

Politikos ir mokslo santykio sampratos raida: nuo Weberio iki Habermaso

Santrauka

Straipsnyje siekiama parodyti mokslo ir politikos santykio sampratos pokyčius XX a. vokiškoje socialinės filosofijos tradicijoje, kuriai priskiriame Maxą Weberį, Karlą Mannheimą, Frankfurto mokyklą bei Jürgeną Habermasą. Ištyrus pastarųjų teoretikų pažiūras, galima teigti, jog daugumą neutrali XX a. pradžios Weberio mokslo politinio vaidmens samprata išgyvena keletą transformacijų, t.y. pirmiausia ji įgauna pozityvaus mokslo socialinių galimybių vertinimo pavidalą Mannheimo žinojimo sociologijoje, po to perauga į negatyvų mokslo vaidmens traktavimą Frankfurto mokykloje, kol galiausiai su kai kuriomis pataisomis grįžta į savo pirminę formą Habermaso teorijoje.

ĮVADAS

XX amžiuje susiduriame su itin sparčia pažanga (lyginant kad ir su XIX a., dabarties žmonės žino gerokai daugiau), kurios pagrindinis šaltinis yra mokslas. Tokia pažanga keičia mokslo statusą bei įvaizdį: viena vertus, mokslas tampa neabejotinu autoritetu bei efektyviu problemų sprendimo instrumentu, tačiau, kita vertus, mokslas prisideda ne tik prie kūrimo, bet ir naikinimo. Mokslas ir jo skatinamos technologijos yra atsakingi tiek už informacines technologijas (internetą ir pan.), kosmines tyrimų programas, efektyvią kovą su įvairiomis ligomis ir pan., tiek ir už branduolinius ginklus, ekologines katastrofas, eksperimentus su žmonėmis ir t.t. Ši pažanga iškelia naujas teorines problemas. Viena iš jų - mokslo vaidmens išryškinimas įvairiose visuomenėse ir jų politikoje. Susidūrę su skirtingomis mokslo interpretacijomis, galime konstatuoti, kad mokslo vaidmuo suvokiamas nevienodai tiek skirtingose disciplinose, tiek ir jų viduje. Todėl kalbėti apie vieningą XX a. mokslo sampratą būtų mažų mažiausiai

netikslu: šiuolaikinių teoretikų tarpe yra tiek aistringų mokslo bei technologijos šalininkų, tiek ir jų priešininkų. Lyginant XX a. pradžią su jo pabaiga, pastebimi gana radikalūs mokslo sampratos bei interpretacijos pokyčiai (pvz., amžiaus pradžioje mokslas buvo traktuojamas žymiai optimistiškiau nei amžiaus viduryje ar pabaigoje). Todėl, norint geriau suvokti XX amžiaus mokslą, svarbu parodyti pagrindines mokslo sampratos transformacijas. Šiame straipsnyje siekiama pateikti ir interpretuoti tuos požiūrius, kurie leistų perteikti pagrindinius mokslo socialinio vaidmens sampratos pokyčius. Kadangi viename straipsnyje apimti visų požiūrių neįmanoma, mes renkames vokiškąją socialinės filosofijos tradiciją, kuriai priskiriame Maxą Weberį, Karlą Mannheimą, Frankfurto mokyklą bei Jürgeną Habermasą. Mūsų manymu, galima aptikti bendras problemas, siejančias minėtus teoretikus. Sąsajų išryškinimas vertas dėmesio, nežiūrint to, kad jos nėra tiesioginės ar itin akivaizdžios. Mūsų požiūriu, vertingų rezultatų

galima gauti įtraukus pagrindines juos siejančias temas, t.y. tokias kaip racionalizacija, tikslingai-racionalaus veiksmo samprata, mokslininko (technokrato) bei politiko santykis, sprendimas dėl tikslų ir priemonių jiems pasiekti, vertybinis mokslo neutralumas ir kt.

Todėl pagrindinis dėmesys bus skiriamas minėtų teoretikų pozicijų bei jas grindžiančių argumentų rekonstravimui, o taip pat tų pozicijų argumentų lyginimui tarpusavyje bei įvertinimui.

WEBERIS

Norint ištirti Weberio siūlomą mokslo bei jo socialinio-politinio vaidmens sampratą, pradžioje svarbu nurodyti tai, ką jis laiko 'racionalizacija' (taip pat racionalizmu bei racionalumu); po to verta peržiūrėti Weberio siūlomą galimybę atskirti vertybiškai neutralų mokslą nuo politikos; galiausiai išsiaiškinti, kokią naudą gali teikti mokslas sociume.

Taigi pradžioje sieksime peržiūrėti Weberio 'racionalizacijos' sampratą, kuri yra itin aktuali mokslo vaidmens supratimui. Be to, pastaroji samprata yra labai svarbi Marcuse'ės bei Habermaso mokslo sampratose, kur Weberio 'racionalizacijos' samprata yra laikoma atspirties tašku. Verta pridurti, kad, nežiūrint jo įtakos, Marcuse kritikuoja, o Habermasas pakartotinai formuluoja Weberio racionalizacijos sampratą.

Weberis 'racionalizmą' laiko pagrindine modernios Vakarų kultūros ypatybe. Tačiau tas 'racionalizmas' sunkiai nusakomas ir nėra vientisas, ir, kaip pažymii pats Weberis, "gyvenimą galima 'racionalizuoti' labai įvairiais požiūriais ir labai įvairiomis kryptimis. 'Racionalizmas' yra istorinė sąvoka, kurioje glūdi priešybių pasaulis" (Weber 1997: 65). Tai rodo, kad

šis žodis ('racionalizmas' - A.G. pastaba) gali būti labai įvairiai suprantamas. <...> egzistuoja ekonomikos, technikos, mokslinio darbo, ugdymo, karo, teisės ir valdymo racionalizavimas. Maža to, kiekvieną šių sričių galima labai įvairiai 'racionalizuoti' atsižvelgiant į galutinius požiūrius ir tikslus. Tai, kas vienu požiūriu yra 'racionalu', kitu gali būti 'iracionalu' (Weber 1997: 19).

Interpretuodamas Weberį A. Giddensas taip pat pažymi 'racionalizacijos' sąvokos daugiaprasmiškumą, nurodydamas tris jos vartojimo aspektus sietinus su 1) 'intelektualizacija' bei 'pasaulio atkerėjimu'; 2) racionalumo stiprėjimu, turint mintyse metodišką praktinių tikslų siekimą (tiksliai apskaičiuojant adekvačias priemones); 3) racionalumo stiprėjimu, turint mintyse etiką, sistemiškai orientuotą į fiksuotus tikslus (Giddens 1995: 44). Giddenso versijoje Weberio 'racionalizacijos' sąvoka įgyja konkretnę turinį, kuris jau nurodo tai, kas bendra minėtoms racionalizmo rūšims.

Nežiūrint visų skirtingų aspektų, galima mėginti atrasti visiems šiems 'racionalizmams' bei jų interpretacijoms būdingus bendrus bruožus. Weberiškojo 'racionalizmo' sampratą bene glausčiausiai nusakė L. A. Scaffas. Jo manymu, racionalizmui būdingas "veiksmingas priemonių ir tikslų apskaičiavimas, sąmoningas ar suplanuotas manipuliavimas išoriniais objektais ir apsukrus, nors ir priverstinis, 'poreikių' tenkinimas" (Scaff, 1995: 47). Todėl galima teigti, jog "būti racionali - reiškia būti nuosekliu ir sistemingu savo veiksmuose" (Norkus 1990b: 35).

Vienas iš svarbiausių šiuolaikinės kultūros veiksnių, nemažai prisidedančių prie mokslo statuso ir vaidmens sampratos, anot Weberio,

yra neišsprendžiama vertybių kova, kurią galima laikyti išvirkščia racionalizacijos puse. Vertybių kova visų pirma nusakoma kaip atskirų veiklos formų ar skirtingų gyvenimo sričių nesuderinamumas, t.y. kiekviena iš jų yra grindžiama tam tikromis pamatinėmis vertybėmis, kurios atlieka tolesnės veiklos imperatyvų vaidmenį. “Politikoje tokia vertybė - valdžia, kapitalistinėje ūkinėje veikloje - pelnas, religijoje - išganymas ir t.t. <...> Pamatinė socialinės filosofijos tiesa yra ta, kad skirtingų veiklos rūšių imperatyvai vieni kitiems prieštarauja. Teoriškai šie prieštaravimai neišsprendžiami” (Norkus 1990a: 63). Čia, matyt, būtų galima pridurti, jog nėra kriterijų, kurie leistų nuspręsti, tarkim, kuri etinė sistema, politinė ideologija, religija ar kultūra yra vertingesnė už kitas savo alternatyvas. Kitaip tariant, sutarti (griežtąja prasme) galima tik dėl faktų, bet ne dėl vertybių. Kadangi nei racionaliai, nei ‘moksliškai’ neįmanoma išspręsti minėtų problemų, todėl mokslas privalo orientuotis į vertybinį neutralumą: “Vertinimus aš atmetu ir vardan grynai mokslinio intereso” (Vėberis 1990: 75), nes ten, kur mokslininkas (kaip mokslininkas, o ne kaip politikas ar moralistas) padaro vertybinį sprendimą, “nuodugnus faktų supratimas pasibaigia” (Vėberis 1990: 76). Weberis šiuo klausimu visiškai pritaria Davidui Hume’ui, teigusiam, kad iš to, kas yra (*is*) [empirinių žinių], neįmanoma išvesti to, kas turėtų būti (*ought to be*) [vertybinių sprendinių]. Beje, lygiai tas pat galioja ir pačiam mokslui, t.y., Weberio manymu, net ir mokslo statusas bešališkai negali būti pagrįstas, mat “nebūna mokslo absoliučiai be prielaidų, ir joks mokslas negali įrodyti savo vertės tam, kas tas prielaidas atmeta” (Vėberis 1990: 81). Tokia formuluotė, regis, nenurodo, kuo mokslo vertė skiriasi nuo kitokios veiklos formų vertės. Juk tiek mokslo, tiek ir, pavyzdžiui, politikos vertė (dėl kokių

nors specifinių prielaidų) gali būti vienodai abejotina: viską lemia subjektyvus pasirinkimas. Tačiau, nežiūrint to, paties Weberio pasirinkimas yra gana aiškus, ir jį paradoksaliai galima nusakyti tokiu būdu - vertingas tik vertybiškai neutralus mokslas.

Nežiūrint mokslo vertės nepagrindžiamumo jo paties priemonėmis, Weberis visgi siekia nurodyti, kokios yra mokslo galimybės bei ribos, t.y. jį domina klausimas, kokią naudą duoda mokslas. Tam, kad būtų įmanoma nurodyti mokslo teikiamą naudą, svarbu bendrais bruožais aptarti ir jo ribas, t.y. tai, kas jame galima bei kas neleistina. Vertybiškai neutralaus mokslo sampratos dėka Weberis (pakankamai radikaliai) siekia ‘išgryninti’ mokslą bei atriboti jį nuo politinės sferos. Weberio manymu, svarbiausia yra pripažinti, kad “politikai ne vieta auditorijoje” (Vėberis 1990: 74), t.y. auditorijoje kaip vienoje iš svarbiausių bei pagrindinių mokslinių idėjų ar mokslinio požiūrio skelbimo vietų. Čia kalbama ne apie politikos (kaip mokslo objekto) studijas, bet apie mokslininko politines pažiūras, kurios gali daryti įtaką tyrimui bei jo rezultatams. Turbūt labai nesuklysimė teigdami, jog, anot Weberio, politikos reikėtų vengti ne tik auditorijoje, bet ir apskritai užsiimant bet kurio pobūdžio moksline veikla. Taigi jei mokslas ir politika yra susiję su savitais bei nebendramačiais racionalumais, tuomet šių sričių atskyrimas yra visiškai pagrįstas. Tuo tikslu nurodysime kokiu pagrindu Weberis atskiria mokslą nuo politikos.

Politiką Weberis supranta kaip “siekimą turėti galios arba turėti įtakos dalinantis galią tiek tarp valstybių, tiek valstybės viduje tarp jos sujungtų žmonių grupių” (Weberis 1991: 28). Šalia to vertėtų pridurti, jog politikos uždaviniai “išsprendžiami tik pasitelkiant prievartą” (Weberis 1991: 58-59). Taigi Weberis politiką suvokia kaip skirtingų

vertybinių nuostatų kovos dėl galios arena, kur svarbų vaidmenį atlieka prievarta. Turint omeny tokią politikos sampratą, matyt, galima būtų teigti, kad mokslininko veikla nedera su (socialinės) galios siekimu ar juo labiau su prievarta. Kitaip tariant, Weberis nori pasakyti, jog mokslininkas tiek atlikdamas savo tyrimus, tiek ir būdamas auditorijoje privalo būti objektyvus ir taip pat (nešališkai) siekti tiesos, kuri negali būti 'užteršta' vertybinėmis priemaišomis. Taigi, skirtingai negu politinėje erdvėje, moksle yra svarbūs faktai ir nešališka jų analizė. Savo ruožtu "pirmoji gero mokytojo pareiga yra išmokyti savo mokinius pripažinti *nemalonius* faktus; aš turiu omenyje tokius faktus, kurie nemalonūs jo partijos požiūriu" (Vėberis 1990: 76). Auditorijoje mokslininkas privalo 'redukuoti' bet kokias savo vertybines, tarp jų ir politines nuostatas. Beje, politikas to padaryti negali, nes jis jau privalo užimti aiškia (vertybinę) poziciją. Iš to galima daryti išvadą, kad reikalavimai, žaidimo taisyklės bei racionalumo standartai moksle ir politikoje turi būti (yra) skirtingi, t.y. "auditorijoje negalioja kita dorybė, išskyrus paprastą intelektualinį sąžiningumą" (Vėberis 1990: 82). Taigi Weberis mokslinėje veikloje į pirmą vietą iškelia akivaizdų faktinio žinojimo pirmumą. Šioje vietoje derėtų pridurti, jog mokslinėje sferoje nėra vietos vertybiškai-racionaliems veiksams. Dėl mokslo vertybinio neutralumo čia dominuoja tikslingai-racionalūs veiksmai. Tuo tarpu politikoje (kiek joje privalu užimti konkrečią vertybinę poziciją) šalia tikslingai-racionalių veikslių atsiranda erdvė ir vertybiškai racionaliems tikslams.

Ar, išskyrus intelektualinį sąžiningumą bei sugebėjimą pripažinti *nemalonius* faktus, kas nors dar leidžia skirti mokslininką nuo politiko? Ko gero, dar galima nurodyti skirtingus šalininkų bei pasekėjų pritraukimo būdus: jei politikas tai priverstas daryti tiesiogiai, -

prisiimdamas tam tikrą vertybinę poziciją, tai mokslininkas (nagrinėdamas faktus) gali tik netiesiogiai skatinti klausytoją apsispręsti ir rinktis vieną ar kitą poziciją. Weberio žodžiais tariant, mokslininkas negali pretenduoti į vado rolę: "juk tai per didelė ištaiga - rodyti drąsą ten, kur klausytojai, galbūt galvojęntys kitaip, pasmerkti tylėti" (Vėberis 1990: 78). Vertybinius sprendimus turi priimti kiti.

Kaip matome, griežtas mokslininko bei politiko skyrimas Weberio tekstuose skatina aiškų mokslo galimybių suvokimą. Kitaip tariant, atmetus visą tai, kas būdinga politinei sferai ir kt. 'pranašų' veiklos sritims, lieka (tam tikrą naudą sociumui teikiantis) mokslas, atitinkantis šiuos principus: "atsakomybė už save ir kitus, intelektinis sąžiningumas, žiūros aiškumas, distancijos ir objektyvumo sau bei pasauliui patosas" (Scaff 1995: 171).

Kyla pagrįstas klausimas, ką tuomet gali vertybiškai neutralus bei apolitiškas mokslas? Arba kokios yra mokslininko veiklos galimybių ribos bei galima tos veiklos įtaka? Weberis šį klausimą formuluoja taip: "Ką gi gero mokslas iš tiesų duoda praktiniam ir asmeniškam gyvenimui?" (Vėberis 1990: 78). Pats Weberis išskiria ketveriopą mokslo teikiamą naudą:

<...> Pirmiausia, žinoma, - technikos žinias, kaip kalkuliuojant įvaldyti gyvenimą, išorinius daiktus ir žmonių veiksmus; <...> Antra, <...> mąstymo metodus, amato įrankius ir apmokymą jais naudotis. <...> trečia, pasiekti aiškumą. <...> mes prieiname paskutinę paslaugą, kurią gali teikti mokslas, tarnaudamas aiškumui, ir kartu jo ribas: mes galime - ir privalome - jums pasakyti: tokį ir tokį praktinį nusistatymą su vidiniu nuoseklumu, sąžiningai, galima išvesti iš tokios ir tokios galutinės

pasaulėžiūros pažiūros - galbūt tik iš vienos, galbūt iš skirtingų, - bet ne iš tokių ir tokių kitų. <...> Taigi, jeigu išmanome savo dalyką (kas turi būti priimta kaip prielaida), mes galime priversti arba padėti atskiram individui duoti sau ataskaitą apie galutinę jo veiklos prasmę (Vėberis 1990: 78-79).

Kokias išvadas galima padaryti iš pastarosios Weberio pastraipos? Tiksliau kalbant, kurie iš jo nurodytų punktų gali būti laikomi politiškai (o ne vien individualiai) įtakingi? Iš minėtos citatos peršasi išvada, kad Weberis mokslą suvokia, viena vertus, kaip techninę galią, kurios pagalba įvaldomas gyvenimas, išoriniai daiktai bei žmogaus veiksmai, kurio dėka nurodoma galimybė racionaliam sociumo sutvarkymui bei kontrolei, ir, kita vertus, gerokai labiau apribotą 'galią' negu įprasta manyti, t.y. mokslininkas nėra nei aiškiaregys, nei pranašas, nei vadas ir t.t., tad neturėtų būti painiojamas su pastaraisiais. Galima teigti, jog mokslas yra vertinamas realistiškai, be jokių iliuzijų, mat, nurodydamas mokslo teikiamą naudą, Weberis tuo pat metu skiria ir tai, ko mokslas negali (nors kai kas galbūt tokių dalykų ir tikisi). Jo paties žodžiais tariant:

Mūsų istorinėje situacijoje, iš kurios mes negalime pasišalinti, kol liekame ištikimi sau, negalime ignoruoti to nepajudinamo fakto, kad mokslas šiandien yra specialistų 'profesinis pašaukimas', tarnaujantis savivokai ir faktinių ryšių pažinimui, bet ne teikianti išganyką ir apreiškimą aiškiaregių, pranašų malonės dovana, ne išminčių ir filosofų apmąstymų apie pasaulio prasmę dalis (Vėberis 1990: 80).

Maža to, Weberis aiškiai nurodo, kad politika sociume yra žymiai reikšmingesnė nei mokslas. Mokslas yra veikiau politikos instrumentas, atliekantis tik patariamąjį vaidmenį. Tai rodo, kad daugiausia, ką gali nuveikti mokslas, tai nurodyti, ką reikėtų daryti norint toliau racionalizuoti gyvenimą, arba atsakyti į klausimą, kokios gali būti vienokios ar kitokios nuostatos ar projekto pasekmės ir pan. Todėl Weberio poziciją būtų galima perteikti šitaip: "kad ir kokie įdomūs bei naudingi bebūtų empiriniai mokslo keliami klausimai, jie nėra tokie svarbūs kaip tie, su kuriais susiduria politika, mat pastarieji taip pat apima ir mokslinių žinių panaudojimo klausimus" (Hughes, Martin, Sharrock 1995: 130). Taigi, kaip matome, sprendimus dėl mokslinių žinių bei jų rezultatų pritaikymo priima ne mokslininkai, bet politikai. Tokiu atveju tenka pripažinti, kad mokslas gali būti naudojamas tiek pozityviai (išlaisvinimas, gėris), tiek negatyviai (priespauda, blogis), ir šioje situacijoje mokslininkui lieka tik patarimoji arba instrumentinė funkcija.

MANNHEIMAS

Siekiant rekonstruoti Mannheimo pažiūras į socialinį bei politinį mokslo vaidmenį, pagrindinis dėmesys bus skiriamas Mannheimo veikale *Ideologija ir utopija (1936)* iškeltai problemai: *ar politika gali tapti mokslu?* Pats šis klausimas yra gana iškalbingas, nes pasitelkiant jį galima daugmaž išsiaiškinti ar bent jau rekonstruoti Mannheimo nuostatas mokslo bei politikos atžvilgiu. Ieškant atsakymo į šį klausimą, parankiausia rinktis tokią tyrimo strategiją: pirmiausia vertėtų nurodyti, kaip Mannheimas apibūdina politiką, po to aptarti Mannheimo mokslo sampratą ir galiausiai išsiaiškinti, ar mokslas gali (ir jei gali, tai kokiu

būdu) daryti įtaką politikai.

Mannheimo manymu, politika geriausiai nusakoma supriešinant ją su administravimu. Todėl pradžioje svarbu išsiaiškinti, kas yra politika bei administravimas ir kokie jų skiriamieji bruožai? Pasitelkdamas austrų sociologo bei politiko Alberto Schäffles formuluotes, Mannheimas skiria du bet kurio socialinio-politinio gyvenimo aspektus: pirmasis vadinamas *įprastais valstybės reikalais* ar *administravimu* ir yra apibūdinamas kaip “nusistovėjusių ir reguliariai besikartojančių socialinių įvykių seka” (Mannheim 1936: 112); ir antras aspektas pavadintas *politika*, apima “tuos įvykius, kurie tebėra radimosi procese, kuriame <...> turi būti priimami sprendimai, duodantys pradžią naujai ir unikaliam situacijai” (ibid.). Toliau Mannheimas nurodo, jog:

kiekvienas socialinis procesas gali būti padalintas į racionalizuotą sritį, sudarytą iš nusistovėjusių ir įprastų procedūrų, skirtų reguliuoti panašia tvarka besikartojančias situacijas, ir į ją supančią iracionalią sferą. Todėl mes skiriame ‘racionalizuotą’ socialinio struktūrą bei ‘iracionaliąją’ matricą (matrix) (Mannheim 1936: 113 - 114).

Vadinasi, ten, kur esama iracionaliosios sferos, politika yra reikalinga ar net būtina kaip tam tikras sugebėjimas, leidžiantis veikti tuomet, kai administravimas negelbsti, tarkim, neįprastoje bei kokybiškai naujoje situacijoje.

Mūsų manymu, iracionalizmo priešastimis Mannheimo teorijoje gali būti laikomos ideologija bei utopija. Anot Mannheimo, pagrindinis ideologijos bruožas yra tas, kad “valdančiųjų grupių mąstymas taip glaudžiai susietas su situacija, kad tos grupės paprasčiausiai nesugeba pastebėti tam tikrų

faktų, kurie gali susilpninti jų dominavimą” (Mannheim 1936: 40)¹.

Tuo tarpu, utopinis mąstymas, priešingai negu ideologinis, pasižymi tuo, jog “tam tikros išnaudojamos (*oppressed*) grupės yra intelektualiai tiek suinteresuotos sugriauti bei transformuoti esamą socialinio būklę, kad nesąmoningai mato tik tuos situacijos aspektus, kurie nukreipti į jos neigimą” (Mannheim 1936: 40). Kitaip tariant, tiek ideologija, tiek ir utopija yra tam tikros perspektyvos arba matymo būdai, kurie neleidžia adekvačiai įvertinti esamą socialinę bei politinę būklę, dėl ko tikroji situacija yra daugiau ar mažiau iškraipoma. Jei esamos situacijos nepavyksta (dėl netinkamos distancijos) tinkamai diagnozuoti ar aprašyti, vadinasi, tiek ideologinės, tiek utopinės nuostatos dėl savo suinteresuotumo (t.y. siekio arba išlaikyti, arba sugriauti *status quo*) bei skirtingų vertybinių orientacijų negali būti racionaliai pagrįdžiamos bei įrodomos. Dėl to ideologija ir utopija taip pat gali būti laikomos iracionalumo šaltiniais.

Atskyręs socialinio proceso racionaliąją sferą nuo iracionalios, o taip pat nurodęs pagrindines iracionalizmo priešastis, Mannheimas suformuluoja pakankamai svarbų teiginį, kuris, jo manymu, atspindi modernios kultūros pobūdį:

pagrindinė modernios kultūros savybė - tai tendencija, siekianti kiek įmanoma plėsti racionaliąją sferą bei viską kontroliuoti administraciškai, ir, kita vertus, pašalinti bet kokius iracionalius elementus” (Mannheim 1936: 114).

Taigi viena iš šios tendencijos implikacijų galėtų būti siekis iš socialinio gyvenimo galutinai pašalinti ideologiją, darančią žymiai didesnę įtaką socialiniam negu utopija.

Jei Mannheimo politikos samprata yra gana aiški, tai šito jokiū būdu negalima pasakyti apie jo mokslo sampratą. Regis, Mannheimas yra įsitikinęs, jog tai, kas vadinama mokslu, yra savaime suprantamas ir akivaizdus dalykas, kurio aiškinimui ar apibrėžimui neverta gaišti laiko. Todėl klausdamas, ar politika gali tapti mokslu, Mannheimas net nenurodo kriterijų, kurie leistų skirti *mokslą* nuo to, kas nėra ar dar nėra mokslas. Tokioje situacijoje iškyla poreikis rekonstruoti Mannheimo mokslo sampratą, po to išsiaiškinti, ar politika gali atitikti tokius moksliskumo reikalavimus; galiausiai nustatyti, kiek prie to gali prisidėti pats mokslas? Taigi kas, anot Mannheimo, yra mokslas?

Kaip teigia D. McLellanas (1986: 41 - 42) bei M. Mulkay'us (1992: 11), Mannheimo mokslo sampratoje pastebima žymi neokantininkų, ypač W. Windelbando bei W. Dilthey'aus, įtaka. Iš jų Mannheimas perėmė griežto gamtos mokslų ir istorinių (socialinių) mokslų, o taip pat ir jų metodų atskyrimo idėją. Gamtos mokslai siekia atrasti bendrus ir universalius dėsnius, kurie taikomi individualiems atvejams. Gamtamokslinės žinios "plėtojamos laipsniškai kaupiant permanentiškai pagrįstas išvadas apie nekintantį fizinį pasaulį" (Mulkay 1992: 11). Skirtingai nuo gamtos mokslų, istoriniai mokslai užsiima kultūrinių bei istorinių fenomenų (pastarieji savo pobūdžiu jau yra unikalūs) aprašymu. Šie fenomenai, neokantiškojo istorizmo požiūriu, negali būti nagrinėjami iš antlaikinės perspektyvos, nes kiekviena epocha, kiekviena socialinė grupė turi skirtingas vertybes bei prasmes. "Kiekvienas analitikas pradeda nuo savo paties konteksto, kuris yra kultūriškai specifinis, prasmų. Vadinasi, joks kultūrinis produktas negali būti adekvačiai analizuojamas antlaikinės perspektyvos atžvilgiu. Prasmų

interpretacija iš esmės yra dinamiška" (ibid.).

Iš to, kas pasakyta, galima padaryti išvadą, jog gamtos mokslai nedaro reikšmingos socialinės įtakos, mat jie neturi nieko bendro su sociumu ir jo problemomis: viena vertus, juos domina tiktai gamta, ir, kita vertus, gamtos mokslų objektas yra nekintantis fizinis pasaulis, tuo tarpu Mannheimas politiką apibrėžia kaip veiklą pagal santykį su nepastovumu bei pokyčiais. Neokantininkų mokslo sampratoje galima pastebėti akivaizdžias sąsajas su Mannheimo politikos apibūdinimu. Nes, būdama dinamiška, politika atitinka neokantininkų istorinių mokslų objekto pobūdį, nes juk prasmų interpretavimas "iš esmės yra dinamiškas". Taigi iš to galima padaryti išvadą, jog politikai gali daryti įtaką tik istoriniai arba socialiniai mokslai. Todėl pasirinktos temos kontekste mus domina tik pastarieji.

Tačiau jau egzistuojantys socialiniai ar istoriniai mokslai šiuo požiūriu netenkina Mannheimo. Tą liudija tas faktas, kad Mannheimas imasi naujos disciplinos - žinojimo sociologijos - kūrimo bei plėtojimo. Nes jei ieškoma naujo mokslo ar naujų metodų, vadinasi, nepasitikima esamais mokslais. Todėl svarbu trumpai aptarti žinojimo sociologijos pobūdį, o taip pat nurodyti, kuo ji skiriasi nuo kitų socialinių mokslų.

Mannheimas žinojimo sociologiją apibrėžia kaip "mąstymo socialinio arba egzistencinio sąlygotumo teoriją" (Mannheim 1936: 267). Pagrindinė šios teorijos tezė - "esama tokių mąstymo tipų, kurių neįmanoma adekvačiai suprasti, neišryškinus jų socialinių šaknų" (Mannheim 1936: 2). Iš to, kas pasakyta anksčiau, galima teigti, jog nei matematinių, nei gamtos mokslų Mannheimas nelaiko tokiais mąstymo tipais [tokios nuomonės taip pat laikosi Blooras (1973), Mertonas (1973), iš dalies Mulkay'us (1992)]. Vienas iš svarbiausių žinojimo sociologijos

reikalavimų - tai reflektyvumas savo pačios atžvilgiu, tai pripažinimas, kad ir pati žinojimo sociologija gali būti tiriama sociologiškai kartu su kitomis žinojimo formomis. Būtent šis reikalavimas skiria žinojimo sociologiją nuo ankstesnių ideologijos teorijų (pvz., marksizmo), kurios ideologiškomis laikė tik savo oponentų pažiūras [plačiau apie tai žr.: Nesavas (1989a)].

Mannheimas nurodo, jog vienas iš moderniosios epochos bruožų - tai politikos ir mokslo sąjunga, kuri nusakė tai, jog "kiekviena politikos rūšis palaipsniui <...> įgavo mokslinį atspalvį, ir, savo ruožtu, kiekvienas mokslinis požiūris įgijo politinį atspalvį" (Mannheim 1936: 37). Tokią mokslo ir politikos amalgamą sukėlė sekuliarizacija ir vieningo pasaulio vaizdo praradimas, o tai savo ruožtu prisidėjo ir prie politinių nuostatų plitimo. Ir jeigu religiniai ginčai pirmiausia rėmėsi iracionaliu tikėjimo išpažinimu, tai "politinės partijos į savo mąstymo sistemą įtraukė racionalius, ir jei įmanoma mokslinius, argumentus" (Mannheim 1936: 36). Taigi politikoje atsirado galimybė naudoti mokslines priemones (kaip 'ginklus'), norint primesti savo pasaulio vaizdą ir nukonkuruoti kitus.

Anot Mannheimo, šis mokslo bei politikos suartėjimas turėjo tiek pozityvių, tiek ir negatyvių padarinių. Pozityvu visų pirma yra tai, jog "vis platesnis sluoksnis savo politinio egzistavimo visumos požiūriu turėjo siekti teorinio pažiūrų pagrindimo <...>, jie išmoko mąstyti apie visuomenę ir politiką pasitelkdami mokslinės analizės kategorijas" (Mannheim 1936: 37).

Kitaip tariant, tai reiškia judėjimą didėjančio pasaulio bei sociumo racionalizavimo link, tuo pat metu mažinant iracionaliąją sferą. Tiesa, tenka pripažinti, kad dažnai realiai vykstant mokslo priemonių taikymas politinėje erdvėje yra retorinio

pobūdžio reiškinys ir vyksta veikiau dėl propagandinių priežasčių, siekiant suteikti savo ideologinei pozicijai solidescnį įvaizdį (pvz., 'mokslinis komunizmas'). Tačiau mus domina tik mokslo daroma įtaka, todėl paliekame nuošalyje politinę praktiką kartu su konkrečiais politikų motyvais, skatinančiais teoriškai grįsti savo pažiūras. Šiuo atveju mūsų tikslams pakanka ir to, jog politikoje yra reaguojama į mokslines teorijas. Kitaip tariant, net jei mokslinės teorijos ar jų retorika bei terminija naudojamos tik kaip priedanga propagandos sumetimais, vis tiek tai rodo, kad mokslas yra laikomas autoritetu, kurio dėka įmanoma sustiprinti savo pozicijas ir pan.

Kitas pozityvus mokslo bei politikos 'sąjungos' padarinys, anot Mannheimo, yra toks:

politiniai ir socialiniai mokslai pradėjo daryti įtaką tikrovei ir šitaip įgavo pagrindą savo problemų formulavimui, o tai užtikrino nuolatinį ryšį tarp jų ir tos tikrovės srities, kurioje jie turėjo funkcionuoti, t.y. sociumo <...> Adamo Smitho ir Marxo teorijos <...> buvo tobulinamos ir plėtojamos tuomet, kai jų dėka buvo mėginama interpretuoti bei analizuoti kolektyviai patiriamus įvykius (Mannheim 1936: 37).

Iš paskutinės Mannheimo ištraukos galima padaryti išvadą, kad ryšys tarp politikos ir mokslo, būdamas dvišalis, yra naudingas abiem pusėms: viena vertus, mokslas daro įtaką sociumui savo teorijų dėka, ir, kita vertus, mokslinės teorijos plėtojasi tuo pat metu, kai mėgina interpretuoti socialinę tikrovę pasitelkdamas savo priemones. Tiesa, išskyrus galimybę politikoje racionaliai pagrįsti savo pažiūras, Mannheimas kol kas nenurodo

kitokios mokslo įtakos. Tebėra neaišku, kaip mokslas gali daryti įtaką sociumui, taip pat, koks yra mokslo vaidmuo.

Kalbėdamas apie mokslą, Mannheimas nurodo tikrai teigiamą mokslo įtaką politikai - įvairios politinės jėgos mokslinių teorijų dėka darosi sąmoningesnės bei racionalesnės. Galima teigti, jog Mannheimas mokslą traktuoja kaip tam tikrą nūdienos *diagnozę*, kuri įgalina identifikuoti ar nustatyti tikrąją visuomenės būklę. O to savo ruožtu negali politika, mat yra per daug susisaisčiusi su skirtingomis ideologinėmis nuostatomis, kurios "niekuomet nėra situacijos diagnozė", bet veikiau paskata veikti (Mannheim 1936: 40). Tokiu atveju Mannheimo klausimas, ar politika gali tapti mokslu, darosi visiškai prasmingas. Kitaip tariant, mums svarbus Mannheimo požiūris į tai, ar visgi politikoje įmanoma išvengti ideologijos, ar bent jau neutralizuoti ją, ir koks mokslo vaidmuo šiame procese?

Bandant parodyti, kaip Mannheimas siekia atsakyti į minėtus klausimus, pradžioje vertėtų išryškinti tuos keblumus, kurie iškyla politiniam žinojimui. Mannheimo manymu, pagrindinės kliūtys - tai politinės sferos neapibrėžtumas bei nepastovumas, kurį sukelia minėtas kitimas; taip pat dviprasmiška paties mokslininko perspektyva, kuri priklauso nuo konkretaus socialinio-politinio konteksto, todėl yra politizuota arba ideologiška (Mannheimo paradoksas). Vadinasi, jei pavyktų pašalinti ar bent jau neutralizuoti šiuos keblumus, tai politika galėtų priartėti prie mokslo.

Mannheimo įsitikinimu, politika gali būti mokslas, tačiau svarbu peržiūrėti pačią mokslo sampratą. Mokslo sampratos peržiūrėjimui naudojami žinojimo sociologijos rezultatai, kurie nurodo, kad vienintelis būdas, leidžiantis išvengti politinių konfliktų, tai skirtingų ideologinių nuostatų sintezė. Trumpai tariant, tam, kad politika taptų moksline disciplina,

būtina išvengti bet kurio konkretaus ideologinio požiūrio šališkumo. Kadangi politinių ideologijų skaičius yra ribotas, todėl visai įmanoma vienus požiūrius papildant kitais, integruoti juos į tam tikrą visumą. Žodžiu, tai yra siekimas išsamiai bei tiksliai aprašyti visas sociume veikiančias jėgas, kad būtų įmanoma įkurti ideologiją jai derančioje vietoje (Ricoeur 1986: 165). Tai, matyt, yra pagrindinė politikos tapimo mokslu sąlyga. Šioje vietoje verta iškelti klausimą: kiek pagrįstos šios holistinės Mannheimo pretenzijos? Ar iš tikro tokiu būdu įmanoma įveikti ideologijų vienpusiškumą? Be to, kaip įtikinti politinius oponentus, kad tokia sintezė yra siektinas dalykas? Net jeigu žinojimo sociologas sugeba suderinti skirtingas ideologines nuostatas vienoje sintezėje, tai dar jokių būdu nereiškia, kad politika tapo mokslu. Papildoma politikos moksliskumo sąlyga būtų politikų sutikimas derinti savo požiūrius tarpusavyje, bet vargu ar esamoje situacijoje tai įmanoma. Todėl Mannheimui svarbu nurodyti ideologijų 'sintezuotojus', t.y. tuos politikos dalyvius, kurie labiausiai suinteresuoti politikos moksliskumu, be to, yra mažiausiai socialiai susaistyti ar priklausomi nuo savo socialinės grupės interesų. Savo viltis Mannheimas sieja su intelektualais, kurie šiuo požiūriu yra pranašesni už politikus:

Mannheimo intelektualai 'stovi' virš politikų (tokiame lygmenyje, kurio politikai nepasieks tol, kol išlaikys savo kaip politikų identitetą) kaip jų analitikai, teisėjai, kritikai. Vietoj galios virtimo žinančia, žinojimas gali mėginti tapti galinga" (Bauman 1987: 109).

Tai rodo, jog intelektualai gali pasinaudoti mokslinėmis žinojimo sociologijos išvalgomis, ir jų pastangomis politikos tapimas mokslu

darosi įmanomas. Mannheimo manymu, intelektualai pasižymi tokiais bruožais, dėl kurių jie yra pranašesni už kitus politikos dalyvius: pirma, intelektualai nėra susiję su kuria nors viena klase, t.y. intelektualais gali būti išeiviai iš skirtingų klasių; antra, juos tarpusavyje jungia įgytas išsilavinimas, o ne bendri ekonominiai interesai (Mannheim 1936: 155). Taigi dėl šių savybių intelektualai gali pasiekti skirtingų politinių pozicijų sintezę. Tačiau Mannheimas nepaaiškina, *kodėl* intelektualai turėtų siekti politikos moksliskumo bei didėjančio sociumo racionalizavimo. Mat jei intelektualai būtų *suinteresuoti* sintezę, tai tokiu atveju jie niekuo nesiskirtų nuo kitų interesų grupių atstovų, dalyvaujančių politikoje.

Todėl intelektualų bei mokslininkų viršenybė politikų atžvilgiu galbūt yra vertingas bei siektinas tikslas, tačiau, mūsų manymu, Mannheimas jo nepagrindžia. Ir šiuo klausimu, tarkim, Weberio pozicija yra gerokai nuosaikesnė ir realistiškesnė negu Mannheimo. Mat Weberis aiškiai nurodo, kad politika sociume yra žymiai reikšmingesnė nei mokslas. Mokslas yra veikiau politikos instrumentas, atliekantis tik patariamąjį vaidmenį. Tai rodo, kad daugiausia, ką gali nuveikti mokslas, tai nurodyti, ką reikėtų daryti norint toliau racionalizuoti gyvenimą, kokios gali būti vienokios ar kitokios nuostatos arba projekto pasekmės ir pan. Tuo tarpu sprendimus, Weberio manymu, dėl mokslinių žinių bei jų rezultatų pritaikymo priima ne mokslininkai, bet politikai.

Tiesa, net ir parodžius Mannheimo intelektualų vaidmens sampratos trūkumus, galbūt jį būtų įmanoma reabilituoti, nurodžius, jog Weberis yra veikiau deskriptyvistas (jis aptaria tai, kas yra), o Mannheimas - normatyvistas (orientuotas į tai, kas turėtų būti).

FRANKFURTO MOKYKLA

Aptariant mokslo socialinio bei politinio vaidmens sampratos pokyčius XX amžiuje, į akis krenta amžiaus viduryje išryškėjęs itin negatyvus mokslo vertinimas. Pastarasis dažniausiai siejamas su kritine Frankfurto mokyklos teorija. Vartodami terminą 'Frankfurto mokykla', turėsime omenyje labiausiai žinomus bei įtakingus mokyklos pirmosios kartos atstovus - Maxą Horkheimerį, Theodorą Adorno bei Herbertą Marcuse. Kitų teoretikų, vienaip ar kitaip susijusių su Frankfurto mokykla ar priskiriamų jai, pažiūrų nenagrinėsime. Vienintelė išimtis - antrosios Frankfurto mokyklos kartos atstovas Jūrgenas Habermasas, kurio pažiūroms (pastarąsias galima laikyti kokybiškai skirtingomis lyginant su pirmosios kartos atstovų pažiūromis) skirsime atskirą dalį.

Kaip vienas iš pagrindinių Frankfurto mokyklos (idėjų mokslo atžvilgiu) įtakos šaltinių yra nurodomas M. Weberis. Jo gana pesimistinės nuostatos industrializuotų bei racionalizuotų modernių visuomenių ateities atžvilgiu rado atgarsį kritinėje Frankfurto mokyklos teorijoje - Adorno, Horkheimerio, Marcuse'ės bei Habermaso darbuose (Hughes, Martin, Sharrock 1995: 3). Todėl toliau bus siekiama nurodyti sąsajas tarp jau pateiktų Weberio idėjų bei frankfurtiečių teorijos.

Bendrają kritinės teorijos, plėtojamos Frankfurto mokykloje, tendenciją bene geriausiai nusakė L. Kolakowskis. Jo manymu, frankfurtiečiai susieja empiristų bei pozityvistų nuostatas su "technologijos kultu ir technokratinėmis tendencijomis socialiniame gyvenime". Dėl to viena iš pagrindinių mokyklos temų gali būti nusakyta šitaip:

Pasauliui kelia grėsmę technologijos pažanga, skatinama mokslo, kuris iš esmės yra indiferentiškas vertybių pasaulio atžvilgiu. Jei mokslininkų taisyklės ir apribojimai valdo visą pažintinę veiklą tokiu būdu, jog ji negali generuoti vertybinių sprendinių, tuomet mokslo ir technologijos pažanga skatina totalitarinės visuomenės atsiradimą, vis sėkmingesnę manipuliavimą žmonėmis, kultūros ir asmenybės destrukciją. Iš čia kyla hėgeliškojo Proto (Vernunft) [priešingo negu supratimas (Verstand)] svarba, galinčio formuluoti 'globalius' sprendinius, kurie nurodo siektinus tikslus, o ne tik priemones siekiant tikslų; pastarieji, savo ruožtu, nustatyti iracionaliai. Mokslinė kultūra to negali, nes ji remiasi prielaida, kad tikslai negali būti apibrėžti moksliskai ir todėl yra užgaidos reikalas" (Kolakowski 1978: 346 - 347).

Šioje ištraukoje galima įžiūrėti keletą mūsų jau aptartų problemų. Pirmiausia krenta į akis nuoroda, kad mokslas yra vertybiškai neutralus, kaip teigė dar Weberis. Antra, akcentuojamas mokslo kompetencijos ribų išplėtimas politikos sąskaita (totalitarinė visuomenė) primena Mannheimo nuostatą, siekiančią plėsti administravimo (racionalumo) sritį politikos (iracionalumo) sąskaita. Tačiau, lyginant su Weberiu bei Mannheimu, frankfurtiečiai iškelia naują motyvą - tai mokslo keliama grėsmė. Todėl kitas mūsų žingsnis - surasti argumentus, kurių pagalba frankfurtiečiai grindžia Kolakowskio nurodytas nuostatas.

Bendrame Horkheimerio ir Adorno tekste *Švietimo dialektika* (1947) mokslo kritika tiesiogiai plaukia iš jų 'Švietimo'

sampratos ir be jos negali būti adekvačiai suprasta. Todėl pradžioje verta išsiaiškinti, kas, jų manymu, yra Švietimas ir kokie pagrindiniai šio reiškinio bruožai.

Verta pažymėti, jog Horkheimerio ir Adorno 'švietimas' nėra tapatus XVIII amžiaus Švietimo filosofijai, todėl čia reikalingas tam tikras paaiškinimas. Yra pagrindo manyti, kad tai, ką Horkheimeris ir Adorno vadina 'švietimu', sutampa su Weberio 'racionalizacija' (Kolakowski 1977: 78). Weberio įtaką šiuo klausimu taip pat pabrėžia Bernsteinas (1999: 308), Habermasas (1987: 110) ir kt. Galima sutikti su šiomis interpretacijomis, nes, kaip matėme, Weberio 'racionalizacija' taip pat yra glaudžiai susijusi su pasaulio atkerėjimu bei intelektualizacija, o tai aiškiai matoma ir *Švietimo dialektikoje*, kur Švietimas nusakomas kaip veikla, kuri siekia žmonių išlaisvinimo nuo baimės bei jų suverenumo įtvirtinimo. Todėl "Švietimo programa buvo pasaulio atkerėjimas; mitų pašalinimas bei fantazijos pakeitimas žinojimu" (Horkheimer and Adorno 1979: 3). Toks švietimo programos apibūdinimas, regis, savyje neturi jokio neigiamo krūvio, tačiau, *Švietimo dialektikos* autorių manymu, ši programa, nežiūrint jos kilnių tikslų, sukelia itin negatyvias pasekmes, kurios kaip tik nurodo mokslo kritikos galimybę. Pvz., "žmonės nori išmokti iš gamtos kaip ja naudotis tam, kad visiškai valdytų ją bei kitus žmones. Tai vienintelis tikslas" (Horkheimer and Adorno 1979: 4).

Beje, prieš nurodant negatyvias Švietimo pasekmes, galima paminėti dar vieną 'švietimo' termino kilmės versiją, kurioje nurodomi Horkheimerio ir Adorno kritikos taikiniai. Kolakowskio manymu, Horkheimerio ir Adorno 'švietimas' yra "fantastiškas ir antistoriškas hibridas, sudarytas iš visko, ko jie nemėgo: pozityvizmo, logikos, deducinių bei empirinių mokslų, kapitalizmo, finansinės

galios, masinės kultūros, liberalizmo ir fašizmo” (Kolakowski 1978: 376). Iš to, kas pasakyta, aiškėja globalios ir visa apimančios *Švietimo dialektikos* autorių pretenzijos – į vieną terminą sudėti visas šiuolaikinio pasaulio neigiamas tendencijas. Šitaip, nurodžius švietime glūdinčius pavojus, įmanoma vienu ėjimu ‘sudoroti’ visus oponentus. Šis žingsnis galbūt ir nėra labai pamatuotas, tačiau mus labiau domina Horkheimerio ir Adorno nuostatos bei intencijos, o ne jų teorijos adekvatumas.

Horkheimeris ir Adorno *Švietimo* programą visų pirma sieja su F. Bacono posakiu *knowledge is power*, kuris reiškia, jog būtent žinojimas yra tai, kas gali išlaisvinti žmogų bei atkerėti gamtą. Kitaip tariant, pažinti galima tik tuos daiktus, kuriems turime galios ir kuriuos kontroliuojame: “žinojimas, kuris yra galia, nežino jokių kliūčių” (Horkheimer and Adorno 1979: 4). Kadangi žinojimo, į kurį apeliuoja švietimas, esmė yra technologija, besiremianti metodu, kitų darbo eksploatacija ir kapitalu (ibid.), todėl reikia siekti tokių žinojimo formų, kurios galėtų efektyviausiai prisidėti prie technologinės kontrolės skatinimo. Tokiu žinojimu, tiesa, jau po Bacono, tapo matematika, kuri įgalino unifikuoti visą žinojamą bei kultūrą, o taip pat suteikti visoms kokybėms bendrą matą. Tokio žinojimo siekiantis *Švietimas* yra totalitarinis, nes bandymas perteikti visą gamtą bei sociumą pasitelkiant vieną (kiekybinę) sistemą paverčia atskirus daiktus bei individus abstrakcijomis, šitaip juos nuvertindamas iki priemonių, kurias be jokios žalos sistemai galima keisti viena kita.

Aronowitzas nurodo, jog, Horkheimerio ir Adorno teigimu, *Švietimo* totalitarizmo vaidmuo yra dar ir tas, kad užuot traktavęs mokslą kaip vieną iš galimų mąstymo būdų, jis mokslo ir technologijos standartus bei taisykles primetė visai tikrovei. Dėl ko, jų manymu,

instrumentinis protas tapo vienintele galima mąstymo forma (Aronowitz 1988: 129).

Tarpinė grandis, jungianti Horkheimerį ir Adorno su Habermasu, yra Marcuse. Pastarasis nėra ypatingai originalus bei naujas palyginti su *Švietimo dialektikos* autoriais. Tai rodo, kad Marcuse perima pagrindinę *Švietimo dialektikos* idėją apie tiesiogines *Švietimo* ir dominavimo bei totalitarizmo sąsajas. Tačiau, verta pažymėti, kad Marcuse žymiai daugiau nei Horkheimeris ir Adorno kalba būtent apie mokslą, techniką bei jų socialinius padarinius. Horkheimerio ir Adorno požiūris yra žymiai globalesnis, o jo objektas yra *Švietimas*, kurio apimtis, kartu paėmus, gerokai platesnė nei mokslo ir technikos. Todėl, mūsų manymu, Frankfurto mokyklos nuostatos mokslo ir politikos sąsajų klausimu taptų aiškesnės, jei papildytume jas Marcuses nuorodomis bei argumentais.

Lyginant su Horkheimeriu ir Adorno, Marcuse siūlo šiek tiek daugiau nei šiuolaikinio mokslo kritiką, t.y. jis taip pat iškelia naujojo mokslo bei naujosios technologijos idėjas (tiesa, Habermaso teigimu, jos beveik nekonkretinamos), tarsi bandydamas nurodyti išeitį iš Frankfurto mokyklos pesimistinių nuostatų mokslo atžvilgiu.

Taigi, pereidami prie Marcuse’ės, galime užduoti tą patį frankfurtiečių klausimą: kodėl mokslas yra susijęs su dominavimu? Marcuse’ės atsakymo į pastarąjį klausimą versija: mokslas bei technika siekia išlaisvinti žmogų nuo nežinojimo bei gamtinės priespaudos; tuo tikslu imtasi gamtos pažinimo, taip pat jos kontrolės ir galiausiai pavergimo; vadinasi, jei galima kontroliuoti gamtą, tuomet mokslo dėka įmanoma kontroliuoti ir sociumą. Taigi ‘mokslinis’ žmogaus išlaisvinimas baigiasi paradoksaliai, t.y. savo priešybe - pavergimu (tiek gamtos, tiek ir visuomenės). Tai rodo, kad ‘mokslinis’ [instrumentinis, technologinis,

administracinis, biurokratinis ir pan.] visuomenės sutvarkymas, siekdamas būti efektyvus, pašalina kitą matmenį, kuris gali kelti grėsmę esamai sistemai ir jos funkcionavimui, t.y. “radikali kritika ar efektyvi opozicija (tiek politinė, tiek intelektualinė) yra integruotos į *status quo*; žmogiška egzistencija, regis, tapo vienmatė” (Marcuse 1989: 119). Šiuo atveju susiduriame su visiškai anti-veberišku situacijos įvertinimu. Mat jei, Weberio manymu, pagrindiniai socialiai reikšmingi sprendimai priimami politinėje sferoje, tai, Marcuses teigimu, politinė erdvė, būdama integruota į mokslinio administravimo sistemą, tampa pavaldi pastarajai. Tai rodo, kad Weberis mokslą supranta kaip vertybiškai neutralią bei instrumentinę veiklą, kuri pati savaime nėra žalinga; tuo tarpu Marcuse, teigdamas politikos pavaldumą moksliniam mąstymui, atmeta mokslo bei technologijos neutralumą, t.y. ne tik mokslo rezultatų taikymas, bet ir pats mokslas nebegali išlikti (vertybiškai) neutralus. Mat, anot Marcuse’ės (1989: 123), nėra tokio dalyko kaip mokslinis ar technologinis neutralumas: technika kaip įrankis gali būti laikoma neutralia, tačiau technika negali būti atsieta nuo *techniškumo* [pastarasis apima visą technologinę sistemą, įskaitant techninį aparatą bei mokslines žinias], kuris savo esme siekia dominuoti. Kitaip tariant, tai rodo, kad mokslo ir technikos priemonėmis norint įvaldyti gamtą arba sociumą, jau iš pat pradžių reikia juos suvokti kaip instrumentinio manipuliavimo objektus. Čia Marcuse prisimena M. Heideggerio teiginį, jog instrumentinio pasaulio ‘projektas’ visuomet yra pirmesnis už instrumentus, skirtus jį įgyvendinti (ibid.). Taigi mokslo vertybinis neutralumas tėra fikcija, nes mokslas vis dėlto siekia galios (plg. Comte’o *savoir pour prévoir pour pouvoir*): norint išlaisvinti žmogų, reikia pažinti bei kontroliuoti gamtą ir žmogiškąją

prigimtį; efektyvi kontrolė reiškia dominavimą tos kontrolės objektų atžvilgiu; priešingu atveju visa tai, kas nepasiduoda mokslinei kontrolei, imama traktuoti kaip kliūtis žmonijos išlaisvinimo procese; vadinasi, Marcuse’ės teigimu, šiuolaikinės industrinės visuomenės moksle ima plėtotis totalitarinės tendencijos.

Tačiau, Marcuse’ės manymu, minėta situacija nėra beviltiška ir išeitį iš jos įmanoma surasti. Pagrindinis argumentas, grindžiantis tokį požiūrį, yra tas, kad šiuolaikinis mokslas, o kartu ir technologija, neturi vieningos ir bendros struktūros, kuri išliktų nepakitusi per visą žmonijos istoriją. Todėl mokslas tėra istorinis projektas, kuriam iš principo įmanoma rasti alternatyvą. O kadangi “egzistuoja dvi įvaldymo (*mastery*) rūšys: represyvi ir išlaisvinanti” (Marcuse 1991: 236), todėl yra pagrindo kalbėti ir apie dvejopą mokslą, - viena vertus, apie buržuazinį mokslą, kuriame nėra erdvės bei galimybių išlaisvėjimui, kuris, be to, susietas su dominavimu arba represiniu valdymu; ir, kita vertus, apie radikaliai priešingą pirmajam – revoliucinį ar išlaisvinantį mokslą, galintį pakeisti esamą situaciją. Tiesa, pirmasis mokslas (kaip projektas) realiai įgyvendintas, tuo tarpu naujasis mokslas tėra tik galimybė.

HABERMASAS

Habermaso teoriją galima traktuoti kaip tam tikrą bandymą peržiūrėti Frankfurto mokyklos mokslo, technikos bei socialinių mokslinio-techninio vystymosi pasekmių sampratą. Šiame kontekste mus labiausiai domina Habermaso tekstas *Technika ir mokslas kaip ‘ideologija’* (1968), kuriame bene aiškiausiai suformuluojama šiuolaikinio mokslo samprata, kurios pagrindu galėtume aptarti socialinį-politinį mokslo vaidmenį. Jei mėgintume nusakyti šio teksto pobūdį, tai, ko gero, labiausiai tiktų J. N. Davydovo

apibūdinimas - nuo Marcuses link Weberio. Tai reiškia, jog Habermasas, viena vertus, remiasi Marcuses mokslo kritika ir mokslo kaip ideologijos vizija, tačiau neranda konkretaus ir apibrėžto atsakymo į klausimą, *kaip turėtų atrodyti 'naujasis mokslas'?* (kitaip tariant, Marcuses mokslo kritika yra vien tik destruktivi); todėl, kita vertus, peržiūrėta Weberio racionalumo samprata gali pasiūlyti būtent tai, ko trūksta Marcusei. Todėl pagrįstai galima pritarti Kolakowskio (1978: 390) nuomonei, jog Habermasas nėra toks radikalus kaip Marcuse, t.y. Habermasas neteigia, pvz., kad šiuolaikinis mokslas (net nepaisant jo techninio pritaikymo) jau vien dėl savo pobūdžio bei turinio yra antihumaniškiems tikslams tarnaujanti ideologija.

Šalia to, remdamiesi C. F. Alfordu (1985: 3–6), galime nurodyti dar vieną esminį skirtumą tarp Marcuse'ės ir Habermaso mokslo sampratų. Marcuse mokslą suvokia kaip istorinį žmonijos projektą, o tai reiškia, kad galimi ir kitokie mokslo projektai, kurie būtų tinkama alternatyva dabartiniam projektui. Habermasas (1972: 301-317), susiedamas žinojimą su bendražmogiškais interesais, atmeta mokslo kaip istorinio projekto sampratą: jei gamta radikaliai nesikeičia, tai žmogiškasis gamtos įvaldymo interesas taip pat išlieka toks pat. Kadangi ši interesą atitinka gamtos mokslai, tuomet ir pagrindinės jų tyrimo nuostatos irgi išlieka nepakitusios. Vadinasi, nėra pagrindo kalbėti apie skirtingus mokslo projektus.

Todėl, siekdamas išnagrinėti mokslo bei technikos galimą ideologiškumą, Habermasas imasi peržiūrėti Weberio *racionalizacijos* sampratą. Kaip išeities tašką Habermasas renkasi perskyrą tarp *darbo* ir *interakcijos*. Būtent pastaroji perskyra yra esminė minėtame Habermaso tekste, nes (lyginant tradicines bei modernias visuomenes) ji leidžia pakankamai

griežtai atskirti politiką nuo mokslo. Todėl toliau pateikiame Habermaso siūlomus darbo bei interakcijos apibrėžimus: “‘Darbu ar tikslingai-racionaliu veiksmu’ aš laikau arba instrumentinį veiksmą, arba racionalų pasirinkimą, arba abiejų derinį” (Habermas 1989: 91); tuo tarpu “‘interakcija’ aš laikau *komunikatyvų veiksmą*, simbolinę sąveiką.” (Habermas 1989: 92). Be to, Habermasas skiria keletą papildomų kiekvienos srities aspektų, kurie leidžia dar tiksliau atskirti darbą nuo interakcijos. Jo manymu, pirmiausia reikia skirti taisykles, kurioms paklūsta vienas ir kitas veiksmas: instrumentinis veiksmas, viena vertus, “valdomas *techninių taisyklių*, grindžiamų empirinėmis žiniomis” (Habermas 1989: 91 - 92), ir, kita vertus, komunikatyvus veiksmas paklūsta *socialinėms normoms*, “kurios apibrėžia abipusius lūkesčius dėl (galimo) elgesio ir kurios turi būti suprantamos bei pripažįstamos bent dviejų veikiančių subjektų” (ibid.). Nėgana to, taisyklių pažeidimas susilaukia dvejopų sankcijų: techninių taisyklių pažeidimas sumažina efektyvumą siekiant tikslo; tuo tarpu socialinių normų pažeidimas ‘baudžiamas’ taikant konsensuso būdu nustatytas sankcijas. Galiausiai Habermasas teigia, jog net ir racionalizacija (bei jos orientacija ir pobūdis) yra suprantama ir perteikiama skirtingai, priklausomai nuo veiksmo rūšies. Kalbant apie tikslingai-racionalų veiksmą, racionalizacija reiškia “gamybinių jėgų augimą bei techninės kontrolės galios didinimą” (Habermas 1989: 93). Ir atitinkamai, kalbant apie komunikatyvų veiksmą, racionalizacija čia suprantama kaip “emancipacija, individuacija; laisvos nuo dominavimo komunikacijos plėtojimas” (ibid.).

Habermasas nurodo ir daugiau skirtumų, tačiau mūsų pasirinktu aspektu svarbūs yra tik išvardinti. Taip pat verta pridurti, kad šito skirstymo dėka Habermasas siekia nurodyti,

jog darbas ir interakcija dėl savo specifinio turinio (bei esminių skirtumų) negali būti redukuojami vienas į kitą be žalos žmogiškumui.

Darbo ir interakcijos atskyrimu Habermasas tuo pat metu siekia nurodyti skirtumus tarp mokslo ir politikos. Tuo tikslu daromas kitas žingsnis - tai siekimas šių skirtingų veiksmų pagrindu skirti dvi socialinių sistemų rūšis. Anot Habermaso, vienos socialinėse sistemose dominuoja instrumentinis arba tikslingai-racionalus veiksmas, o kitose pagrindinį vaidmenį atlieka interakcija. Tuo pagrindu skiriami du lygmenys “(1) *institucinė visuomenės struktūra* ar socialinis-kultūrinis gyvenamasis pasaulis ir (2) jame esančios *tikslingai-racionalaus veiksmo posistemės*” (Habermas 1989: 94). Ir atitinkamai gyvenamojo pasaulio ar politikos pagrindas yra interakcija, o tikslingai-racionalaus veiksmo posistemių (mokslas yra viena iš jų) pagrindas - darbas.

Taigi Habermasas, peržiūrėdamas Weberio racionalizacijos sampratą, siekia koreguoti Marcuse'ės pažiūras. Iš to galima padaryti išvadą, jog būtent šių lygmenų neskyrimas bei sutapatinimas baigiasi negatyvizmu bei pesimizmu mokslo bei technikos atžvilgiu, kuris yra būdingas Marcuse'ei. Darbo ir interakcijos neskyrimas nepalieka erdvės naujai mokslo bei politikos sampratai ir palieka mus su ‘degeneravusios’ politikos įvaizdžiu. Jei interakcijai nebelieka vietos ir viskas laikoma darbu, tai vyriausybės veikla nukreipta ekonominės sistemos stabilumo bei plėtros užtikrinimui, o politika tuomet įgauna negatyvų pobūdį, “nes ji orientuojasi į disfunkcijų šalinimą ir rizikos, gresiančios sistemai, vengimą: ne į *praktinių tikslų realizavimą*, bet į *techninių problemų sprendimą*” (Habermas 1989: 103).

Turint omenyje tokią politikos sampratą, galima pastebėti dar vieną tendenciją - mokslas,

viena vertus, pašalina senąsias ideologijas, nes juk politinės problemos darosi visiškai techninės, o ideologijos su savo vertybinėmis nuostatomis netelpa į instrumentinio veiksmo rėmus; tačiau, kita vertus, pats mokslas virsta ideologija, “nes pagrindinė gamybinė jėga - kontroliuojama mokslo bei technikos pažanga - tapo nauju legitimacijos pagrindu” (Habermas 1989: 111). Tiesa, tai jau yra visai kitokia ideologija, nes ji paklūsta nebe normatyvinio pobūdžio interakcijos normoms, bet depolitizuotoms techninėms taisyklėms. Dėl to viena iš svarbiausių mokslo ir technikos tapimo ‘ideologija’ pasekmių - tai interakcijos pakeitimas darbu bei neribotas tikslingai-racionalaus veiksmo posistemių išplėtimas gyvenamojo pasaulio atžvilgiu.

Todėl pats Habermasas, norėdamas išvengti negatyvizmo, bando nurodyti naujas galimybes, leidžiančias išvengti technokratinio mąstymo problemų. Reikia pripažinti, jog tai yra veikiau normatyvinio pobūdžio svarstymai, kurie nurodo Habermaso prioritetus, t.y. naujos politikos galimybę bei mokslo galimybių apribojimą, o tuo pačiu ir reabilitavimą. Habermaso manymu, racionalizacija egzistuoja dviejuose skirtinguose lygmenyse:

turi būti skiriamos dvi racionalizacijos sampratos. Tikslingai-racionalaus veiksmo posistemių lygmenyje mokslinė-techninė pažanga jau reorganizavo socialines institucijas ir sektorius <...>. Tačiau šis gamybinių jėgų vystymosi procesas gali prisidėti prie išlaisvinimo, jei (ir tikrai jei) jis neišstumia kito lygmens racionalizacijos. Racionalizacija institucinės struktūros lygmenyje gali atsirasti tik dėl simbolinės interakcijos, t.y. šalinant komunikacijos suvaržymus. Vieša, nesuvaržyta

diskusija <...> apie veiksmus-orientuojančių principų ir normų tinkamumą bei geidžiamumą, atsižvelgiant į socialines-kultūrinės besivystančių tikslingai-racionalaus veiksmo posistemių pasekmes - tokia komunikacija visuose politinių ir repolitizuotų sprendimų-priėmimo procesų lygmenyse yra vienintelė erdvė, kurioje 'racionalizacija' yra galima (Habermas 1989: 118 - 119).

Taigi pirmuoju atveju vienas iš racionalizacijos aspektų yra mokslinė veikla, siekianti didinti techninę gamtos ir sociumo kontrolę bei užtikrinti geresnę sistemos funkcionavimą; o antruoju atveju racionalizacija siekia mažinti represyvumą bei suteikti visuomenės nariams galimybę tolesnei emancipacijai bei individuacijai (ibid.).

Išvados

Aptartų Weberio, Mannheimo, Horkheimerio, Adorno bei Habermaso nuostatų mokslo atžvilgiu dėka galime nurodyti mokslo socialinio ir politinio vaidmens sampratos pokyčius vokiškoje socialinės filosofijos tradicijoje.

Apie Weberio mokslo sampratą galima padaryti tokias išvadas: mokslas atskiriamas nuo politikos; atskyrimo kriterijai - vertybinis neutralumas, galimybė rinktis tiksliai priemones, bet ne tikslus, profesinis etosas; mokslas yra traktuojamas kaip instrumentas (techninė galia), leidžianti tikrovės bei sociumo įvaldymą, tačiau nepretenduojanti būti išganymo bei apreiškimo teikėja; kitaip tariant, politika sprendžia apie mokslinių žinių pritaikymą bei panaudojimą; mokslas suvokiamas pozityviai, nes negatyvūs mokslinės veiklos aspektai ar mokslo bei technikos keliama grėsmė bei

Peržiūrėjęs ir papildęs Weberio racionalizacijos sampratą, Habermasas siekia interakcijos repolitizavimo bei mokslo apribojimo politikos naudai.

Todėl, jei kalbėtume apie bendrąją Habermaso mokslo vaidmens sampratą, galėtume nurodyti, kad jis, regis, labiau linkęs į neutralų mokslo vertinimą, t.y. Habermasas nėra tiek negatyvus mokslo atžvilgiu kaip pirmoji frankfurtiečių karta, be to, siūlo išeitį - 'naujojo mokslo' projektą, kurio jis pats pasigedo, pvz., Marcusės koncepcijoje. Ko gero, verta sutikti su Aronowitzo išvada, jog "nežiūrint į tai, kad Habermasas neteigia, jog technikos ir mokslo prigimtis yra neutrali, jis iškelia istorinį argumentą, kuris nurodo, jog jų <...> instrumentinis pobūdis turi būti priimtas kaip 'natūralus' faktas" (Aronowitz 1988: 168).

pavojai nėra nei akcentuojami, nei minimi; kitaip tariant, net jei ir yra mokslininkų, nesilaikančių profesinio etoso, pats mokslas grėsmės nekelia.

Atitinkamai, išnagrinėjus manheimiškąją mokslo bei politikos sąsają problemą, galima teigiamai atsakyti į jo iškeltą klausimą, *ar mokslas gali būti politiškai naudingas?* Nepaisant įvairių Mannheimo teorijai kylančių epistemologinių keblumų, *Ideologijoje ir utopijoje* pateiktų pažiūrų analizė rodo, kad, anot Mannheimo, mokslas yra naudingas politikai, nes mokslas suteikia adekvačiausią nūdienos sociumo diagnozę, kuri, palyginti su ideologijomis, yra gerokai tikslesnė bei objektyvesnė; mokslinė diagnozė, skatindama įvairių politinių jėgų racionalumą, prisideda prie iracionaliosios sferos siaurimo; racionalumo plėtra, savo ruožtu, skatina

efektyvesnę socialinės tikrovės kontrolę (o tai jau yra politikos prerogatyva); galiausiai mokslas suteikia pagrindus politikos mokslininkumui, t.y. nurodo ideologinio mąstymo ribas, o taip pat pasiūlo dinamiškos sintezės, kuri gali išvengti ideologizmo, idėją.

Lyginant Mannheimą su Weberiu pastebimas pakankamai skirtingas mokslo ir jo vaidmens politikoje bei socialinėje vertinimas. Visų pirma krenta į akis, kad, priešingai negu Weberis, Mannheimas gerokai pozityviau vertina mokslą bei jo socialines galimybes. Jei Weberis reikalauja atskirti mokslą nuo politikos, pastarajai teikdamas pirmenybę priimančias sprendimus (net ir mokslo rezultatų taikymo klausimais), tai Mannheimas kaip tik siekia politikos sumokslinimo, tuo pripažindamas, jog mokslas yra svarbesnis tiek kaip socialinis institutas, tiek kaip pažintinė veikla.

Nes Weberio atveju mokslininkas nepriima lemtingų socialinių sprendimų, tuo užsiima politikas. Ir, priešingai, Mannheimas nurodo, jog politika, kuriai padeda mokslas, darosi racialesnė, dėl ko ilgai jai gali tapti administravimu.

Tiek Weberis, tiek Mannheimas konstatuoja skirtingų vertybių konfliktą (Weberio atveju, tai skirtingos racionalizmo formos, Mannheimo atveju - konfliktuojančios ideologijos), bet Weberis pabrėžia, jog konfliktas nei mokslo priemonėmis, nei apskritai negali būti išspręstas. Tuo tarpu Mannheimas tikisi išspręsti konfliktą bei užbaigti 'vertybių kovą', nurodydamas mokslininko sintezės, apimančios dalinius požyrius politikoje, galimybę.

Iš to, kas pasakyta, peršasi dar viena išvada: jei Weberiui mokslas tėra tik technologinė galia politikos rankose, tai Mannheimas jau nurodo galimybę mokslo, kuris laikomas savarankiška ir pozityvia socialine

galia, aktyviai dalyvaujančia politinėje erdvėje (ideologijos studijos, kurios siekia ideologizmo pašalinimo).

Lyginant su Weberiu ir Mannheimu, Frankfurto mokykloje siūloma visiškai kitokia mokslo samprata. Šiuo atveju galima konstatuoti, kad Horkheimeris ir Adorno, o taip pat ir Marcuse, nusako galutinę politinės sferos pašalinimą iš socialinio gyvenimo, viską paverčiant mokslo įtakojamos technologinės kontrolės bei administravimo objektu. Nes jei visos socialinio gyvenimo problemos gali būti sprendžiamos racionaliai apskaičiuojant (t.y. techninėmis priemonėmis), tai, lyginant su mokslu, politika nebūtinai savo specifika ir iš principo pasidaro nebereikalinga. Kadangi švietimas bei racionalizacija iš esmės yra totalitariniai reiškiniai ir siekia viešpatavimo, tai rodo, kad mokslas, būdamas pagrindinė švietimo bei racionalizacijos varomoji jėga, savo pretenzijomis irgi darosi totalitarinis reiškinys. Būtina atkreipti dėmesį į tai, kad frankfurtiečių interpretacijoje nebe mokslo taikymas, bet mokslas pats savaime jau yra totalitarinis. Galima teigti, jog politikas čia yra išstumiamas technokrato, o visuomenė bei individas tampa 'vienmačiais'.

Lyginant su Mannheimu, Horkheimeris, Adorno bei Marcuse atsiduria šiek tiek dviprasmiškoje situacijoje, t.y., viena vertus, jie, tarsi patvirtina, jog tai, ko siekė Mannheimas (politikos sumokslinimo ir pavertimo administravimu), šiuolaikinėje industrinėje visuomenėje jau yra įgyvendinta; bet, kita vertus, ši situacija, kartu su mokslu kaip jos priešastimi, yra vertinama itin negatyviai. Jei Mannheimas yra įsitikinęs, kad iracionaliosios sferos mažinimas mokslo priemonėmis tik pagerina socialinio gyvenimo būklę, pvz., pasiūlydamas adekvačiausią tikrovės diagnozę, tai kritinės teorijos atstovai viena iš visų apimančios racionalizacijos pasekmių laiko individų

nužmoginimą, vienmačio žmogaus bei vienmatės visuomenės atsiradimą bei įsigalėjimą. O tai, savo ruožtu, rodo, kad mokslas, kaip ir Mannheimo atveju, išlaiko ne vien techninės, bet ir socialinės galios statusą, tiesa, dabar ši galia suvokiama griežtai negatyviai bei laikoma grėsminga.

Galima teigti, jog Habermasas palaiko Frankfurto mokyklos siūlomą esamo mokslo socialinio-politinio vaidmens vertinimą. Tačiau, skirtingai negu Horkheimeris, Adorno bei Marcuse, jis bando pakartotinai formuluoti problemą bei rasti išeitį, kuri nebūtų tokia pesimistinė kaip *Švietimo dialektikoje* ar *Vienmačiame žmoguje*. Atskyręs interakciją gyvenamajame pasaulyje nuo darbo, susijusio su tikslingai-racionalia posisteme, Habermasas siekia pabrėžti šių dviejų sferų savitumą bei nebendramatiškumą, dėl kurio jos negali būti redukuotos viena į kitą be žalos žmogiškumui. Kad nebūtų dar labiau gilinamas su mokslu siejamas depolitizuotas totalitarinis dominavimas, už kurį atsakingas technokratas, svarbu siekti viešosios sferos, kurioje įvardijama interakcija, repolitizavimo, t.y. turint galvoje klausimus, kurie susiję su tolesne sociumo plėtra bei siektiniais tikslais, sprendimo galią būtina perduoti politikui. Taigi Habermasas, panašiai kaip ir Weberis, siekia atskirti politiką nuo mokslo. Tuo pačiu Habermasas pritaria Mannheimui dėl to, jog mokslas gali pašalinti (tiksliau pašalina) ideologijas, tačiau taip pat ir netiesiogiai oponuoja Mannheimo siekimui sumokslinti politiką bei paversti ją techniškai kontroliuojamu administravimu, kur viskas vyksta iš anksto nustatytų taisyklių arba precedento pagrindu.

Taigi atrodo, kad Habermasas siekia mažinti socialines mokslo galias politikos naudai. Mokslui priskiriamos tik instrumentinės ar techninės funkcijos, o jų panaudojimo ar pritaikymo klausimai turi būti

sprendžiami viešojoje erdvėje pasitelkus viešą ir nesuvaržytą diskusiją. Tokios Habermaso nuostatos sugrąžina jį prie XX amžiaus pradžios Weberio idėjų.

Pabaigoje apibendrinant galima šiek tiek schemiškai nurodyti mokslo ir politikos sąsajų interpretacijos pokyčius XX a. mūsų pasirinktoje - vokiškosios socialinės filosofijos - 'tradicijoje': (i) Weberio manymu, mokslo galimybės yra ribojamos to fakto, jog esama daugybė skirtingų bei nesuderinamų racionalumų. Todėl, nepaisant to, kad politika sociume yra gerokai svarbesnė už mokslą, ji turi būti pašalinta iš mokslinės veiklos: vertybinės politikos nuostatos kenkia nešališkai faktų analizei; (ii) Mannheimas apverčia Weberio prioritetus, t.y. mokslas tampa svarbesnis už politiką dėl to, kad mokslo, kuris vis dar nešališkas, priemonėmis įmanoma socialinės veiklos racionalizacija, įveikianti politikos vienpusiškumą bei vertybių ar ideologijų konfliktą; (iii) kritinėje Frankfurto mokyklos teorijoje mokslas suvokiamas kaip reiškinys, galutinai racionalizavęs pasaulį bei išstūmęs politiką iš šiuolaikinio gyvenimo. Tačiau, skirtingai negu Mannheimas, frankfurtiečiai nemano, kad visa apimantis racionalumas yra teigiamas šiuolaikinio pasaulio aspektas, veikiau politikos išstūmimas baigiasi mokslo dominavimu pagrįstu totalitarizmu; (iv) Habermasas sutinka su Frankfurto mokyklos pasiūlytu aprašymu, tačiau jis susidariusioje situacijoje siekia rasti išeitį. Pastaroji - tai reikalavimas grąžinti interakciją bei repolitizuoti viešąją erdvę, kuri dėl mokslo poveikio buvo redukuota į instrumentinės veiklos sritį. Kitaip tariant, Habermasas, panašiai kaip ir Weberis, siekia politikos ir mokslo atskyrimo. Tiesa, Weberis 'saugo' mokslą nuo politikos, o Habermasas siekia viešąją erdvę bei joje veikiančią politiką atkovoti iš mokslu paremtos technokratinės bei

administracinės kontrolės.

Kaip matome, daugmaž neutrali XX amžiaus pradžios Weberio mokslo politinio vaidmens samprata išgyvena keletą transformacijų, t.y. pirmiausia ji įgauna pozityvaus mokslo vertinimo pavidalą

Mannheimo žinojimo sociologijoje, po to perauga į negatyvų mokslo vaidmens traktavimą Frankfurto mokykloje, kol galiausiai tarsi grįžta į savo pirminę formą (tiesa, su kai kuriomis pataisomis) Habermaso teorijoje.

Literatūra

1. Alford C.F. 1985. *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*. Tampa, Gainesville: University Presses of Florida.
2. Aronowitz S. 1988. *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*. Macmillan Press.
3. Bauman Z. 1987. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
4. Bernstein J. 1999. 'Adorno on Disenchantment: The Scepticism of Enlightened Reason', kn. O'Hear A. (ed.) *German Philosophy since Kant*. Cambridge: Cambridge UP.
5. Bloor D. 1973. 'Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics', *Studies in History and Philosophy of Science*. 1973, Vol. 4, No. 2.
6. Giddens A. 1995. *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Polity Press.
7. Habermas J. 1972. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
8. Habermas J. 1989. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*. Polity Press.
9. Habermas J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
10. Horkheimer M. and Adorno T.W. 1979. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
11. Hughes J.A., Martin P.J., Sharrock W.W. 1995. *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: Sage Publications.
12. Kolakowski L. 1978. *The Main Currents of Marxism: 3. The Breakdown*. Oxford: Oxford UP.
13. Mannheim K. 1936. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: A Harvest Book.
14. Marcuse H. 1989. 'From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society', kn. Bronner S.E. and Kellner D.M. (eds.) *Critical Theory and Society: A Reader*. London, New York: Routledge.
15. Marcuse H. 1991. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (with the new introduction by Douglas Kellner)*. London: Routledge.
16. McLellan D. 1986. *Ideology*. Open University Press.
17. Merton R. 1973. *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
18. Mulkay M. 1992. *Science and the Sociology of Knowledge*. Gregg Revivals.
19. Nesavas A. 1989a. 'Žinojimo sociologija ir ideologijos teorija', *Problemos* 40.
20. Nesavas A. 1989b. 'Karlo Manheimo žinojimo sociologija', *Problemos* 40.
21. Norkus Z. 1990a. 'Makso Vėberio socialinio pažinimo metodologijos kontūrai', *Problemos* 42.
22. Norkus Z. 1990b. 'Racionalizmo sociologija: M. Vėberis prieš K. Marksa', *Problemos* 43.
23. Pels D. 1995. 'Karl Mannheim and the Sociology of Scientific Knowledge: Toward a New Agenda', *Sociological Theory*. 1995, Vol. 14, No. 1.
24. Ricoeur P. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia* (edited by Taylor G.H.). New York: Columbia University Press.
25. Scaff L.A. 1995. *Veržiantis iš geležinio narvo: Max Weber ir moderniosios sociologijos atsiradimas*. Vilnius: Pradai.
26. Vėberis M. 1990. 'Mokslas kaip profesinis pašaukimas', *Problemos* 42.
27. Weberis M. 1991. 'Politika kaip profesinis pašaukimas', *Politologija*. Nr. 2.
28. Weber M. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vilnius: Pradai.
29. □□□□□□ □.□. 1977. □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□. □□□□□: □□□□□.

Išnašos

¹ Šio straipsnio tikslas nėra Mannheimo ideologijos sampratos analizė, todėl plačiau apie jo ideologijos sampratos įvertinimą bei kritiką žr.: McLellan 1986, 40

- 49; Nesavas 1989a ir 1989b; Pels 1995; Ricoeur 1986, 159 – 180.

Summary

The article seeks to demonstrate the changes in the conception of relations between science and politics in the 20th century German tradition of social philosophy. This tradition encompasses Max Weber, Karl Mannheim, Frankfurt School and Jürgen Habermas. The analysis of their works revealed that Weber's neutral attitude towards the political role of science had experienced couple of transformations. First, Weber's idea of science as a political instrument was radicalized in Mannheim's sociology of knowledge. In the latter science as an institution is conceived much more positively because it can replace politics by

controllable administration. Second, Frankfurt School denies the mannheimian optimism stressing the negative consequences of that substitution: scientific rationalism invades social and political life at the same time ignoring qualitative aspects that are so important in political field. And, finally, trying to breakthrough the one-sided negativism of elder colleagues in Frankfurt School, Habermas restores weberian attitude towards instrumental character of science. In order to elude the dominance of science two steps are of crucial importance: repoliticization of public sphere and removing restrictions on communication.

Įteikta 2001 06 13

Pateikta spaudai 2001 07 10

Aldis Gedutis

Filosofijos katedra, KU

Minijos 153, Klaipėda