

ÉRTÉK ÉS IDEOLÓGIA

(Az értékvita aktualitása a nyugatnémet szociológia tükrében)

BAYER JÓZSEF

Az értékvita újbóli feltámadása az NSZK-ban a hatvanas években kiobbant ideológiai válság következménye. Az addig működő régi, hagyományosan bevált ideológiai sémák összeomlásával új legitimációs minták igénye merült fel, amelyek alternatív teljesítőképességét mintegy próbára tették az értékeknek a társadalomtudományokban játszott szerepéről folytatott vitákban.¹ Kezdetben úgy tűnt, hogy a fennálló társadalmi-politikai rendnek a tőkés állam szabályozó funkcióival együtt növekvő lojalitás-szükségletét – amelyből, úgymond, sohasem kaphat eleget – a legjobban épp a neopozitivizmus popperi változata képes kielégíteni, amelyet Hans Albert „kritikai racionalizmusként” vezetett be és propagált az NSZK-ban, s amely jóval nagyobb igénnyel lépett fel, mintsem hogy pusztán tudományelmélet maradjon: a technokrata józan ész filozófiájaként. Tudományos programjának rejtett affinitása a reformista politikához a „piece-meal social engineering” popperi módszertani elvben explicit megfogalmazást nyert, ami a szociáldemokraták körében is növelte párhíveinek számát; az értékvitában az értékmentesség emphatikus követelése pedig modern és elfogulatlan elméletként tüntette ki az értékekben elfogódott hagyományos tudományos pártoskodással szemben. Az elmélet rejtett politikai stratégiája a politikai problémáknak technikailag megoldható kérdésekként való kezelése volt, amelynek visszája a tömegek depolitizálása, valamint egy korrekt, ám tartalmilag meghatározatlan követési készség propagálása az ideológiai semlegesség jegyében. E legitimációs modellnek kézzelfogható előnyei vannak bármely más, konkrét társadalmi csoportok érdekeihez – s ezzel értékeihez – kötődő nyílt politikai-ideológiai programmal szemben, amelyet a változó politikai arénában mindig újra kockázatos szakítópróbának vethetnek alá.

Az értékmentes és értéktételező társadalomtudomány merev és meglehetősen idejétmúlt dualizmusával szemben – amelyet a „kritikai racionalizmus”, bármily rugalmas

¹ A nyugatnémet szociológiában lezajlott ún. „második” értékvitát rekonstruálva – az első a század elején zajlott le, s a közgazdaságtan és szociológia különválásához vezetett -- a jellegzetes álláspontok között a kritikai racionalizmus (Karl R. Popper és Hans Albert) nézetét kifejtették az „Értékmentesség, pártosság, objektivitás” c. cikkben (*Társadalmi Szemle*, 1979/9. sz.). Jelen írás, amelyben a frankfurti iskola és Niklas Luhmann rendszerelméleti pozícióját elemezzük a vitában, ennyiben folytatásnak is tekinthető. Megjegyezzük, hogy az értékvita szűkebb is, tágabb is volt a tulajdonképpeni pozitivizmus-vitánál, amennyiben egyrészt annak csak egy – bár döntőnek tartott – vonatkozását érinti, másrészt viszont túlmegegy az ottani vita keretein, és tulajdonképpen lezáratlan, mindmáig tart. (A pozitivizmus-vita főbb résztvevőinek érvei megtalálhatók a *Tény, érték, ideológia* c. válogatott kötetben, szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Bp. 1976.

formában és megváltozott tartalommal, mégiscsak felújított – többen is felléptek. Az alábbiakban részletesebben csupán két domináns irányzatot szeretnénk bemutatni, rekonstruálva az értékek kérdésében elfoglalt álláspontjukat, s érzékeltetve ennek társadalmi-ideológiai kontextusát: a frankfurti „kritikai elméletet” és a kevésbé ismert, Niklas Luhmann által kifejtett funkcionális rendszerelméletet.

A társadalomtudományok fenti, némiképp differenciálatlanul felvázolt (neo)pozitivistá értelmzése ellen a hatvanas években nem véletlenül vette fel a harcot épp a frankfurti iskola. A frankfurti „kritikai elmélet” mélyen a német idealista humanizmus, az egykori mandarin-értelmiség² kultúrkritikai hagyományaiban gyökerezett. Ugyanakkor az első világháborút követő forradalmak, a Weimari Köztársaság osztályharcai hatására a marxizmus kapitalizmus-kritikájának számos elemét integrálta magába. Az így kialakított messianisztikus radikalizmus elég energiát nyújtott számára ahhoz, hogy még képviselőinek későbbi rezignációján is átcsillanjon valami a szabad emberek szabad társadalmának Marx-ihlette, ekkorra persze már elhalványodó utópiájából. Az, hogy nem kompromittálta magát a fasizmus idején, ellenkezőleg, a fasizmus kritikájával jelentős érdemeket szerzett és hitelre tett szert, szinte predestinálta arra, hogy az NSZK amerikanizálódásával párhuzamosan tért nyerő neopozitivistá módszerek ellen éppen ő vegye fel a harcot. Ehhez az is hozzájárult, hogy a fasizmus leverése után fokozottan részt vett a német szellemi élet „nagytakarításában”, és hogy a marxizmushoz való affinitása következtében a hagyományos – többnyire kompromittált – „humanista” filozófiai irányzatok között még a leginkább volt érzékeny a reális társadalmi problémák iránt.

A frankfurti iskola képviselőinek szemében a „pozitivistá” K. R. Popper és H. Albert racionalista hitvallása, az „ész melletti kiállás” nem egyéb az egyoldalú technikai ésszerűség, az ún. instrumentális ész apológiájánál, amelynek kiterjesztése a társadalom egészére már Adorno és Horkheimer korai közös művében, a *Felvilágosodás dialektikájában* (1947) a totálisan igazgatott, eldologiasult társadalom vízióját idézte fel. „A tények metafizikája semmivel sem különb az abszolút szelleménél” – írja Horkheimer már a harmincas években az akkor zászlót bontó neopozitivismus ellen, amely a józan valóságérzék nevében le akarta zárni a metafizikai (értsd: filozófiai) vitákat. E viták azonban sohasem a tényállásoknak tényekként való elismerése, hanem a tények értelmezése, megítélése körül forogtak. Ez alól pedig nem kivétel a neopozitivismus sem; a tények általa adott értelmezése pedig szintén a metafizika egy fajtája.

Adorno a hatvanas évek pozitivismus-vitájában szembeszállva a neopozitivistákkal, ugyanezt a tény-fetisizmust veti a szemükre az értékek kezelésének kérdésében is. Ha eközben kissé differenciálatlanul ítéli meg a szokásos neopozitivismusnál hajlékonyabb popperi tudományelméletet, akkor ennek az az oka, hogy elsősorban az empirikus, szaktudományi szociológiai kutatás alkalmazott megismerési magatartását tartja szem előtt, amelynek a pragmatikus neopozitivistá tudományelmélet csak elméleti reprezen-

²F. Ringer *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass. 1969) c. könyvében tárgyalja a német értelmiségi elit sajátos helyzetét a századfordulón, amelyre a kapitalizmus-ellenesség volt jellemző, mert a kapitalizmus előrenyomulása megfosztotta őket régi privilégiumaiktól, és a technikai vagy szakértelmiség előretörését kulturális hanyatlásként élték át.

tánsa és igazolója. Az elméletben lehet minden szép és differenciált, a kutatás gyakorlatában durvábban mutatkozik meg az elvek tényleges társadalmi tartalma.³

Ha a szociológia mint értékmentes tudomány egyáltalán foglalkozik az értékekkel, akkor azokat csupán instrumentalisztikusan kezeli. Az értékek olyan – eszmékben kifejezhető – magatartási elvek, amelyeket az emberek cselekvésükben követnek. Tehát az értékszociológia empirikusan konstatálja meglétüket, statisztikusan összegzi és átlagolja őket, szeretem–nemszeretem táblázatokat konstruál, s mindezt anélkül, hogy az így kapott értéktáblázatokat szembesítené a társadalom szükséglet-struktúrájával és érdekviszonyaival. Tanulmányozza a társadalom értékképző és értékátvivő mechanizmusait (pl. pártok, tömegkommunikációs csatornák), és tanácsokat oszt hatékony irányításuk, az értékek kívánatos manipulációja számára. A cselekvő ember eközben olyan input–output modellként szerepel, amelybe értékeket táplálnak be, és méri a kimenő reakciókat, hogy meghatározhassák jövőbeni viselkedését.

Mindamellettt a szociológiának meglehet az a kellemes tudata, hogy ő maga értékmentes, és elmélete – hacsak követi a neopozitivistá tudományelmélet szigorú logikai előírásait – „tiszta” marad. A jó lelkiismeret alibijét a tudományos objektivitás pozitivistá kritériumai nyújtják, még abban a rugalmas popperi–alberti formában is, hogy a tudománynak van ugyan értékbazisa, de ez semmilyen hatással nincs a megismerés fogalmi eszköztárára. Pontosan ez ellen lép fel azonban a frankfurti iskola. Képviselői szerint ugyanis már a pozitivistá szellemű társadalomkutatás módszerei rögzítik annak pártosságát: az elméletet, a „kijelentésrendszert” eleve meghatározott alkalmazási és érdekösszefüggésekre való tekintettel fogalmazzák meg. Hiszen többnyire nem arról van szó, hogy adott társadalmi problémákra a szociológusok tudományosan „helyes”, részrehajlástól mentes megoldásokat keressenek, hanem legtöbbször az az eset, hogy a problémák egy eleve tétélezett megoldásához – amelyet egy vállalkozó, egy párt vagy a kormány saját tetszése és érdekei szerint határoz el – dolgozzák ki a hatékony kivitelezés technikáit. Ezért valójában minél inkább tartózkodik a szociológus a saját, önálló értékítélétől, annál inkább lekötélezettje a társadalom uralkodó értékképzeteinek.⁴

A frankfurti gondolkodók pozícióját elemezve az értékvitában, szembeötlő, hogy míg Adorno még túlnyomóan társadalomfilozófiai érveléssel él, a fiatalabb generációt képviselő Habermas – engedve a korszellem nyomásának – már maga is főként tudományelméleti érveket hoz fel. Adorno gondolatmenetéből a továbbiakban főként az értékek fetiszizációjának, tények és értékek szétválasztásának kritikáját emeljük ki.

Adorno szerint az egész értékkérdés hibásan van feltéve. Az „igazgatott világ testére szabott pozitívizmus” – éppúgy, mint az idealista értékfilozófiaiak – eldologiasítja, fetiszizálja az értékeket, amikor leválasztva őket a tárgyról (a társadalomról és a

³ A neopozitivistá tudományelmélet és az empirikus szociológiai kutatások gyakorlata közötti megtört viszonyt kitűnően tárgyalja pl. Hartwig Berger *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit* c. könyvében (Frankfurt/M. 1974).

⁴ Mégcsak nem is Adorno, hanem a liberális szociológus, Ralph Dahrendorf vonta le ezért az értékmentességről folyó viták konklúziójaként: „a status quo-val való elégedettség és ennek implicit védelme bizonyult az értékmentesség visszájának . . . Az a szociológia, amely megkísérli kivonni magát a gyakorlati értékítéletek vitája alól, a fennálló megörökítésének eszközévé válik; a szavazattól való tartózkodása pedig az erősebb párt mellett leadott vótummá lesz.” (In: *Pfade aus Utopie*, München 1968, 117 o.)

történelemről), önállóságukban megrögzíti, hogy azután tudományán kívülre utasíthassa őket. Ezzel az absztrakcióval teremtik csak meg a megismerés és értékelés, az értékmentes tiszta tudat és egy elvont értékdogmatizmus hamis alternatíváját. A „tiszta tudományt” ez ahhoz az ellentmondáshoz vezeti, hogy éppen az értékmentesség révén értékel: „ahogyan egy mereven apolitikus magatartás a politikai erők játékában politikummá, a hatalom előtti fegyverletétellé lesz, az értékmentesség éppen úgy egyetemesen és reflektálatlanul annak rendeli alá magát, ami a pozitívizmusban az érvényes értékrendszer névre hallgat”.⁵ Ez a kritikai elmélet jellegzetes és határozott álláspontja. Ennek szellemében fejtette ki Marcuse a 15. nyugatnémet szociológuskongresszuson, hogy az értékmentesség weberi elvének feladata éppen az volt, hogy megtisztítsa a terepet a tudományon kívüli értékek befogadása számára.

Adorno mindamellett nem tagadja az értékmentességnek mint problémának a létezését, hiszen „a szellem magatartása nem vonhatja ki magát tetszése szerint az eldologiasodás adott szintje alól”. Másutt azt írja: „Lét és Legyen dichotómiája épp annyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű . . .”⁶ Ezért bele kell foglalni a szociológiába antinómiájuk tudatát, újra át kell gondolni az értékmentesség kategóriáját, amely a pragmatikus tudományüzemmel túlon túl is jól megfér, pedig gyakorlatilag lehetetlen érvényesíteni. Hiszen pl. egy művelődésszociológiai kutatás még a tényeket sem tudja megfelelően rögzíteni, ha nem alkalmaz olyan előzetes értékeléseket, amelyek pl. különbséget tesznek giccstermek és jelentős művészeti alkotás között.

A kritikai elmélet az értékeket „immanensen”, a történelem mozzanatainak fogja fel. A normatív problémák Adorno szerint olyan történelmi helyzetekből fakadnak, amelyek mintegy önmagukban, némán, „objektíve” követelik a változást. „Amik utólag a történelmi emlékezet számára értékekkel alvadnak, a valóságban a realitás kérdésszakaszai . . .” Egy példával illusztrálva, amire gondol, Adorno azt írja: „nem lehet elvont értéként mintegy elrendelni, hogy mindenkinek jusson enni, amíg a termelőerők nem elégségesek mindenki legelemibb szükségleteinek kielégítésére. Ámde, ha egy társadalomban, itt és most, tekintettel a javak reális és nyilvánvalóan lehetséges bőségére, elkerülhető volna az éhezés, és mégis éheznek, akkor ez azt követeli, hogy az éhezés megszüntetése kedvéért beavatkozzunk a termelési viszonyokba. Ez a követelés a helyzetből, annak mindentoldalú elemzéséből ered, anélkül, hogy szükség lenne valamely értékképzet általánosságára és szükségszerű voltára. Az értékek, melyekre a helyzetből támadt követelést rávetítik, e helyzet vézna, többnyire hamisító lenyomatai.”⁷

E példában kifejeződik egyrészt a marxizmustól megtermékenyített frankfurti iskola fölénye a hagyományos humanista német „mandarin”-értelmisséggel szemben, másrészt azonban feltárul a kritikai elmélet fő gyengesége is. A helyzet ugyanis nem „objektíve”, önmagában követeli a változást, hanem a kritika csak egy társadalmi osztály vagy csoport törekvéseként fogalmazható meg, amely a helyzet szenvedő alanya, s amely cselekvése kitűzött céljává teszi a változást. A Lét és Legyen között csak egy társadalmi gyakorlat képes közvetíteni, amely fittyet hányva a „naturalista tévkövetkeztetés” pozitivistá tilalmára, a Lét kemény tényeit közvetlenül értékekkel, „követelésekkel” transzponálja. A

⁵ *Tény, érték, ideológia*. Jelzett kiad., 243. o.

⁶ Uo. 318., 320. o.

⁷ Uo. 246. o.

közvetítő kategória azonban Adornónál nem egy társadalmi mozgalom, nem egy cselekvő történelmi szubjektum, hanem az immanens kritika, azaz egy szellemi munkás ítélő, szellemi tevékenysége. Ez a felfogás megfelel a forradalmi szubjektum eltűnéséről szóló politikai tézisnek. Nem lehet célunk most, hogy e tézis egész társadalmi-történelmi háttérének elemzésébe bocsátkozzunk; most csupán a frankfurti iskola elméleti pozíciójáról van szó az értékmentesség kérdésében. Az immanens kritika tartalmazza az értékmentesség elemét a társadalom objektív kritikájában, amikor is szembesíti azt önmagáról alkotott fogalmával, s ugyanakkor az érték elemét is abban a felszólításban, amely a helyzetből olvasható ki. Az axiológiai elem ennyiben a társadalomtudományi megismerés szükséges összetevője. Nem lennének képesek a társadalom objektív („értékmentes”) kritikáját adni egy „igazi” társadalom nyilvánvalóan értékszerű elképzelése nélkül. Adorno következtetése logikus: „Érték és értékmentesség dialektikusan közvetíti egymást. Semmilyen, a társadalom nem közvetlenül létező lényegére irányult megismerés nem volna igaz, ha nem a mást akarná, ennyiben tehát nem volna ’értékelő’; és semmi sem követelhető a társadalomtól, ami ne a fogalom és az empiria viszonyából támadna, vagyis ami ne lenne megismerés.”⁸

Az érték és értékmentesség dialektikus közvetítését az *elméletben* itt Adorno talán helyesen ragadta meg; de ez mindaddig némileg mesterkélte, az „igazi” társadalom eszméje pedig elvont-utópikus marad, amíg az immanens kritika csak elméleti, s nem egyúttal gyakorlati is; amíg a kritikai elmélet nem egyszerre mind egy forradalmi szubjektum öntudata, amelynek számára a fennálló viszonyok elviselhetetlensége gyakorlati célokká, eszmékké, cselekvési programmá fogalmazódik át, a Lét és Legyen logikailag abszolútnak vélt ellentétét gyakorlatában reálisan közvetítve.

Jürgen Habermas filozófus, a frankfurti iskola egykori nagy ígérete, tudománylogikai érvekkel próbálta meg a „tiszta tudomány” önellentmondását kimutatni. Nézeteinek kritikai összegzését megnehezíti, hogy filozófiai fejlődése nem mentes a meghökentető fordulatoktól. Szintetizáló igénye a polgári filozófia és tudomány legheterogénebb irányzatainak és eredményeinek az integrálására készíti, amelynek elég kétséges eredménye: „egy minden eddiget árnyékba borító eklekticizmus”, amint egyik kritikusa nem is joggal felrója.⁹ Elemzésünk azokra a hatvanas években íródott (s azóta is változatlanul újrakiadott) műveire támaszkodik, amelyekben az értékmentesség problémáját valamilyen vonatkozásban érinti.¹⁰

Habermas dialektikus alap gondolata, hogy a társadalomkutatás maga is azon életösszefüggés része, amelyet megragadni hivatott, újra a tudományok értékbaszát helyezi az érdeklődés középpontjába. Max Weber érdeme, hogy az egész elméletalkotást befolyásoló „uralkodó értékeszmék” koncepciójával számot vet elméleti tudásunk és gyakorlati érdekeink eredeti összefonódásával. Weber irracionális magyarázatával szemben azonban, amely ezen értékeszméket a racionális magyarázat számára hozzáférhetetlenné teszi, Habermas

⁸ Uo. 247. o.

⁹ Burkhard Tuschling: *Habermas – die „offene” und die „abstrakte” Gesellschaft*. Berlin–West, Argument V. 1978. (Ez eddig a legteljesebb és legalaposabbnak tűnő Habermas-kritika.)

¹⁰ Mindenekelőtt a *Theorie und Praxis*, a *Zur logik der Sozialwissenschaften* és a *Technik und Wissenschaft als Ideologie* köteteiben foglalt tanulmányokra támaszkodunk. (Megj. Frankfurt/M., 1963, 1969, 1970.)

felveti: vajon „nem lehetséges-e az alapvető döntéseknek az empirikus tartalmát, amelyek-től az elméleti keret megválasztása függ, ismét a társadalmi folyamatokkal összefüggésben tárgyalni”?¹¹

Habermas arra törekszik, hogy megkérdőjelezze tudomány és etika szétválasztásának lehetőségét, s ezzel az elmélet és gyakorlat, tények és értékek dualizmusát. A „tisza tudomány” fetiszált látszatát a megismerést vezérlő érdekekre való reflexió révén kívánja feloldani. Eközben azonban, mint látni fogjuk, nem a kutatások empirikus érdekbázisa vagy valamilyen értékiszociológia lebeg a szeme előtt, hanem az emberi nem kialakulásának „transzcendentális-antropológiai” síkján értelmezi a megismerés gyakorlati érdekét, amely az embernek a természettel folytatott küzdelméből, illetve az emberek egymás közötti harcából ered.

1. A természet feletti uralomnak, amelyet a munka közvetít, a *technikai megismerés-érdek* felel meg, amely a természettudományok normatív alapja. Ez az instrumentális cselekvés logikáját követi, célja a természeti folyamatok feletti technikai rendelkezés.

2. Az emberek közötti szimbolikusan – azaz nyelvileg – közvetített interakciókban alakul ki az a kulturális hagyomány, szentesítődnek azok a normák és intézményi keretek, amelyekben az emberek életüket értelmezik, s amelyek elsajátításával nyerhetik el csupán identitásukat. E kulturális hagyomány átörökítéséhez és értelmezéséhez fűződik a *gyakorlati megismerés-érdek*, amelyen az ún. hermeneutikus-történeti tudományok (vagy más néven szellemtudományok) alapulnak. A gyakorlat itt elsődlegesen kommunikációs cselekvést jelent, amelynek közege a nyelv, megismerési eszköze a hermeneutikus értelmezés.

3. Végül a társadalomtudományok (Handlungswissenschaften, a társadalmi cselekvés tudományai, mint a közgazdaságtan, szociológia, politika s részben a filozófia) alapját az *emancipációs megismerés-érdek*, azaz a társadalmi kényszerek alóli felszabadulás érdeke, vagy másként a *nagykorúság* érdeke képezi. A társadalmi cselekvések törvényeinek leírásán túl egy kritikai társadalomtudománynak mindig meg kell vizsgálnia, hogy e törvények nem csupán ideologikusan megrögződött, de elvileg megváltoztatható függőségi viszonyokat fednek-e. Az ilyen ideológiakritika mintaképe a pszichoanalitikus praxis lesz: ahogy ott az öntudatlan kényszerek tudatosá tévése felszámolásukhoz vezet, úgy itt is az irracionális (már ésszerűtlenné vált) társadalmi kényszerek felismertetése az uralmuk alóli felszabadulást eredményezheti. Diagnózis és terápia itt egybeesik. A társadalomtudományok funkcióját ezzel Habermas döntően az ideológiakritikára redukálja, amelynek fő eszköze a *reflexió*. A szociológia mintegy tükröt tart a társadalom elé, s ezzel elindítja a társadalmi önreflexió folyamatát,¹² melynek során a társadalom céljait, értékrendjét, az együttélési normákat stb. egy korlátozatlan nyilvánosság közegében megvitathatnák. (A gyakorlat habermasi fogalma egyre inkább erre az etikai-politikai vitára szűkül, miközben a termelés, a munka világát kizárja a gyakorlat fogalmából.)

¹¹ Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 2. kiad. 1971, 90. o.

¹² Jellemző módon a szociológiának éppen ezt a funkcióját bírálja a leginkább a konzervatív beállítottságú H. Schelsky. Állítása szerint a reflexió folyamatában tudatosítva problémáikat, az emberek elveszítik viselkedésük természetességét, viszonyaik természetadta jellegén csorba esik. Ez viszont társadalmi dezintegrációhoz vezet. Ezért a szociológia bűnös számos társadalmi konfliktus előidézésében, az önmagát beteljesítő jóslat logikája miatt. Így pl. a szexuáliszociológiai kutatások jelentősen hozzájárultak a válások számának emelkedéséhez stb. Vö. Schelsky: *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen, 1975, 258 és kk.

Tekintsünk el attól, hogy ez a tudományfelosztás mennyire csak az NSZK-ban uralkodó tudományos status quo tükré. Még mindig fennmarad az a probléma, hogy Habermasnak a tudományok gyakorlati vonatkozását megalapozandó elmélete éppen azoktól a konkrét gyakorlati érdekviszonyoktól vonatkoztat el, melyekkel a társadalomkutatók szembetalálkoznak. Bírálója, B. Tuschling némi joggal kérdezi: „A habermasi érdekeknek a társadalmi valóságban semmi sem felel meg. Hogyan vezéreljék akkor a megismerést?”¹³

Ez az elvont tudományelméleti modell mégis lehetővé teszi a pozitívizmus felemás racionalizmusának kritikáját: a pozitivisták Habermas szerint a megismerés egyik, a technikai megismerésérdeken alapuló formáját tekintik egyedül tudományosnak, amellyel szemben minden más megismerési forma az irracionalitás bélyegét kapja, s az értékelés, az önkényes döntés vagy a hit dolgává lesz.

E kritika háttérben egy egész kapitalizmus-elmélet áll, amelyet Habermas korai írásaiban a technokrácia kritikájának formájában fejt ki, s csak később fejleszt a „kései kapitalizmus” válságelméletévé.¹⁴ Alapja az a tény, hogy a fejlett tőkésországokban a tudományos-technikai haladással nem jár együtt az emberi viszonyok humanizációja, ellenkezőleg, nő az aránytalanság, amely a termelés világának racionalitása és a társadalmi viszonyok, ill. az egyének tudatának fokozódó irracionalitása között feszül.

Habermas hatásosan fejt ki a pozitivista ihletésű szociáltechnika veszélyeit ebben a helyzetben. Ha a technikai megismerésérdekre alapozott tudományt a társadalomra, az emberi viszonyok alakítására alkalmazzuk, az eredmény az uralom racionalizálása és igazolása lesz. A tudomány és technika maga is ideológiává válik, amennyiben társadalompolitikai döntéseknek a technikai szükségszerűség és racionalitás látszatát kölcsönzi. A társadalmi problémákat ezentúl technikai problémaként kezelik; minden megoldható kellő anyagi ráfordítással. A neopozitívizmus elvei Habermas szerint érvényesülnek is a politika mai technokratikus gyakorlatában. A monopoltőkés állam előfeltételezett célja – a gazdasági rendszer stabilitása és a „növekedés” – mellett, amely biztosítja a tömegek lojalitását és latensen tartja az osztályellentéteket, „a politika sajátosan negatív jellege ölt: a diszfunkcionalitások és a rendszert veszélyeztető kockázatok elkerülésére irányul, tehát nem gyakorlati célok megvalósítására, hanem technikai kérdések megoldására”.¹⁵ Technikai problémák megoldása pedig nem igényel nyilvános vitát, ami csak zavarólag hatna – ezért az állami intervencionizmus politikája a tömegek depolitizálását követeli meg. A gyakorlati (értsd: etikai-politikai) problémák felőli nyilvános vitát helyettesíti a bürokratikus intézkedés.

A technikai racionalitásnak ez a kiterjesztése az emberek közötti viszonyokra felidézi az egyre fejlettebb humántechnikák alapján megtervezett elidegenedés vízióját, egy olyan

¹³ B. Tuschling, i. m. 148. o.

¹⁴ Habermas kapitalizmus-elméletének e későbbi változatához, amelyet a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, illetve *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* c. könyveiben fejt ki, lásd Lengyel László–Papp Zsolt elemző ismertetését: „Válság- és társadalomelméletek.” *Valóság*, 1977/6.; valamint Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „kanszenzus” szociológiájáig*. Kossuth, Budapest 1980.

¹⁵ Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 6. kiad., Frankfurt/M. 1973, 77. o. A válság-management gazdasági koncepciójának e politikai megfelelőjét Habermas későbbi írásaiban részletesebben is kifejti, vö. 14. jegyzet.

totálisan igazgatott társadalom képét, amelyben az emberek még akarattal, de már tudat nélkül csinálnák történelmüket. Egy ilyen társadalom tagjai két részre oszlanának: társadalmi mérnökökre és zárt intézetek lakóira, manipulátorokra és a manipuláció áldozataira. Kérdés azonban, írja Habermas, hogy „egybeesik-e a világ racionális igazgatása a történelmileg feltett kérdések megoldásával”? Vajon a történelmi praxis kérdéseit át kell-e engednünk az irracionális mitológiának? ¹⁶

Habermas fenti koncepciója nagy hatással volt a diákmozgalom kibontakozására. Ideológiai sikere azonban nem feledtetheti elméleti fogyatékoságait. E siker titka éppen az, hogy reális problémát ragadott meg, s ugyanakkor ezt úgy fejezte ki, hogy írásait rabszolganyelven előadott történelmi materializmusként olvashatták és olvasták is.¹⁷ Koncepciójában valóban a fejlett termelőerők és az elavult társadalmi viszonyok diszkrepanciája, a modern tőkés társadalmak reális ellentmondásai fejeződnek ki, csak éppen történelmietlenül antropologizálva. Technokrácia-kritikája egyszersmind a technicizmus mítoszának is hódol, amikor a kultúrkritikai pesszimizmus modorában a technikai haladást a korlátozott racionalitás társadalmi uralmának veszélyeként demonizálja. Nem a technika vagy általában a termelés tőkés formameghatározásában keresi az ellentmondások okát, és nem is konkretizálja soha azokat a társadalmi erőket, amelyeknek ellentétes érdekei ezen ellentmondások szociológiai hordozói. A termelőerők és termelési viszonyok dialektikus kategóriapárja helyett a – társadalmi formájától független – munka és interakció kategóriapárt vezeti be, amely további dichotómiák egész sorához vezet. Habermas fejlődése során egész sor marxi kategóriát vesz revízió alá, ám ahelyett, hogy ezzel a mai tőkés társadalom konkrétabb meghatározásához jutna el – egyedül ez igazolhatná a revíziót –, egyre absztraktabb antropológiai meghatározások felé hátrál (hogy aztán váratlanul újra használjon egyszer már elvetett marxi fogalmakat).

Mégis a technokrácia habermasi kritikájában villant fel az egész értékita tulajdonképpeni tartalma: az uralkodó értékek „tudományos” látszat-legitimációja elleni támadás. Ugyanakkor az értékmentesség és értékkihódás dualizmusát Habermas nem oldotta fel pusztán azért, hogy a pozitivisták által egyetemes modellé avatott természettudomány normatív alapját is egy gyakorlati (technikai) érdekként tárta fel. Azok az értékek és normák, amelyek „történelmi feladatként” fogalmazódnak meg, az emberek szükségletein és érdekein alapuló szellemi élet-orientációk, nála is egyértelműen a másik oldalra kerülnek. Azzal, hogy Habermas nem kérdőjelezte meg, hanem kritikátlanul átvette a természettudományok neopozitivistá értelmzését, csupán magasabb szinten ismételte meg a dualizmust, sőt trichotómiát alkotott. A pozitivistákkal szembeni különbség csupán annyi, hogy a pozitivista egységtudományi koncepcióból kiszorult humán problémák most az irracionális önkény helyett egy – sőt, most már két – másik fajta tudományban kaptak polgárjogot.

Az NSZK-ban a hatvanas években az ún. politikai keynesianizmust, vagyis az állam fokozott társadalomtervezői tevékenységének kibontakozását a tervezésről folytatott viták előzték meg, ill. kísérték. A globális társadalmi tervezés felmerülése kétségessé teszi a szociológia mint tervezéstudomány értékmentességének értelmét. A tervezés definíció szerint értékorientált tevékenység, nem kerülheti meg, legfeljebb elhallgathatja az értékek

¹⁶ Habermas: *Theorie und Praxis*, 4. kiad., 1972, 334., 327. o.

¹⁷ Vö. Tuschling idézett művének utolsó fejezetével, amely Habermas hatástörténetét elemzi.

felőli döntést.¹⁸ Anélkül, hogy fel akarnánk értékelni Niklas Luhmann „strukturális-funkcionális” rendszerelméletét, elismerjük, hogy felfogása jellegzetes megoldást kínál e dilemmára: lényege sem az érték, sem az értékmentesség hangsúlyozása, hanem szerepük tökéletes relativizálása azáltal, hogy az értékeket a rendszer fenntartásában betöltött funkciójukban tekinti és pragmatikusan kezeli őket. Habermas jóslatnak is beillő kérdése, hogy vajon nem a luhmanni elmélet hivatott-e arra, hogy a kritikai racionalizmustól átvegye a szociáltechnológia ideológiájának szerepét, azóta beigazolódott.¹⁹ Az elmélet egyre népszerűbb, és egyes tudományos körökben valóságos intellektuális divattá lett, olykor még új tudományos forradalomként is emlegetik. Hatásának titkát látszólagos semlegessége és talán még a rendszerelméleti zsargon könnyű elsajátíthatósága magyarázza.

Luhmann értékfelfogásának megértéséhez szükséges rendszerelméleti alapkoncepciójának legalább vázlatos ismertetése. Szerinte a társadalom elméletét eddig mindig valamilyen konkrét probléma megoldásának igénye felől fogalmazták meg. Manapság nyílik először lehetőség arra, hogy a társadalom elméletét az organizmusok és kibernetikus gépek analógiájára épülő rendszerelmélet segítségével egészében ragadjuk meg.

A kiindulópont a rendszer és környezete kölcsönös összefüggése. Minden rendszer egy végtelenül komplex, fenyegető külső környezettel áll szemben, amelyhez képest maga a rendszer kevésbé komplex, meghatározottabb, s ezért nem fér össze a környezet bármilyen állapotával. Környezetével szemben a rendszer csak akkor tarthatja fenn magát, ha különböző kiválogatási mechanizmusok révén redukálja a végtelen komplexitást, ezzel csökkentve a lehetséges események körét. A társadalom a szociális cselekvések rendszere, amelynek struktúráját funkciók szerint elkülönült alrendszerek kölcsönviszonya alkotja. Ezek az alrendszerek, mint a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány stb. autonómiával, s a rendszer fennmaradásához és saját funkciójukhoz mért racionalitással rendelkeznek. Ezek tulajdonképpen olyan tevékenységi rendszerek, amelyekben az egyének specifikus válogatási szempontok alapján értelmezik környezetüket és redukálják a végtelen lehetőségek komplexumát, kiválasztva a rendszer fennmaradásához szükséges néhány alternatívát. Ezzel tehermentesítik a cselekvőket az eltérések kockázatától, és közömbösítik a végtelen egyéb lehetőségekkel szemben. Mindez csak látszólag bonyolult; azt jelenti, hogy minden alrendszernek megvan a maga önálló logikája: „a templomban imádkoznak és a piacon kereskednek”. Az evolúció nem más, mint az ilyen funkcionális alrendszerek differenciálódási folyamata.²⁰

Ettől a rendkívül általános fogalmi kerettől Luhmann elég hamar eljut tulajdonképpeni problémájához, a mai „magas komplexitású társadalmak” veszélyeztetett stabilitásának kérdéséhez. Ezek fő problémája a túlzott komplexitás: a szociális alrendszerek ugyanis elvont funkciójuk és saját racionalitásuk perspektívájából a lehetőségek – és ezzel az elvárások – túl nagy horizontját teremtik meg. De az egyes alrendszerek lehetőségei nem mind lehetőségek magának a társadalomnak a számára. Ami ugyanis pl. technikailag

¹⁸ Vö. a *Társadalmi tervezés és szociológia* c. válogatást (Bp. 1973), különösen Ronge-Schmied cikkét a nyugatnémet tervezés-vitáról.

¹⁹ Habermas korán felismerte, hogy Luhmann a komolyabb ellenfél, s nem H. Albert; l. kettőjük vitáját: Habermas–Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt/M. 1971.)

²⁰ Kifejtésünk alapját főként az idézett Habermas–Luhmann kötet, valamint Luhmann *Soziologische Aufklärung* c. művében foglalt tanulmányok képezik. (Opladen, 1972, 3. kiad.)

lehetséges, az nem mindig lehetséges gazdaságilag vagy politikailag és így tovább. Ezért mondja Luhmann, hogy – ellentétben a régi elvvel – az egész nem több, hanem kevesebb, mint részeinek összege. A társadalom e különböző lehetőségek konfrontációjának viharos területévé válik, amelyet a politika hivatott egyensúlyban tartani. Ezért a politika csak látszólag egy alrendszer a többi között, valójában a döntő; mert hiszen funkciója az egész társadalmi rendszer struktúráját alakító, a többi alrendszer számára kötelező érvényű döntések meghozatala, amelyeket jogilag is kodifikálnak, és az államhatalom által monopolizált fizikai erőszak révén szankcionálnak. A politika fő kérdése ezért: miként lehet a társadalom egészét érintő döntéseknek kötelező érvényt szerezni (a legitimáció kérdése), és megteremteni az érvényesítésükhöz szükséges erőt (a hatalom kérdése)? Minél komplexebb a társadalom, annál sebezhetőbb, és annál nagyobb hatalmi koncentráció szükséges. Nem a túl sok, hanem a túl kevés hatalom tűnik veszélyesnek a társadalom fennmaradása szempontjából.

A politika e primátusa a luhmanni rendszerelméletet egy sajátos politikai szociológiaként leplezi le, amint erre H. Tjaden rámutatott.²¹ A társadalom működését e rendszerelmélet egyértelműen egy kibernetikus gép vezérlőpultja mögül gondolja el és írja le.²²

Ebben az összefüggésben az értékek természetesen egészen más szerepet játszanak, mint az előző felfogásokban. Az értékek Luhmann szerint a cselekvések előnybenrészesítésének szabályai. Csak az értékek adnak struktúrát az emberi választásoknak – ilyen struktúra nélkül pedig nem lehetne racionálisan, hanem legfeljebb vaktában, a közömbösség elve alapján választani. Az emberek nem is értenék egymást, ha a kultúrájukban közös értéktételezések nem biztosítanák számukra a teljesen meghatározatlan komplexitás előzetes redukcióját. Szemben tehát a pozitivistákkal, akik a tudomány interszubjektivitását az értékmentességre akarják alapozni, Luhmann szerint értékmentes interszubjektivitás gyakorlatilag lehetetlen. Értékpremisszák nélkül nincs interszubjektív értelem, s enélkül semmiféle kommunikáció sem megtanulható, sem realizálható nem lenne. Az értékek tehát (Luhmann olyan példákat hoz, mint pl. az élet, higiénia, szabadság, társadalmi tekintély, gazdagság, faji tisztaság, megváltás stb.) egyébként meghatározatlan tartalmú cselekvések előnybenrészesítésének szimbólumai. Ebben az elvontságban ezért akadálytalanul igenelhetők, és így „a társadalmi konszenzus előállításának szintetikus-integráló formulái”.²³ Mihelyt azonban a konkrét cselekvések területére lépünk, az értékszemponatok következetes érvényesítése értékkonfliktusokat eredményez, mivel minden érték nem realizálható egyszerre és egyidejűleg. Ez felveti a kérdést, hogy mely értékeket, ill. kinek az értékeit részesítsük előnyben? „Az értékek értékelése – írja Luhmann – lehetetlen egy inherens, szilárdan rögzített rangsor alapján. Ki állapíthatja meg egyszer s mindenkorra, hogy a kultúra értékesebb, mint a higiénia, és a szabadság, mint a béke? Egy értékrendnek opportunistának kell lennie, számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy a cselekvések lehetősége és szükséglete szerint, valamint az egyes értékek teljesülésének mértékében változtassa az értékek rangsorolását. E variációk le-

²¹ K. H. Tjaden: Zur Kritik eines funktional-strukturellen Entwurfs sozialer Systeme. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1969/4, 752–770. o.

²² A rendszerelmélet ilyen felhasználásának előképei az amerikai David Easton és Karl W. Deutsch „politikai kibernetikája”.

²³ Luhmann: *Soziologische Aufklärung*. Jelzett kiad., 190., 183. o.

hetővé tevése az ideológia funkciója.”²⁴ Az ideológia funkcionálisan elrendezett szimbólumstruktúra, amely nemcsak értékeket tartalmaz, hanem ezzel együtt világnézetet, történelemértelmezést, tényinterpretációt nyújt, cselekvési megbízásokat ad és kompetenciákat állapít meg és oszt el. Mindezek azonban értékszempontokat tartalmaznak, és lehetővé teszik az értékek rangsorolását egy adott funkció – legyen az akár a hatalom megtartása vagy forradalom vagy bármi más – szempontjából.

Az ideológiák ezért meg is tervezhetők. A rendszer vezérlőpultja mögött álló ideológia-tervezők, társadalmi mérnökök egy adott funkció – pl. a stabilitás biztosítása – szempontjából kiválaszthatják azokat az értékeket, amelyek átültethetők egy cselekvési programba. A többi értéket neutralizálják, vagy időlegesen háttérbe állítják. Ezáltal elvehetik a társadalmi értékkonfliktusok élet, hiszen a társadalmi programok elvileg változhatnak. Ezért, aki ma nem került sorra, sorra kerülhet holnap; „toleránsak lehetünk más értékek híveivel szemben, és csak várakozási időt várunk el tőlük”. A politikai pártok pl. szintén funkcionálisan kezelik az értékeket: hatalomrajutásuk eszközeként tekintik őket, beillesztve politikai programjukba. Ezzel Luhmann feltevése szerint biztosítják az értékek rotációját. „Abszolút értékek most már csak funkciótlan értékeként gondolhatók el, tehát önmagukat diszkreditálják.” A pluralista demokráciának ezt az illúzióját, hogy mindenki sorra kerül egyszer a maga értékeivel, és akkor benyújthatja a maga számláját, csattanósan cáfolja a háttérben álló ideológiatervezők elképzelése.²⁵ Az értékek konfliktusa csak manipulatív eszközökkel tüntethető el a társadalmi tudatból, ami leplezi e pluralizmus antidemokratizmusát.

Luhmann fenti „általános értékelméletéből” már logikusan következik álláspontja az értékeknek a tudományban játszott szerepét illetően. A tudomány nem tiszta teória, hanem maga is gyakorlat, amelynek célja szintén tárgya komplexitásának a redukciója. Az értékmentesség vagy értékelés alternatívája nem alkalmas e gyakorlat leírására. Egyrészt a kutató személyes értékpreferenciái elkerülhetetlenek. Ezek éppoly előidézői az elméletek keletkezésének, mint pl. a tabletták és a könyvek; de éppoly lényegtelenek is elméleteink igazsága szempontjából. Másrészt a szociológia, amelynek tárgya az emberi cselekvés, nem kerülheti meg azt a tényt, hogy a cselekvő ember maga is értékkel; különben tárgyának nem lenne struktúrája. Ezeknek az értékeléseknek valamilyen módon az elméletben is meg kell jelenniök. Az értékmentesség követelésének racionális magva ezért csak az a kézenfekvő dolog lehet, hogy a kutató maga ne azonosuljon a cselekvők által igénybe vett értékelésekkel. Ez csupán az elmélet és gyakorlat egymással szembeni távolságtartásának elve, ami tehermentesítést nyújt a kutató számára: a vizsgált cselekvést nem kell magának is végigjátszania; az egész végül arra a trivitalitásra lyukad ki, hogy a botrány szociológiájának nem kell magának is botrányosnak lennie. „Az ilyen távolságtartással az elméleti

²⁴ Uo. 182., 190. és kk.

²⁵ A választási jelszavak mindenesetre igazolják az értékek funkcionális kezelésének luhmanni leírását. Freiheit oder/statt Sozialismus? – hangzik az uniópártok jelszava. Másfelől: a mai profit a holnapi beruházás, és a holnapi beruházás a holnaputáni munkaalkalom – mondják a munkanélkülinek, akinek most várnia kell a maga értékeivel, mert most a tőkésesek vannak soron . . . Talán holnap? Veit M. Bader szociológus joggal kérdezi: és mi lenne, ha valaki arra a gondolatra jutna, hogy hol vannak ma azok a munkaalkalmak, amelyek a tegnapi beruházásokból és a tegnapelőtti profitokból származnak? Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen*. (Frankfurt/M. 1976, 51. o.)

praxis szabad kezet nyerhet ahhoz, hogy másmilyen gyakorlat legyen, de nem szabadul meg attól a szükségszerűségtől, hogy maga is gyakorlat legyen.”²⁶

Az igazi probléma azonban Luhmann szerint még csak itt kezdődik: hogyan képes az elméleti gyakorlat a reális társadalmi gyakorlatnak segítséget nyújtani azzal, hogy előzetes komplexitás-redukciót hajt végre? Minden gyakorlat alapproblémája ugyanis az, hogy több lehetőség van, mint amennyit figyelembe tudunk venni. Milyen szempontok alapján redukáljuk a komplexitást? A társadalomtudomány csak akkor képes a politikai segítségére lenni, ha elméletével eleve szűkíti a számára egyáltalán szóba jöhető cselekvések körét. Eközben problémát okoz a társadalomtudományoknak a természettudományokhoz képest alacsonyabb technikai foka.²⁷ Ebben a helyzetben a pozitívizmus kézzelfogható és konyhakész, interszubjektív ha-akkor szabályokká kipofozott igazságai mit sem érnek, mert nem adnak felvilágosítást arra nézve, hogy hogyan kell redukálni a gyakorlat túlzott komplexitását. A pozitívista modell itt a cselekvőket mindenkorai értékeikre utalja, hogy aztán borzongva nézze, mire mennek velük. A frankfurti iskola kritikai álláspontja pedig túl elvont; ha túl akar menni a pusztán tagadáson, ki kell mutatnia egy jobb társadalom lehetőségét, ami a kritikust konfrontálja a komplexitás problémájával, és ezzel szétzúzza a gyors ítélezés alapját.

Luhmann itt tagadhatatlanul reális problémákat érint. De vajon nyújt-e a luhmanni rendszerelmélet a maga komplexitás-redukció elvével valamilyen elfogadható megoldást az elmélet–gyakorlat viszony e dilemmájára? Valójában aligha. Miután az értékeket a tárgyalt módon relativizálva semlegesítette, az elmélet szelekciós szempontjai, amelyek eldöntik, hogy mi fontos és mi nem a vizsgált tárgy végtelen komplexitásából, olyan látszólag értékközömbös kategóriák lesznek, mint a *funkció*, *diszfunkció* és az *ekvivalencia* (azaz egy probléma két, funkcionálisan egyenértékű megoldási módja). E szelekciós szempontok tartalma aszerint változik, milyen alrendszerre vonatkoztatjuk őket. (Mást jelent a politikában, jogban stb.)

A rendszerelmélet igényt tart arra, hogy politikailag semleges legyen – részben ez az oka népszerűségének. Absztrakt kategóriáiban valójában ott rejtezik a világ összes érték- és érdekkonfliktusa. Honnét is merítené a tartalmát máshonnan, mint a reális világ ellentmondásaiból? Csak egyetlen – konstruált – példát: a munkanélküliség megszüntetésének funkcionálisan ekvivalens módjai lehetnek: újabb tőkeberuházások, kivándorlás, munkatáborok, besorozás . . . jobb, ha nem folytatjuk.

Luhmann ugyan tiltakozik egy tudományos elmélet és a politikai szándékok túl gyors összekapcsolása ellen – mintegy ezzel is példázva, hogy az övé minden létező politikával összefér, amit kritikussai a szemére is vetnek.²⁸ Felfogása mégis valóban a szociál-

²⁶ Luhmann: *Soziologische Aufklärung*, jelzett kiad. 256. és kk.

²⁷ Ennek megfelelően Luhmann nincs is valami véleményével a társadalomtudósok gyakorlati eredményességét illetően. Mint írja: „A társadalomtudósok ma gyakorlati tanácsadókként gyakran melléfognak a gyakorlati szituációk komplexitásának megítélésében, s javaslataikat csak feltételezett, de elfogadhatatlan leegyszerűsítésekre alapozzák. A gyakorlati ember számára így legfeljebb azt a benyomást keltik, hogy a teoretikus önmagát okosabbnak tartja náluk; esetleg ráadásul egy amúgy is eltervezett projektum fedezetét nyújthatják a tudomány tekintélyével.” Ezt a helyzetet mármint a rendszerelmélet hivatott majd megváltoztatni.

²⁸ Luhmann többször hangsúlyozza, hogy nincs közvetlen összefüggés egy elmélet és egy politikai ideológia között; „a marxizmus esete, éppen mert megtörtént, nem fog megismétlődni”. Ezzel nem akarja elejét venni az elméletek politikai jelentőségéről folytatott vitáknak, de azt állítja, hogy ez nem

technológia kiváltképpen ideológiájának tekinthető, aminek Habermas nevezte. Minden gyakorlati-politikai kérdést könnyedén át tud formálni a szakszerű megoldások, a kikerülhetetlen technikai szükségszerűségek nyelvére. Ennek mintaképe az a bölcs példa, hogy egy repülőgép sem szocialista, sem kapitalista módra nem repül, hanem úgy, ahogy technikailag elő van írva. Ezt a magyarázó modellt mármint minden társadalmi problémára alkalmazhatják. Luhmann pl. nem ismeri az uralom kérdését – számára csak minden társadalmi rendszertől független szakigazgatási problémák léteznek. A luhmanni társadalomkép nem is nagyon különbözik Habermas sötét víziójától a jövő agyonracionalizált társadalmáról. Az ember úgy jelenik meg ebben a társadalmi mémökök, ideológia-tervezők által irányított világban, mint technikailag tökélyre vitt manipulációk pusztá tárgya. Tudata legfeljebb zavaró tényező lehet a „magas komplexitású társadalmak” e majdani, eleve elrendelt harmóniájában, amely már arra a morális öngazolásra sem tart többé igényt, hogy a lehető világok legjobbika legyen.

Az értékmentesség vagy értékktödés fogalmaiban, mint láttuk, mindig a tudomány társadalmi funkciója, és vele együtt magának az egyes tudósnak saját tudományához és a társadalomhoz való viszonya válik kérdésessé. Más kérdés, hogy az értékekkel (ill. értékelésekkel) kapcsolatos magatartás feltárása kielégítő magyarázatát adja-e a tudomány társadalmi funkciójának és a kutató helyzetének. Az értékvita – ha egyáltalán jogosult az izolációja a hatvanas évek módszertani vitáinak egészéből – maga is egy sajátos tudománytörténeti szituáció terméke. Mint korábban kiemeltük, a válságossá fordult fennállónak – amelynek addig elfogadott értéktételezései most megkérdőjeleződtek – a „tudományos” legitimációja volt az összeütközések csomópontja; az a jelenség, amelyet Habermas hatásosan fogalmazott meg olyképpen, hogy a tudomány és technika maga is ideológiává vált, még ha Habermas technicista módon el is túlozta ezt. A fennálló társadalmi-politikai viszonyok e „tudományos” legitimációja magyarázza meg azt, hogy miért éppen a társadalomtudományok értékmentessége vagy értékktödése volt a pozitívizmusvita „botrányköve” (Dahrendorf), rejtett lényege.

Az elméletek „gyakorlati implikációinak” ilyen metateoretikus szinten való tudatosítása ugyanakkor a kérdésfeltevés gyengeségéről is árulkodik. „Az elkülönült szellem képzelődik, ha értelmiségi klubokat tekint az elméletképzés vonatkoztatási pontjának” – írja Jürgen Ritsert frankfurti szociológus, Marxra hivatkozva.²⁹ A szociológus „egzisztenciális” döntése értékek mellett vagy ellen nem légüres térben, hanem konkrét társadalmi érdekviszonyok erőterében történik. Az értékvita során mégis – egymás pozícióinak konkrét társadalmi meghatározása helyett – ilyen „lebegő” pozícióból vetették fel a

az elméletek belső struktúrájának, hanem a politikusok akcióinak következménye, akik tetszésük szerint választanak maguknak teóriát. A forradalom szükségességének tudományos megindokolása pl. ugyanúgy hozzájárulhat az „uralom” stabilizálásához is, ha azt politikai veszélyként ismerik fel. (Luhmann itt csak azt hagyja figyelmen kívül, hogy a forradalom szükségességét kimutató elméleteket mégis többnyire forradalmárok fogalmazzák meg.)

Ami egyébként a kutató gyakorlati elkötelezettségét illeti, erről Luhmann-nak az a véleménye, hogy nem fér össze a komoly elméleti munkával. Az elmélet emberének azt tanácsolja, hogy a közeledő politikai árhullámokkal szemben minél magasabbra emelje a közömbösség falát, és vagy egy kiáltványt se írjon alá, vagy valamennyit. Vö. *Soziologische Aufkl.* Jelzett kiad., 265, ill. Habermas–Luhmann: *Gesellschaftstheorie* . . . Jelzett kiad., 403. o.

²⁹J. Ritsert: *Praktische Implikationen in Theorien. Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie.* Hrsg. J. Ritsert, Frankfurt/M. 1976, 72. o.

döntő kérdéseket. Az értékvitát ezért a szociológia pártosságáról folyó vita inadekvát, ideologikus formájának nevezhetjük. Ezt a vonását sokan felismerték. Ulrich Beck müncheni szociológus *Objektivitás és normativitás* c. könyvében az értékvitát összefoglalva „permanens egymás mellé beszélést” emleget. Akár értékelünk a tudományban, akár nem – implicite úgyszólván értékelünk –, tudomásul kell venni, hogy a „tudományüzem” nem léüres térben működik. Ezért egy elmélet objektivitása vagy normativitása nem annyira a tudományelméletileg tárgyalt értékpremisszáktól függ, mint inkább azoktól a nagyon is konkrét empirikus érdekektől és függőségi viszonyoktól, amelyeket az előbbi értékelvek el is fedhetnek.³⁰ Beck szerint ezért csak a tudányszociológiai megközelítés helyes. Ezzel szemben J. Ritsert szerint a módszertani elemzésben is továbbléphetünk, ha megkülönböztetjük az elméleten belüli értékeléseket az elmélet pártotfoglalásától.³¹ Az előbbit el lehet kerülni anélkül, hogy az utóbbi megszűnhetne. Az elmélet pártotfoglalása mármost tudománylogikailag is kimutatható az elmélet struktúrájában. Ennek egy olyan *paradigma* képezi az alapját, amely előzetes feltevéseket tartalmaz a társadalom egységének elveiről és megváltoztatásának gyakorlati lehetőségeiről. Így a pártosság kérdése tudománylogikailag is értelmesebben tehető fel: a feladat az elméletek „implicit gyakorlati stratégiáját” tartalmazó paradigma kutatása lesz.³²

Abban azonban mindketten egyetértenek, hogy az értékmentesség vagy értékyszerűség alternatívája az elmélet–gyakorlat viszony túlságosan elvont megfogalmazása, amely még nagyon keveset mond a szociológiai elméletek tényleges társadalmi elkötelezettségéről. Sőt, félrevezető lehet, ha nem ásunk az értékfelfogás mélyén rejlő filozófiai és politikai premisszák mélyére. Nem mondhatjuk azt, hogy a haladóbb, marxizáló kritikai elmélet értékel, a reakciós pozitívizmus pedig tartózkodik az értékelésektől – a frontok valójában keresztezik egymást. Értékekre hivatkoztak és hivatkoznak tegnapi és mai reakciós irányzatok.³³ Ugyanakkor a kritikai racionalizmus számos hívétől sem vitatható el a

³⁰ U. Beck: *Objektivität und Normativität*. Die Theorie-Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie. Hamburg 1974

³¹ Ritsert a Parteinahme kifejezést használja a Parteilichkeit helyett, amelynek elkerülhetetlenül pejoratív csengése van a nyugatnémet szociológiában, gyakorlatilag egyet jelent a szubjektív elfogultsággal. Ebben persze – s ezt is látnunk kell – nemcsak a polgári szociológia vélt pártatlansága a ludas, hanem a pártosság fogalmának a dogmatikus marxizmusban való eltorzítása és ezzel lejáratása is. (Vö. a pártosság lenini és sztálini felfogásának különbségét, amelyet Lukács György többször nyomatékosan hangsúlyozott.) Habermas sem véletlenül tér ki e problémára, azt írván: „A történelem egy elvakító filozófiája (értsd: a dogmatikus történelmi materializmus – B. J.) csak az elvakult decizionizmus visszája – egy kontemplatív félreértett értékmentességgel túlságosan is jól megfér a bürokratikusan elrendelt pártosság.” (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Jelzett kiad., 167. o.) Már Horkheimer szembeállította ebből a szempontból Marxot Leninnel és követőivel (vö. Philosophie als Kulturkritik, in: *M. Horkheimer – Th. W. Adorno: Soziologica II*. Frankfurt/M. 1962). Ez a szembeállítás azonban teljesen jogosulatlan, és annak elhomályosításán alapul, hogy van a pártosságnak egy olyan jelentése is, amely valódi és mélyebb objektivitást biztosít mind az értékmentesség objektivizmusánál, mind pedig a bürokratikus elrendelt pártosságnál, amely a tényeket saját kívánságaihoz nyesegeti. Vö. Lenin Művei, I. köt. 423 és kk.

³² Ritsert idézett művén kívül több más írásában is elemezte az ilyen paradigmákat. Mégis, az ilyen típusú kutatás még inkább csak programnak tekinthető. L. pl. *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung*. Frankfurt/M. 1973.

³³ Ma pl. a freiburgi politológiai iskola (Oberndörfer, Hennis), H. Klages „futurista”, ill. H. Schelsky konzervatív szociológiája.

társadalomkritikai szándék, és a régi bornírt értékorientációkkal szembeni szkepszisükkel még tagadhatatlanul pozitív szerepet is játszottak.³⁴

Az értékvita viszonylagos kudarca nem jelenti azt, hogy az egész módszertani vita hatástalan vagy fölösleges lett volna. A viták az elméleti és módszertani tudatosság magasabb szintjére lendítették a társadalomtudományi gondolkodást. Ma nincs az NSZK-ban olyan valamirevaló társadalomtudományi kézikönyv, amely elméleti alapvetésében ne e módszertani vita érveire folyamodna. Az elméleti frontok tisztázását pedig a szociológiai kutatások hatalmas fellendülése követte.³⁵ A vita említett gyengeségei viszont más következményekkel is jártak. Egyrészt befagyasztották az elméleti frontokat – a tárgyalat irányzatok továbbra is fennállnak, nem győzték meg egymást. Másrészt viszont az állóháború kibírhatatlan klímáját a tudományos pluralizmus elvével tették elviselhetővé. De ne legyenek illúzióink ennek természetéről. Ahogyan a politikai pluralizmus elve elfedi az uralkodó érdekek hegemoniáját, úgy a pluralizmus a tudományban sem egyszerűen a nézeteltérések elviseléséhez szükséges tolerancia elve – ami önmagában dicséretes volna, s nélkülözhetetlen feltétele is a tudomány egészséges fejlődésének –, hanem a polgári tudomány igazi harci jelszava, amely elsősorban a marxisták 68 óta egyre növekvő tábora ellen irányul, akik a polgári tudományüzem játékszabályait, liberális alkotmányát nem tartják tiszteletben. Az uralkodó elméleteknek ellentmondó és azokat veszélyeztető marxizmustól megkövetelik, hogy igazolja magát, hogy fedje fel a követett érdekeket. „Ha igazolja magát, akkor dogmatikus, ha kimondja, hogy kiknek az érdekeit képviseli, akkor pártos. Így a semleges és pártatlan tudományosság nevében kizárhatják a tudományüzemből”³⁶ – írja a marxista Margherita v. Brentano. Ezért marad mindig időszzerű ennek a „semleges és pártatlan” tudományosságnak a kritikai elemzése. A „semlegesség és pártatlanság” látszatának leleplezéséhez pedig a tárgyalat értékvita jelentős új érvekkel járult hozzá.

³⁴ A kritikai racionalizmus felvilágosult szkepszise pozitív szerepet játszott bizonyos ókonzervatív idealista konstrukciók tekintélyének lerombolásában, amelyek a nyugatnémet filozófia berkeiben mindmáig fellelhetők. Ezzel népszerűvé vált a fiatalok között, különösen a konzervatívabb egyetemeken. Híveinek műveiben gyakran meglepő társadalomkritikai élű írásokat is találhatunk, amit az ideológiai előfeltevések miatt el sem várnánk. Mindennél fontosabb azonban, hogy a „piece-meal social engineering” popperi módszertani elve és a szociáldemokrata lépéskénti reform-stratégia belső rokonsága folytán a kritikai racionalizmus jelentős hatást fejtett ki a szociáldemokrata ideológiára, párton belüli vitákat váltva ki. Vö. Udo Schlitzberger: *Kritischer Rationalismus. Die Philosophisch-analytische Konzeption Karl R. Poppers und ihre Wirkung in der BRD.* Marburg, 1973.

³⁵ A szociológusok száma és a képzés volumene meghatszorozódott, s a publikációk mennyiségi robbanása mellett minőségileg új elemek is jelentkeznek: mindenekelőtt az NSZK *osztálytársadalmának* újrafelfedezése és a marxizmus viszonylagos előretörése. Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen.* Jelzett kiad.

³⁶ Margherita v. Brentano: Zur Funktion, Genese und Kritik eines Kampfbegriffes. In *Das Argument*, 13. 1971/66. 485. o.

RESUMÉ

József Bayer: Wert und Ideologie

Der Aufsatz analysiert die Rolle der Werte in der Konstruktion der Sozialwissenschaften, anhand der Sozialtechnologie-Debatte in der westdeutschen Soziologie. Der Verfasser untersucht die Grundposition zwei wesentlich unterschiedlicher Richtungen, die das positivistische Prinzip der sogenannten „Wertfreiheit“ theoretisch angefochten haben: die der Frankfurter Schule (am Beispiel von Adorno und Habermas),

und die funktional-strukturelle Systemtheorie von Niklas Luhmann. Der Aufsatz weist auf einen Funktionswandel der Sozialwissenschaften hin, der als Hintergrund die Frage nach der ideologischen und technisch-praktischen Leistung der Sozialwissenschaften von neuem aufwarf, und bezeichnet die Wertdiskussion als die wissenschaftstheoretische Form von Austragung grundlegender Differenzen existenzieller Natur, die die Parteinahme der Sozialwissenschaften vorweg bestimmen.