailag (azaz retrospektív-teleologikus módon) egy, a reális és ideális érvényesség megkülönböztetése és ellentéte szerint strukturálódó abszolút helyzetet konstruál, amelyben lehetségessé válik a transzcendentális-eidetikus redukció műveleteinek közvetítésével a visszatérés „magához a dologhoz”, amely nem tapasztalati tény, hanem maga az eszme, az érték, az érvényesség, a norma. E visszatérés csak a fenomenológiai-mentisztisztított és rekonstruált eszmei gondolkodás tiszta közegében játszódhat le. 3. A radikális észkritika – amely nem pusztán határmegvonás, hanem a tiszta megismerés, akarás és értékelés elméletének komplex és rendszerező kifejtése, azaz fenomenológiai (ismeretelméletileg) megalapozott ontológia, praxeológia és axiológia – az ember/emberiség filozófiai megváltásának és üdvözítésének klasszikus pogány paradigmáját ismétli meg, illetve az újkori racionális metafizika teológia ellen vívott harcát folytatja, s e küzdelem modern utóvédharcosaként a filozófiai felvilágosodás szellemében a vallási és politikai (nemzetiszocialista) abszolúttal a fenomenológiai filozófia által feltárt és érvényre juttatott abszolút szegezi szembe. Ez a filozófiai abszolút a végtelenség és feltétlenség eszméje, amely az emberiségmegváltás teloszaként Európa szellemi alakjában aktualizálódik. A fenomenológiai észkritika tehát, mivel a kultúra és társadalom világtörténelmét egy abszolút helyzet szerkezetének örökkévaló és végtelen kifejléseként, azaz egyre magasabb evolúciós szinteken lejátszódó ismétléseként fogja fel (a szerkezetaktualizáció mint olyan eidoszaként), szükségkép-

²⁵ Jelen tanulmányból *A naturalizmus kritikája, A historizmus kritikája, A világnézet-filozófia kritikája, A fenomenológiai filozófia mint kiút* című fejezetek, valamint a Dilthey és Husserl levélváltását elemző *Exkursus III* és a fenomenológiai filozófia és politika viszonyát tárgyaló *Exkursus V* és *Exkursus VI* terjedelmi okokból kimarad.

²⁶ Az eszmény az akarás és döntés (választás) indítékként és céljaként aktualizálódó, vagyis a gyakorlatra irányult eszme. Az eszme (idea) és eszmény (ideál) megkülönböztetése jelzi azt a funkciót, amelyet a tudományos filozófiának kell betöltenie a helyes, azaz tudományos világnézet filozófiai megalapozásában.

²⁷ A filozófus mint az emberiség funkcionáriusa értelmezéséhez lásd VAJDA 1992.

pen a metafizikai központtal rendelkező ember és világ feltételezésén nyugszik. Ennek megfelelően a fenomenológia hivatása végső soron abban rejlik, hogy feltárja ennek az abszolútnak a szerkezetét, tudatosítsa a belőle eredő gyakorlati következményeket és az emberiség funkcionáriusaként átvegye az ezzel járó felelősséget. Ez lesz a filozófia mint szigorú tudomány metafizikai gondja, az a teher, melyet mindig hordoznia kell. 4. A fenomenológiai filozófia ezzel közvetlenül is belebonyolódik az istenek örök és feloldhatatlan harcába, amelyet a kultúra, a társadalom és individuum szintjén el is dönt a maga javára. A kultúrkörök és kultúrák harcában a görög kezdetet egyedül megismételni képes európai kultúrkört, s ezen belül is a nyugat-európai nemzeti kultúrákat teszi központtá, a kultúrkörök és kultúrák hierarchiájának csúcsává. A szellemi-tárgyi területek (értvényesség/értékszférák) harcában a fenomenológiai filozófia által vezérelt tudományt emeli központtá és a hierarchia csúcsára. Az individuális értékrendek versengésében pedig az emberiség funkcionáriusává nyilvánított filozófus abszolút érzületetikája válik végső értékmérvévé és minden egyáltalán lehetséges erkölcsi cselekvés normatív paradigmájává.

ÖSSZEGZÉS

Megítélésünk szerint a szellemi válság e két értelmezési paradigmájának összefüggésében, természetesen szigorúan heurisztikus értelemben, helyes megvilágításba állítható a tudásszociológia eszméje és hivatása, azaz körvonalazható az a hatástörténeti és elméletalkotási perspektíva, amelyen belül ez mint probléma egyáltalán felvehető és megfelelőképpen interpretálható.

Mannheim mindenekelőtt Weber modernitás-diagnózisának és prognózisának kritikájára, valamint a tudomány hivatásáról adott klasszikussá vált értelmezésének a meghaladására vállalkozik. A két álláspont közötti különbség egyfelől látszólag formai, amennyiben Mannheim a nevezetes politeizmus-metaforában szereplő értékistenségek harca helyett a filozófiai-tudományos és történeti-politikai gondolkodás dimenzióiban különböző szellemi irányzatok, gondolkodási stílusok, totális világertelmeségek versengéséről beszél, melyet elsősorban a gazdaság és társadalom strukturális feltételeivel létszerűen-funkcionálisan összefüggő tudomány és politika cselekvési szférájának keretein belül értelmez.²⁸ Másfelől a különbség látszólag fokozati, amennyiben a tudásszociológia a megértő szociológiához hasonlóan abból indul ki, hogy a tudomány megismerés létszerűen világnézeti értékelések és politikai akarárok formájában aktualizálódó előfeltevésekhez kötött, s ezért lehetetlen előfeltevésszerűen tudásra szert tenni. Mannheim azonban az előfeltevésszerűség lehetetlensége mellett másként, szándékai szerint radikálisabban érvel. Ez a radikalitás mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy Mannheim Webertől eltérően válaszolja meg a tudásszociológia mint fundamentális szellemtudomány hivatására irányuló végső értelemkérdést.

Mannheim a nietzschei–weberi értékistenek harcát az ideológia és utópia problémájába belebonyolódó, látás- és gondolkodásmódjukat tekintve totális jellegű és antino-

²⁸ Az értékszféra weberi felfogásához lásd WEBER 1982; 1998. A tudásszociológia nem használja az értékszféra, értékrend, értékforma fogalmát, és mint láttuk, magát az értékproblémát is elsősorban az eszmeszerű gondolkodás logikájában mozgó neokantianizmus kritikájának összefüggésében tematizálja.

mikus szerkezetű világértelmezések küzdelmeként értelmezi, és a történelmi-politikai gondolkodás ideáltipikus alapformáiként (chiliasmus, liberalizmus, konzervativizmus, anarchizmus, kommunizmus-szocializmus, fasizmus) konkretizálja a tudomány és a politika szféráján belül.²⁹ A modern kor szellemi válságának alapvető meghatározottságaként tehát a harc örökkévalóságának és feloldhatatlanságának problémáját egyidejűleg veti fel a tudomány és a politika területén. Ez azonban már nem pusztán az érték(cselekvés)szférák weberi problematikájának beszűkítését, nemcsak formai-fokozati különbséget jelent, hanem lényegbevágó eltérésre utal a tudomány hivatásának, azaz a kritikai-felvilágosító és a transzcendáló (megváltó-üdvözítő) funkciók viszonyának értelmezésében. Mannheim ugyanis a tudásszociológia megalapozása kapcsán lehetségesnek tartja – még ha ez a tudomány nem is képes az „istenek és harcaik fölött rendelkezni” –, hogy az antinomikus szerkezetű gondolkodási stílusok és világértelmezések számára, a bennük rejlő részigazságok (racionálispotenciálok) együttlátása (szinopszis) és relatív szintézise révén egy közös gondolkodási alapot hozzon létre és ápoljon, mégpedig a tudományos és a politikai vita specifikus értelmű összekapcsolása révén. A tudásszociológia először is világosan megkülönbözteti a politikai és tudományos vitát. Mindenekelőtt a politikai gyakorlati vitát, Carl Schmitt és a szocializmus liberalizmus(parlamentarizmus)kritikájára hivatkozva, leválasztja az elméleti vita logikájáról, s a teoretikus beállítódás és az elméleti érvek mögötti irracionális szférájában versengő világakarások, „hatalmilag és érdekszerűen kötött kollektív erők” reális vitájaként értelmezi. Ezzel egyidejűleg a tudományos elméleti vitát kiemeli a politikai-ideológiai vita összefüggéséből, azaz leválasztja az ideológiatanról és a pártpolitikai tudományról, s az előfeltevésmentesség elvi és gyakorlati lehetetlenségének a tudatában alapozza meg a tudományos megismerés értékszabadságát, amely ismeretelméleti-módszertani elvként garantálja az objektív és tárgyyszerű ismeret feltételét. A tudásszociológia ennek alapján esélyt lát egy olyan álláspont megalapozására és képviselésére, amely a kölcsönös kommunikatív átjárhatóság érdekében lehetővé teszi a két diskurzustípus együttlátását és szintézisét, ugyanakkor, s ez paradox, nem szünteti meg a funkcionális és logikai különbséget. Ezért a tudásszociológia az *Ideológia és utópiá*ban is csak arra vállalkozhat, hogy hozzájáruljon a politikai vita pacifikálásához, legalábbis azzal, hogy mindkét diskurzustípus számára evidenssé teszi az abszolút szintézis lehetetlenségét és azt, hogy az abszolútizmus szükségképpen a relativizmusba, a relativizmus pedig az abszolútizmusba torkollik, azaz egyaránt a totalitás szétverésén munkálkodnak.

Maga az életprobléma persze még ezzel sem küszöbölhető ki, de az újabb és újabb relatív szintézisek közös, diskurzív kialakítása révén egyre inkább racionális ellenőrzés alá vonható, azaz megteremthetők, a későbbi művek terminológiáját felidézve, a szubsztantív és funkcionális racionalitás, a szabad verseny és tervezés (és így tovább) relatív szintézisei. A tudásszociológia ezzel – okulva azon a kudarcon, amelyet a hegeli filozófia szenvedett az abszolút szintézis megteremtésének kísérletével, de az önmagával szemben támasztott mércét ugyancsak magasra helyezve – a relatív szintézis megteremtésében, a politikai és tudományos vita együtt folytatása feltételeinek megteremtésében, egyfajta sajátos diskurzív közvetítőszeremben határozza

²⁹ Gustav Radbruch az értékistenek harcának hasonló interpretációját és konkretizációját hajtja végre a jog szférájában (vö. RADBRUCH 1914). Mannheim Radbruchhoz írott levele közvetve utal a szellemi válság interpretációjában e közös kiindulópontokra (GÁBOR 1996, 43–44).

meg hivatását, úgy, hogy ezáltal a tudománynak nem pusztán felvilágosító, hanem diskurzív értelemben transzcendáló (megváltó) erőként is fel kell lépnie. Ugyanakkor, mint láttuk, előfeltevéseit és megalapozó rendeltetését tekintve szigorúan empirikus tudományként a filozófia örökébe kell lépnie.³⁰ A Mannheim által meghirdetett és az istenek harcának meghaladását-közvetítését ígérő tudásszociológiai felvilágosodás programja ebben a vonatkozásban tehát egyértelműen a husserli optimizmus elkötelezettje.

Minderre tekintettel azt a heurisztikus tézist képviseljük, hogy Mannheim Weber és Husserl válságértelmezésének az egybevetésével és közvetítésével határozza meg a tudásszociológia pozícióját. Weber a tudomány szempontjából meghaladhatatlan tényyszerűségként fogja fel a totális világértelmezések (világképek) harcát, amelyben a tudomány (filozófia) csak a saját létszerű-funkcionális autonómiája, a gondolkodás és kutatás szabadsága feltételeinek megteremtése és biztosítása céljából vehet részt, s következésképp kritikai-felvilágosító funkcióján kívül – egzisztenciális, funkcionális, logikai okokból következően – nem vállalhatja magára a modern ember/emberiség megváltásának és üdvözítésének metafizikai küldetését; ez kizárólag a próféták és a demagógok funkcióspecifikus tevékenysége a vallási és a politikai érték- (cselekvési) szférájában. Weberrel szemben Husserl, mint láttuk, az igazi pozitív tudományosság rangjára emelt fenomenológiai filozófiával meghaladhatónak tartja az értékistenek örök és feloldhatatlan harcát, s a filozófust, aki az ész általi megváltás eme művét beteljesíteni hivatott, abszolút értelemben „az emberiség funkcionáriusává” emeli (HUSSERL 1998, I. 35). Itt a tudásszociológia Husserl oldalán áll, azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy a tudásszociológus legfeljebb relatív és igencsak korlátozott értelemben válhat az emberiség funkcionáriusává. Ezen túlmenően persze csak az eltérésekről lehet beszélni, hiszen a tudásszociológia a végső eredeteket nem a természetes beállítódástól (életvilágtól) elvonatkoztatott és eidetikusan megtisztított elvont transzcendentális tudatban, a gondolkodás ideális-transzcendentális létvonatkozásának tartományában, hanem az emberek tényleges, azaz társadalmilag és történelmileg konkrét, természetes beállítódásában (életvilágában) konstruálódó (rekonstruálódó) léthez kötött gondolkodásában fedezi fel, mondhatnánk: a társadalmilag cselekvők szubjektív vélt értelmében, illetve az interszubjektivitás, a nyelv és történelem egyazon eredendőségét kifejező faktikus szubjektivitásban, amelyet a weberi megértő szociológia, illetve a heideggeri egzisztenciális analitika vizsgál. Az ideológia és utópia gondolatában a fenomenológia vonatkozásában éppen az a radikálisan nyugtalanító, hogy nem teszi zárójelbe a gondolkodás és lét tényleges, az individuális és kollektív tudat reális-immanens/transzcendens létvonatkozásának tartományában konstituálódó reflexív-cirkuláris viszonyát, hanem éppen magát a zárójel előtti teszi a tudásszociológiai megismerés módszertani kiindulópontjává és tárgyává; tehát azt, amit a fenomenológiai redukció felfüggeszt és kirekeszt, vagyis a Husserl által a világ transzcendenciájához rendelt empirikus individuális és kollektív tudatszerkezeteket, melyek kontingenciája a hamis tudat modern, ideológia- és utópiaszzerű formá-

³⁰ Mannheim elképzelése szerint a tudásszociológia a szabadon lebegő értelmiség által konstruált és gondozott fölérendelt diskurzus, amely oly módon képes létrehozni, megindokolni és működtetni közvetítő intézményeket (diskurzusokat) a tudományon belül, illetve a tudomány és politika között, hogy a rendszerautonómiák nem csorbulnak, azaz transzparenciájuk és átjárhatóságuk ellenére a közöttük húzódó értelemhatárok egyértelműen rögzítettek maradnak. Vö. Mannheim Károly levele Luis Wrightnak (GÁBOR 1996, 65); FELKAI 1999, 47–49.

iban végérvényesen radikalizálódott.³¹ Mannheim a szigorú tudományként értelmezett fenomenológiai filozófia programja helyett a tudásszociológiának mint szigorúan empirikus, a metaelméleti megalapozás és felvilágosítás módján kritikai tudománynak a programját hirdeti meg, s magát a programot, ideáltipikus leegyszerűsítéssel persze, a weberi értelem- és a heideggeri létfogalom együttlításával és közvetítésével létrehozott társadalomontológiai alapokra helyezi. Ez a szinopszis és szintézis természetesen, mint a szociológia ontologizálása, illetve az ontológia szociologizálása, a két elméleti perspektíva korrekcióját jelenti, és egyúttal persze azt is, hogy a tudásszociológia kritikai és megalapozó tudományként nemcsak el akarja birtokolni a teológia és filozófia hagyományos metafizikai illetékességét, hanem képes is erre, és e képességével, még ha korlátozott módon is, de élni kíván. Ezzel a tudásszociológia mint szigorúan empirikus ténykutató tudomány, létértelmezési monopóliumát igazoló metafizikai illetékességére hivatkozva, metafilozófiai küldetést vállal magára és a tudománnyal szemben³² legitím módon gyakorolja a filozófia metaelméleti funkcióit. Amennyiben a tudásszociológiai elmélet kérdésfeltevéseinek filozófiai és tudományelméleti következményeit valamennyire is komolyan vesszük, akkor azt kell mondanunk, hogy a filozófia és a tudományelmélet ebben a vonatkozásban a tudásszociológia kritikai és megalapozó teljesítményének korrelátumaként jelenik meg. Eszerint a tudásszociológia mint metafilozófia és metaelmélet: 1. társadalomontológia, amely minden egyáltalán lehetséges gondolkodás, megismerés és tudás léthez kötöttségének elméletét hivatott kidolgozni; 2. történelemfilozófia, amely a történelemteológiai reflexió filozófiáivá, majd szociológiaivá alakulása szerkezeti törvényszerűségeinek feltárásával és empirikus elemzésével (a totális ideológiafogalom kialakulásának eszme- és jelentéstörténeti vizsgálata, az utópikus tudat szerkezetelemzése) igazolja, hogy a tudásszociológia a társadalom- és szellemtörténeti folyamat aktuális végpontján, a szellemi konkurencia koncentrációjának és polarizálódásának stádiumában, ahol az ideológia és utópia problémájának megjelenésével radikálisan megváltozik a gondolkodás és lét viszonyának szerkezete és dinamikája, legitím módon birtokolja el a filozófiától a létértelmezési monopóliumot; 3. ismeretelmélet, amely a lét és érvényesség (érték), genesis és értelem megkülönböztetésén alapuló hagyományos ismeretelméleti paradigma kritikájával ismeretelméleti fordulatot hajt végre és újratematizálja a szellem- és természettudományok metodológiai problémáit; 5. filozófiai antropológia, amely a modern kor szellemi válságának mint „az új emberré válás végbemenetelének” helyzetében képes az emberi lényegre vonatkozó kérdést újra-felfogalmazni és megválaszolni; 6. erkölcsfilozófia, amely a modern kor helyzetének megfelelő felelősségetikai felfogás érvényességét igazolja; 7. politikafilozófia, amely a politika (politikai) problémáját – Carl Schmitt felfogásának alternatívájaként – mint a racionális (igazgatás) és irracionális (cselekvés) megkülönböztetését fogalmazza meg, s ebben az értelemben lehetővé teszi a politika (politikai) elméletének racionális megalapozását.³³

³¹ Feltevésünk szerint a husserli fenomenológiától elválasztó különbséget fejezi ki Mannheim a *noologikus* és *ontikus* konstitutív megkülönböztetésével, illetve azzal, hogy nem törekszik a fenomenológia alapfogalmi rendszeres szociologizálására.

³² A szellemtudományokkal szemben közvetlenül, a természettudományokkal szemben közvetve, kritikai módon, önreflexióra kényszerítve azokat.

³³ A tudásszociológia mint metafilozófia és metaelmélet problémája további kifejtésre szorul.

A tudásszociológia metafizikai igényeinek és szigorúan relatív értelemben felfogott megváltó reményeinek valóra válása azt jelentené tehát, hogy a filozófus helyett a tudásszociológus lesz az „emberiség funkcionáriusává”, mert csak a tudásszociológus képes a totális világértelmezéseket együtt látni és részleges igazságait az antitetikus-dialektikus gondolkodás révén szintetizálni, vagyis a hegeli abszolút szintézis után a relatív szintézis feltételeit megteremteni. A modern világban az egyáltalán lehetséges, a relativizmus és abszolutizmus végleteitől egyaránt távolságot tartó, a részleges, de önmagukat abszolutizáló álláspontok racionalitáspotenciáljait egybevető és szintézisbe foglaló tulajdonképpen ésszerűség egyedüli képviselője a tudásszociológus, aki tudománya metafizikai-metaelméleti igényeinek kinyilatkoztatójaként és megalapozójaként egyidejűleg a filozófusok filozófusa és a szociológusok szociológusa, hangsúlyozva persze, hogy kizárólag relatív értelemben. A tudásszociológia mint fundamentális tudomány eszméjének képviselője és hivatásának hordozója természetesen nem abban az értelemben „szabadon lebegő”, hogy ne rendelkezne meghatározható strukturális pozícióval a társadalmi térben és történelmi időben. Itt egy olyan értelmiségi rétegről van szó, amely, bár nem tartozik és ideológusként nem is csatlakozik a harcoló osztályok és pártok egyikéhez sem, tehát független a politikától, de egzisztenciálisan mégis kötődik a tudományüzem (egyetem, intézet) és művészet-üzem funkcióspecifikus működéséhez és racionalitásigényeihez, azaz az ilyen típusú társadalmi kötetlenség is csak meghatározott szerkezeti kötöttség alapján létezhet.

A tudásszociológia által felfedezett új gondolkodási alap a szellemi (társadalmi-történelmi) létezők értelemlapjának, azaz a létnek mint totalitásnak, illetve a szellemben folyó versengés feltételei között a totalitásra való irányultságnak a radikálisan új felfogása. A tudásszociológia fundamentális jellege abban nyilvánul meg, hogy a lét nyilvános értelmezésének új módjaként, azaz a perspektívák perspektívájaként felfogott dinamikus relacionizmusként, képes a világértelmezési abszolutizmus és relativizmus körben forgását önreflexívvé tenni és transzcendálni, s ezzel a relatív szintézis lehetőségfeltételeit megteremteni anélkül, hogy a modern világértelmezés új evolúciós (emergencia-) szintjén megszüntetné az abszolutizmus és relativizmus cirkularitását és lezárna a versengés társadalmi mechanizmusai által aktualizált és szabályozott folyamatot. A hagyományos és újkori-modern eszmeszerű gondolkodás problematikussá válásának korszakában pozitíve e folyamat dinamikus végtelensége, elvi (logikai-funkcionális) lezárhatatlansága, negatíve pedig az abszolút szintézis lehetetlensége és tudományetikai tilalma határozza le a tudásszociológia eszméjét. A tudásszociológia hivatását a végtelenség és a csak relatív szintézisek révén elérhető relacionális igazság eszméje melletti állásfoglalás alapozza meg és igazolja. Lényegében ez képezi a szociológiai (tudományos) hit tartalmát és a tudomány melletti elköteleződés (döntés) alapját.

E hit, illetve döntés aktualizálásaként a tudásszociológia talán legfontosabb teljesítménye, s egyszersmind a szellemtudományok művelőinek szóló üzenete egy alapvető paradoxon semlegesítése, amely akár a modern tudomány depolitizálásának paradigmájául is szolgálhat: bár a szellemtudomány, s különösen a szociológia és a politika-, állam- és jogtudomány perspektívájánál és kutatási tematikáinál fogva csak a politikai veszélyének való kitettségekben művelhető, azonban, mint a tudásszociológia megalapozásának eljárása mutatja, lehetséges az, hogy magát ezt az egzisztenciális tényszerűséget tegyék a megismerés kiindulópontjává és a kutatás témájává, s ugyanakkor mégis megőrizték a tudomány autonómiáját. Voltaképpen a semleget-

sítés és depolitizálás e teljesítménye tette lehetővé, hogy a tudásszociológia az elsők között volt képes észlelni és elemezni a totális világképek harcában rejlő totalitárius fenyegetés szerkezeti okait. Mannheim a tudomány érvényességi tartományán belül maradvá ezért nem csatlakozott sehová, és nem tette meg Lukácshoz, Schmitthez és Heideggerhez hasonlóan a politikai hatalomhoz, illetve annak képviselőihez vezető modern siracusai utazást, mert soha nem adta fel a totalitásra irányuló megismerés utolsó reménysugarát, és nem lett hűtlen hivatásához, a társadalmi-történelmi egészre való irányulás utópikus eszméjéhez.³⁴

A tudásszociológia metafizikai vállalkozásáról kialakított kép teljességéhez természetesen hozzátartozik az a tény is, hogy Mannheim – s ez leginkább a szintézis hordozójaként kiválasztott szabadon lebegő értelmiségről konstruált szociológiai elmélet metafizikai konnotációinak elemzésével válik nyilvánvalóvá – akarva-akaratlan igazodik az ontológiai differenciához, illetve a vele szinoptikusan adott axiológiai és praxológiai megkülönböztetés logikájához, valamint a fundamentális tudástípusok ezáltal igazolt hagyományos megkülönböztetéséhez. Mannheim ugyanis öntudatlanul előfeltételezi a létezőhöz kötött gondolkodás (*doxa*) és a léthez kötött tulajdonképpeni gondolkodás (*episztemé*) közötti értékülönbséget és az ennek megfeleltethető racionális cselekvésgazolások érvényességének fokozati különbségét. A tudásszociológia az episztemikus, azaz ideológiamentes megismerés és tudás hordozójaként az igazi racionalitás utolsó letéteményese az „utópikus halálának” faktumával jellemezett modern korban (vö. MANNHEIM 1996, 279–294; FELKAI 1999, 46–47; KARÁCSONY 1995, 51–54). Az ideológiatan és pártpolitikai tudomány a létezőhöz kötött gondolkodás foglya, azaz ideologikus jellege folytán egyoldalúan képviseli a totalitásra való utópikus irányultságot, s így lényegében eltörleszolja a totalitáshoz vezető utat. Kizárólag a léthez kötött gondolkodásnak a tudásszociológia által kidolgozott paradigmája képes távolságot teremteni, azaz zárójelbe tenni, semlegesíteni és depolitizálni az ideológiai mozzanatot. Mannheim számára ez teszi lehetővé a tudományos diskurzuson belüli perspektívaváltást, tehát a totális általános értékmentes ideológiafogalom síkjáról a totális általános értékkelő ideológiafogalom síkjára történő átlépést, anélkül, hogy fel kellene adnia az igazság abszolút és relativista értelmezését transzcendáló relationalista igazságfogalmat, amellyel a teológia és filozófia örökebe lépő tudásszociológia egyedül képes szinoptikus és szintetikus módon életben tartani a totalitásra való irányultságot, azaz minden egyáltalán lehetséges gondolkodásban, megismerésben és tudásban az immanens utópikus mozzanatot. Mannheim ezzel ismeretelméleti-módszertani és történelemfilozófiai szempontból is módosítani akarja Weber tudományfelfogását és tragikus-heroikus modernitásértelmezését, amennyiben egyfelől korrigálja az értékabszolút és objektivitás weberi értelmezését, másfelől, mint láttuk, a tudományos és politikai diskurzus szinoptikus-szintetikus összekapcsolásával, ám következetesen a tudomány szféráján belül maradvá, megkísérli transzcendálni az értékabszolút örök és feloldhatatlan harcát.

³⁴ A siracusai utazás paradigmájához lásd VAJDA 1993b; Cs. Kiss 2002.

IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc 1993. *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas 1986. *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Budapest: Gondolat.
- CS. KISS Lajos 1994. *A szubjektum és a világ feloldódása a varázslat hatalma alól*. Kézirat.
- CS. KISS Lajos 1999. A világ varázstalanodása és az abszurd keletkezése. Max Weber racionalizációs elméletének egzisztenciafilozófiai vonatkozásai. In Erdélyi Ágnes et al.: *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest: Napvilág. 93–117.
- CS. KISS Lajos 2002. Egy keresztény Epimétheusz. In Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor. 241–252.
- CS. KISS Lajos 2003. A tudásszociológia eszméje és hivatása. In Gellériné Lázár Márta – Karádi Éva – Cs. Kiss Lajos (vál.): *Mannheim-tanulmányok*. Budapest: Napvilág. 158–247.
- ELIADE, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Európa.
- FEHÉR M. István 1989. Előszó. Heidegger útja a Lét és időig. In Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat. 5–84.
- FELKAI Gábor 1999. Bevezetés. Kordiagnózis, tudásszociológia, tudományos politika. In Felkai Gábor (szerk.): *Mannheim Károly*. Budapest: Új Mandátum.
- GÁBOR ÉVA (szerk.) 1996. *Mannheim Károly levelezése, 1911–1946*. (Archívumi füzetek 12.) Argumentum – MTA Lukács Archívum.
- HABERMAS, Jürgen 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HUSSERL, Edmund 1972. Az európai emberiség válsága és a filozófia. In *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Szerk.: Vajda Mihály. Ford.: Baránszky Jób László. Budapest: Gondolat.
- HUSSERL, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford.: Baránszky Jób László. Budapest: Kossuth.
- HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford.: Berényi Gábor et al. Atlantisz: Budapest.
- JASPERS, Karl 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München–Zürich: Piper.
- JASPERS, Karl 1987. *Bevezetés a filozófiába*. Ford.: Szathmáry Lajos. Budapest: Európa.
- KARÁCSONY András 1995. *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest: Osiris–Századvég.
- KOYRÉ, Alexandre 1980. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUKÁCS György 1978. *Az ész trónfosztása*. 5. kiad. Budapest: Magvető.
- MANNHEIM Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Ford.: Mezei I. György. Budapest: Atlantisz.
- MEZEI Balázs 1998. A tiszta ész krízise. Edmund Husserl kései munkájáról. In Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I–II*. Budapest: Atlantisz. 263–329.
- MITTELSTRAß, Jürgen 1992. *Leonardo-Welt: Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- OTTO, Rudolf 1997. *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Ford.: Bendl Júlia. Budapest: Osiris.
- PAPP Zsolt 1980. *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*. Budapest: Kossuth.
- RADBROUGH, Gustav 1914. *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- SZIGETI Péter 1999. A jog varázslat alóli felszabadítása. Max Weber jogfejlődési magyarázata. In Erdélyi Ágnes et al.: *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest: Napvilág. 93–117.
- VAJDA Mihály 1969. *A mítosz és ráció határán*. Budapest: Gondolat.
- VAJDA Mihály 1968. *Zárójelbe tett tudomány*. Budapest: Akadémiai.
- VAJDA Mihály 1992. Az emberiség funkcionáriusa. In *Változó evidenciák*. Budapest: Cserépfalvi–Századvég. 133–147.
- VAJDA Mihály 1993a. *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum – Századvég.
- VAJDA Mihály 1993b. Syrakusa. In *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum – Századvég. 165–182.
- VAJDA Mihály 1996a. A tudós, az esztéta, a filozófus. In *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest: Osiris. 27–49.
- VAJDA Mihály 1996b. *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest: Osiris.
- WEBER, Max 1970. A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme. In *Állam, politika, tudomány*. Összeáll.: Kemény István, Varga István. Ford.: Józsa Péter. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- WEBER, Max 1972a. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. Tübingen: Mohr.
- WEBER, Max 1972b. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und richtungen religiöser Weltablehnung. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. 536–573. Tübingen: Mohr.
- WEBER, Max 1973. Roscher und Knes und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, 1903–1906. In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr–Siebeck.
- WEBER, Max 1982. A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete. In *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat. 339–388.
- WEBER, Max 1987. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 1. Ford.: Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- WEBER, Max 1998. A tudomány mint hivatás. In *Tanulmányok*. Ford.: Wessely Anna, Erdélyi Ágnes. Budapest: Osiris.

