

A MATERIALISTA RELATIVIZMUS MINT A MORÁLIS INVERZIÓ ÁLRUHÁS FORMÁJA

GENG VIKTOR ÉS PAKSI DÁNIEL

Filozófia és Tudománytörténet Tanszék
Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem
e-mail: geng.viktor@gmail.com, daniel.paksi@filozofia.bme.hu

ABSZTRAKT

David Bloor egy sarkalatos dichotómia keretei között helyezi el a lehetséges filozófiai álláspontokat: relativizmus vs. abszolutizmus. De ahhoz, hogy elkerülje az „idealizmus”, vagyis a radikális relativizmus minden erkölcsöt és tudományos haladást tagadó és így a polgári demokratikus társadalmakat romboló csapdáját, a saját relativizmusát következtelen módon az abszolutista materializmussal házasítja össze. A célja ezzel nem más, mint egy olyan tudományos igényű filozófiai álláspont megkonstruálása, amely mentes az abszolutista, vagyis transzcendentalista, tudománytalan eszméktől, és hű képviselője lehet a demokratikus polgári társadalom alapvető eszméinek és kibontakozásának. Így azonban egy olyan kevert álláspontot fogalmaz meg, amely a morális inverzió álruhás formájának feleltethető meg, ugyanis az alapvető, hallgatólagos erkölcsi értékeket és aspirációkat egy erkölcsi értékeket expliciten tagadó redukcionista, materialista fogalmi keretben akarja megőrizni, megvédeni. E súlyos ellentmondás miatt ezt a filozófiai álláspontot nem tekinthetjük megoldásnak. Helyette a relativista-abszolutista dichotómiát meghaladó „harmadik út”-ban találhatjuk meg a kivezető utat, amely őszintén szembenéz tudásunk és demokratikus polgári társadalmunk hallgatólagos, bizalmi alapjaival.

Kulcsszavak: David Bloor, Polányi Mihály, hallgatólagos és személyes tudás, morális inverzió, relativizmus, abszolutizmus.

1. BEVEZETÉS

David Bloor, a tudásszociológia egyik legjelentősebb alakja az *Episztemikus kegy: Anti-relativizmus mint álruhás teológia* (Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise; Bloor 2007) című írásában elkerülhetetlen választás elé állít bennünket: relativizmus vagy abszolutizmus, harmadik lehetőség nincs. „[H]a relativista vagy, akkor nem lehetsz abszolutista, ha azonban *nem* vagy relativista, akkor abszolutistának *kell* lenned!”¹ (Bloor 2007:2) Amennyiben elfogadjuk ezt a sarkos

¹ „...if you are a relativist you cannot be an absolutist and if you are *not* a relativist you *must* be an absolutist.” Ford.: a szerzők.

megkülönböztetést, akkor már itt, a bevezetőben szeretnénk leszögezni, hogy a későbbiekben általunk sokat hivatkozott Polányi Mihályhoz hasonlóan mi is sokkal inkább *relativisták vagyunk*, mint abszolutisták. Ugyanakkor ez nem jelent számunkra ennél többet. Bloor ugyanis olyan további eszmékkal kapcsolja össze a relativizmust (pl. materializmus, neo-darwinizmus), amelyeket már nem tudunk fölállalni, ráadásul úgy látjuk, hogy Bloor relativizmus fogalma súlyos problémáktól terhes (pl. tudományos haladás, összemérhetetlenség). Mindezt korábban már részletesen kifejtettük (Geng és Paksi 2013).

Kiváló tudománytörténésznek és tudományszociológusnak tartjuk David Bloort², s elfogadjuk, hogy a relativizmus és az abszolutizmus közül egyértelműen az előbbi kell választanunk, viszont azt gondoljuk, hogy az a filozófia, amelyet nagyszerű tudásszociológiája mögé állít, több sebből vérzik. A problémák már azzal elkezdődnek, hogy Bloor elkerülhetetlen választás elé állít bennünket: relativizmus vagy abszolutizmus. Bloorral ellentétben úgy gondoljuk, hogy ez a választás elkerülhető. Következetes relativistának gondolván magát, elismeri, hogy logikailag lehetséges harmadik álláspont, de azt is állítja, hogy ilyennel még nem találkozott. Mi azt állítjuk, hogy *létezik ilyen harmadik álláspont*. A példánk Polányi Mihály filozófiája lesz. Bloor relativizmusa azért kerül csapdába, mert valamilyen oknál fogva ragaszkodik az általa felállított hamis dilemmához, és mindenben azonnal az abszolutizmus és az „álruhás teológia” megjelenését pillantja meg, ha az materialista relativizmusként leírható felfogásának bármilyen kis mértékben is ellentmond. Mi azonban úgy látjuk, hogy az álruhában történő színrevitel magát Bloort jellemzi, részben azon oknál fogva, hogy a materializmus fogalma ellentmond a relativizmusnak. A kérdés ezek után valójában az, hogy Bloor vajon mely motivációknak engedve ragaszkodik az ellentmondó állásponthez, élesen kétfelé osztva a filozófiai univerzumot jó és demokrata relativistákra, valamint rossz és autokrata abszolutistákra (Bloor 2007:1).

Álláspontunk szerint a Bloor által kidolgozott abszolutista-relativista felosztás olyan fogalmi konfúziótól terhes, amelyet leginkább Polányi Mihály *morális inverzió*ról megfogalmazott tanítása alapján értelmezhetünk. Polányi szerint kultúránkat két, egymással ellentétes erő hatja át: egyrészt egy helytelen, objektivistá ismeretelméletből fakadó szkepticizmus – amely erkölcsi szkepticizmust is eredményez, – másrészt a keresztény hagyományok által formált dinamikus erkölcsi aspiráció. (Polányi 1994 I:386)

A Bloor álláspontjával kapcsolatos következetlenség feloldása két módon lehetséges: vagy elfogadjuk Polányi újszerű meglátásait, azaz a szkepticizmus visszaszorítása módosíthatja világgépünket, vagy a morális inverzió állapotába lépünk.

² Pl. *Relativism at 30 000 feet* című írásában (Bloor 2008) kiválónak tartjuk a tudományszociológiai és tudománytörténeti részt a repülés kialakulásáról, és csak a cikk első, filozófiai kérdéseket boncolgató felét fogjuk élesen kritizálni, amely álláspontunk szerint valójában nincs összhangban a cikk gyakorlati részével.

Ez utóbbi akár autokratikus politikai és társadalmi berendezkedéshez is vezethet, amelyektől éppen Bloor óv bennünket az abszolutisták esetére hivatkozva. (Bloor: 2007:22) Az említett ellentmondás és a morális inverzió tényleges állapota között azonban olyan további szakaszokat vagy típusokat, az ellentmondás korlátozott feloldásait nevezhetünk meg, amelyek inkább csak elméleti problémát jelentenek. A különféle szakaszokat az ellentmondás mellett az is jellemzi, hogy a szkepticizmus, illetve a relativizmus áruhájában dogmatikus materialista elképzelések jelennek meg, az erkölcsi elköteleződések pedig a támadhatatlannak vélt szkeptikus, materialista elméletekkel felvértezve lépnek a színre. Ez az a folyamat, amelyet Polányi a morális inverzió áruhás formájának nevezett. (Polányi 1994 I:394) Amellett fogunk érvelni, hogy Bloor felosztása és az ebből levont morális tartalmú következtetései megfeleltethetők ennek a leírásnak. A morális inverzió tragikus következményeitől így Bloor elképzelése nem is menthet meg bennünket.

2. BLOOR MATERIALISTA RELATIVIZMUSA

Bloor említett írásában hangsúlyozza, hogy nagyon sok teoretikus a relativizmust nevezi meg korunk problémáinak forrásaként. Véleményük szerint a tudományos eljárásokkal szembeni kételyekért, valamint az erkölcsi ítéletek univerzális megalapozásának kudarcáért elsősorban a relativizmust okolhatjuk. A bajt tovább tetézi, hogy ezeknek a kételyeknek súlyos gyakorlati következményei vannak: a relativizmus nem pusztán elméleti, hanem társadalmi probléma is, amely kritikai következetességével, tudományos és erkölcsi szkepticizmusával megingatja a hagyományos társadalmi értékeket és rendet. Bloor azonban – saját bevallása szerint – írásával éppen azt kívánta bizonyítani, hogy mindezek a kritikák és a belőlük fakadó félelmek alaptalanok: a relativizmus nem veszélyes, hanem üdvözlendő ismeretelméleti elgondolás. (Bloor 2007:1)

Bloor szerint bármely antirelativista elgondolás előfeltételezi az abszolút tudás lehetőségét, s mint ilyen, végső soron valamiféle transzcendens elméletet foglal magába. Ezek az „abszolutista” teóriák két csoportra oszthatók. Egyrészt léteznek olyan antirelativista elképzelések, amelyek esetében explicit a transzcendens iránti elköteleződés. Ezzel kapcsolatban Bloor teológiai kritikákat, elsősorban XVI. Benedek pápa állásfoglalását említi. Az írás elején kiemeli, hogy a teológiai elgondolásokat nem kívánja kritizálni, mivel csakis annyiban foglalkozik velük, amennyiben párhuzamba állíthatók a relativizmust kritizáló filozófiai törekvésekkel, amelyeket viszont bírálni kíván. Esetükben ugyanis kimutatható egy többnyire nyíltan fel nem vállalt transzcendens elköteleződés. Ennélfogva minden relativizmust bíráló elmélet explicit vagy hallgatólagos módon az abszolút tudás letéteményesének vallja magát. Az ilyen „abszolutista”, azaz nem relativista elgondolások azonban – hallgatólagosan vagy sem – transzcendens entitásokba vetett hiten alapulnak, olyan abszolút tudásforrást, a tudással kapcsolatos abszolút kritériumot

állítva fel alapként, amely a világ oksági láncolatán túl „létezik.” Bloor ezt az elgondolást nyilvánvalóan elfogadhatatlannak tartja. (Bloor 2007:3–4)

Relativizmus		Abszolutizmus		
Radikálisok (idealisták)	Blooriánusok (materialisták)	Álruhás teológia (hallgatólagos transzcendentalizmus)		Teológia (explicit transzcendentalizmus)
		Harmadik út	Tudományos abszolutisták	

1. táblázat: Bloor álláspontja a lehetséges filozófiai álláspontokról

Mire alapozza Bloor a sommás ítéletét? A megértés céljából a tudásszociológiai „erős program” megfogalmazójának felosztását érdemes párhuzamba állítani egy másik újtó, Edward O. Wilson, a szociobiológia megalapítójának hasonló jellegű felosztásával. Wilson szerint az ember mint erkölcsi és társadalmi lény értelmezése két szempontból történhet. Az egymást kizáró „transzcendens” (abszolutista) és „empirikus” (relativista) értelmezések közül választhatunk. Ha elfogadjuk a materialista feltételezést, miszerint az ember ismereteinek, így erkölcsi meggyőződéseinek forrását is az emberi agy neurológiai felépítésében kell keresnünk, akkor kérdésessé válik az agy struktúrájától független, univerzálisan igaz tudományos állítások és morális tartalmú ítéletek létezése. Majd el kell fogadnunk azt is, hogy az ilyen ítéletek kialakulását a neo-darwinizmus által kifejtett, „mechanikus”, cél nélküli „természetes szelekció” alapján kell magyaráznunk. (Wilson 2003:297) Ha így teszünk, akkor elveszítjük az alapot, amelyre hivatkozva a tudományos kijelentéseink univerzális igazságát állíthatnánk: egy tőlünk eltérő intelligens faj esetében más tulajdonságok adaptálódásának következményeként kialakult tudományos és erkölcsi ítéletek miénkkel való azonosságát semmi sem fogja garantálni. Vagy el kell fogadnunk az ismeretek relatív voltát, vagy az egyiket magasabb rendűnek kell tekintenünk. Ennek a kritériumát azonban az evolúciós folyamaton túli, a materializmus által eleve kizárt „transzcendens” valóságból kell származtatnunk. Problémát jelent továbbá, hogy a „véletlen” események eredményeképpen előállt tudományos rendszereknek az abszolút igazságokhoz való viszonya nagyon is kérdéses: ennek valószínűsége összemérhető egy kezdő íjász lövésének találati valószínűségével, amikor szélviharban, kétszáz méteres távolságból céloz meg egy borsószemet. Ha létezik is univerzális tudományos vagy erkölcsi igazság, mi biztosan nem rendelkezünk vele: az evolúció „becsapott” minket.³ (Wilson és Ruse 2006:566) Meg-

³ Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Wilson és Ruse itt elsősorban az *erkölcsi és a társadalmi konvenciókra vonatkozó ítéletek* ismeretelméleti státuszát vonják kétségbe, míg az „igazi” természettudományt és a neo-darwinizmust hallgatólagosan megpróbálják kivonni a

fordítva, ha elfogadjuk az univerzálisan igaz tudás, illetve az abszolút kritérium lehetőségét, akkor nem menekülhetünk a dualizmus vádja elől. Mindezek ellenére Wilson – részben Michael Ruse-zal együttműködve – egy eddiginél jobb és tartósabb morális kódex kialakítását hirdette. Nem tagadta ugyanis, hogy lehetnek jobb és rosszabb erkölcsi törvények, ám ez a különbségtevés sohasem abszolút, mivel az ember sajátos felépítése nem hagyható figyelmen kívül. (Wilson és Ruse 2006:555–71) Bloor hasonló felosztásból indul ki, s bár nem tagadja az igaz vagy objektív tudás lehetőségét, de leszögezi, hogy ez a tudás nem lehet abszolút, azaz a tudás mindig perspektívához rendelt. Mindezek után összegezzük Bloor relativizmusra vonatkozó meghatározását.

Bloor többször is megemlíti, hogy a relativizmussal szemben leggyakrabban felhozott ellenérv – az ismeretelméleti problémák mellett –, hogy elfogadása lerombolja az erkölcsi tartalmú hiteinket, ami elfogadhatatlan, valamint további súlyos következményekkel járhat. Bloor azonban visszautasítja ezt a feltételezést, sőt az érvet megfordítva leszögezi: valójában az anti-relativizmus – értsd: abszolutizmus – jelent nagyobb veszélyt. Már az írás elején kijelenti s hallgatólagosan el is köteleződik mellette, hogy a relativista álláspontról békíthető össze leginkább a demokrácia politikai gyakorlatával. (Bloor 2007:1) Állításai a következők:

a) Az anti-relativizmus erkölcsi dogmatizmushoz vezet, ugyanis erkölcsi ítéleteink különbözőek lehetnek. Az eltérő kultúrák eltérő erkölcsi szokásokat követhetnek, de egy adott kultúrán belül is kialakulhatnak eltérő erkölcsi álláspontok. Mi történik, ha két ellentétes álláspontot elfoglaló „abszolutista” találkozik? Tegyük fel, hogy egyikük mereven elutasítja a kínvallatás intézményét, míg a másik bizonyos esetekben megengedhetőnek véli az alkalmazását. Melyik álláspont lesz az abszolút? Miként dönthetnénk ezt el? Bloor szerint nem rendelkezhetünk *abszolút* kritériummal, amely alapján racionális döntés hozhatnánk ebben a kérdésben. (Bloor 2007:18) Ha továbbra is elutasítjuk a relativista álláspont lehetőségét, akkor ez ésszerűtlen és antagonisztikus ellentétekhez vezethet. A közösségek közötti véleménykülönbség végzetes konfliktusok robbanthat ki, míg az egyének között fellépő az adott közösség felbomlását eredményezheti.

b) Természetesen lehet valaki úgy abszolutista, hogy nincsenek *konkrét* értékek melletti elköteleződésai, s a relativista is megteheti, hogy elfogad bizonyos érték-ítéleteket, miközben következetesen elismeri, hogy elköteleződésai társadalmi szokásokon, konvenciókon és saját érzésein alapulnak. Érzéseire vagy egyéb esetleges szempontokra hivatkozva éppolyan fontosnak ítélné a kínvallatás intézményének elutasítását, mint az a személy, aki nem rendelkezik ilyen ismeretelméleti elköteleződéssel. Álláspontja azonban nem szubjektív, hiszen ítélete nyilvánvalóan annak a közösségnek a hagyományában gyökerezik, amelynek ő részét képezi.

kétély hatálya alól. A Bloor féle relativizmusnak megfelelően azonban, ha igazuk van az *erkölcsi és a társadalmi konvenciókkal kapcsolatban*, mindezeket el kell fogadnunk a tudományos ismereteinkre vonatkoztatva is.

Véleménye bizonyos mértékig interszjektív, s ez „objektivitást” kölcsönöz állításának, valamint alapot képez a kínvallatással szembeni szenvedélyes kiállításának. Úgy tűnik, hogy a gyakorlati következmények aspektusában nincs különbség a két álláspont között. Ám a gyakorlati következmények nézőpontjából különbséget tehetünk közöttük: a Bloor által preferált relativizmus sokkal inkább illeszkedik a demokratikus intézményekhez. Elismerheti a konvenciók, hagyományok intézményét, viszont ezekkel szemben egészséges kritikával élhet. Ezzel kapcsolatban David Hume idevágó passzusaira hivatkozik. A tradíciókat akkor tesszük sérülékennyé, ha könnyen támadható dogmatikus nézőpontból kívánjuk védeni őket. (Bloor 2007:22) Ez a demokratikus alapokon nyugvó kultúrára, a mi kultúránkra feltétlenül érvényes. Az említett dogmatikus állásponthoz az emberi tudás relatív jellegét tagadók állnak közelebb, s így a racionalitás, az intellektuális és morális tisztesség elárulóinak tekinthetők. (Bloor 2007:22)

3. KÖVETKEZETES „RELATIVIZMUS”: POLÁNYI MIHÁLY

A felállított radikális dichotómiából fakadóan Bloor kategorikusan a relativisták közé sorolja az összes idealista elgondolást, ám ez a besorolás megkérdőjelezhető: vajon Kant, Fichte vagy Schelling erkölcsi, esztétikai igazságait is ide kerülnének? Ha kitartunk a Bloor féle felosztás mellett, akkor ezeket a gondolkodókat végül is az abszolutisták közé kell sorolnunk. Az idealisták egy részét azonban – következetesen vagy sem – kétségtelenül jellemzi egyfajta óvatosság, helyenként pedig szkeptikus attitűd az „abszolút tudással” szemben. Például Kant elutasította annak lehetőségét, hogy a dolgok megismerési képességeinktől független létezéséről tudással rendelkezünk. Hegel filozófiájával kapcsolatban is elmondhatjuk, hogy az emberi megismerést dinamikus változásában szemlélve, a „korszellemnek” meghatározó szerepet tulajdonított, ezért az abszolút tudás lehetőségét kétségbe vonta.⁴ Bloor felosztása alapján így két lehetőség közül választhatunk: az említett idealistákat, akik egyszerre keresték az örök igazságokat, ugyanakkor többé-kevésbé fenntartással viseltettek az „abszolút tudással” szemben, vagy „álruhás abszolutistáknak” vagy pedig „álruhás relativistáknak” kell tekintenünk.

A kérdés tehát az, hogy Bloor felosztása szerint vajon létezik-e olyan filozófiai rendszer, amelynek a besorolása hasonlóképpen problematikus, viszont az „álruhás” formával nem vádolható? A Bloor féle felosztás problematikáját tovább szűkítve, a kérdést a következőképpen is megfogalmazhatjuk: létezik-e olyan nem abszolutista – Bloor szerint: relativista – és nem is idealista, hanem határozottan realista filozófiai rendszer, amely élesen elhatárolja magát a materializmustól? Vajon létezik olyan rendszer, amely sok tekintetben emlékeztet Bloor elgondolására, ám élő

⁴ Természetesen lehet önfelszámolóknak tekinteni Hegel ez irányú fejtegetéseit, de ez inkább csak megerősíti a Bloor által alkalmazott felosztás nehézségeit.

cáfolata az általa alkalmazott felosztásnak? Véleményünk szerint igen: példaként pedig Polányi Mihály filozófiáját említjük.

Polányi mindenekelőtt elveti azt az általa objektivistának nevezett ismeretelméletet, amely minden személyes vonatkozástól – hitektől, szenvedélyektől – függetlenül, „objektív” módon megismerhetőnek tekinti a világot.

Mert mint emberi lények óhatatlanul egy önmagunkban lévő centrumból nézzük a világegyetemet, s egy olyan nyelven beszélünk róla, amelyet az emberi érintkezés véletlenei alakítottak ki. Minden rigorózus igyekezet arra, hogy iktassuk ki világmépünkben emberi nézőpontunkat, csak képtelenségekhez vezethet. (Polányi 1994 I:19)

Ez a személyes perspektíváról vallott elgondolás azonban nem azonosítható szubjektivizmusként vagy szolipszizmusként (Bloor-i értelemben: idealizmusként), tehát radikális relativizmusként. Polányi ugyanis meghatározó jelentőséget tulajdonít a kialakult és rögzült hagyományoknak, társadalmi gyakorlatoknak, intézményeknek, amelyek az ember személyes ítéleteitől nem függetleníthetők. Természetesen a hagyományokon alapuló személyes tudás vissza is hat a közösség által elfogadott konvenciókra. Másrészt Polányi szerint minden megismerési folyamatot évmilliók evolúciós múltunkban gyökerező hallgatólagos intellektuális és erkölcsi szenvedélyeink, képességeink irányítanak. Ezeknek a forrását pedig abban a hallgatólagos aktív elvben találhatjuk meg, amely már a legegyszerűbb élőlényeket is a környezetük intellektuális felderítésére és ellenőrzésére ösztönzi, azt kutatva, hogy „mi van ott”? (Polányi 1994 I:229) Ez az elv természetesen a magasabb evolúciós szinteken, emberi intellektuális és erkölcsi szenvedélyekké átalakulva is a feltételezett (anyagi, biológiai, kulturális) valóságra irányul. Következésképpen a kitüntetett ismeretelméleti pozícióval felruházott tudományos tudást is ezek a szenvedélyek motiválják.

Ki akarom mutatni, hogy a tudományos szenvedélyek nem egyszerűen pszichológiai melléktermékek, hanem olyan logikai funkciójuk van, amely kiküszöbölhetetlen elemként járul hozzá a tudományhoz. (Polányi 1994 I:233)

A személyes jelleg ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a valóságra irányuló intellektuális szenvedélyek adott állítások igazságtartalma melletti elköteleződésre ösztönöznek bennünket. Minden tudás és cselekvés előfeltételezi az elköteleződés aktusát. Mindez Polányi számára azt is jelenti, hogy nem létezhet olyan ítélet, amely ne rendelkezne univerzális intencióval. Nem tudunk tehát gondolkodni, ítélni anélkül, hogy feltételeznénk az univerzális igazság létezését. Tagadása ugyanis önellentmondáshoz vezet: „az igazság létezésének tagadása logikai hiba, hiszen e tagadás maga is igazságigénnyel rendelkezik.” (Polányi 1997:82) Hallgatólagos szinten tehát elfogadunk valamiféle realitást, amelyre az elkötelezett ítéleteinket vonatkoztatjuk.

Mi következik mindebből? Nem létezhet olyan szintén vallott ítélet, amely ne univerzális igazságként állítanánk, viszont minden tudásunk személyes, a szélesebb közösség által is formált tényezőkön alapul. Ez a közösség által kialakított és fenn-tartott tudás minden egyes új ismeret hozzáadásával tovább formálja eddigi ismereteinket. Polányi tehát elutasítja az abszolút tudás lehetőségét, miként azt a nézetet is, amely az igazság és a realitás tagadását igyekszik *explicit* módon állítani.⁵

Meggyőződése szerint az általa említett igazságok csak a szabad gondolkodást lehetővé tevő demokratikus berendezkedésű társadalmakban, az ún. szabad társadalmakban bontakozhatnak ki. Említett állításait szemléletesen kapcsolja össze a következő passzus:

Az a közösség, mely hathatósan valósítja meg a véleménycserét, a következő négy összekapcsolódó állításon alapul: (1) létezik igazság, amit (2) a közösség minden tagja szeret, és (3) kötelességének érzi keresését, továbbá (4) képesnek tartja magát arra, hogy eljusson hozzá. (Polányi 1997:74)

Bloor nézőpontjából vajon állíthatjuk-e, hogy Polányi filozófiája valójában álruhába bújtatott abszolutizmus? Véleményünk szerint nem. Polányi ugyanis annyit állít, hogy nem tudjuk elkerülni annak előfeltevését mint hallgatólagos elköteleződést, hogy a valóság megragadható. Ha tehát következetesek vagyunk, akkor explicit módon kell állítanunk, hogy a valóság megragadható. Az ellentmondás feloldásának nem az explicit ítéletek, hanem hallgatólagos hiteink – amelyek univerzális igazságokra irányuló elköteleződések kialakítására ösztönöznek bennünket – és explicit állításaink között kell megtörténnie. Mivel azonban ítéleteink személyes tényezőkön alapulnak, fel kell tételeznünk, hogy a valóság megragadása mindig egy bizonyos aspektusból (nézőpontból, centrumból) történhet. Polányi filozófiája tehát elhatárolható mind az abszolutista, mind pedig a Bloor által „idealistának” mondott elméletektől: a tőlünk független valóság (igazság) megragadható, de nem abszolút, hanem hallgatólagos módon.

Polányi többször is hangsúlyozza az objektivista, avagy a tudás személyes jellegét tagadó, a bloori terminológiával szólva abszolutista elméletek káros következményeit. Ebben az esetben a Bloor féle felosztás szerint Polányi elméletét ugyanazzal a realista relativista – materialista – állásponttal kell azonosítanunk, amely mellett Bloor is elköteleződött. Ez viszont Polányi materializmusát állítaná, ami egyszerűen nem igaz. Polányi ugyanis következetesen *visszautasította* a materializmust, az általa is folyamatosan kritizált, a személyes vonatkozásoktól eltekintő objektivista ismeretelmélettel hozva összefüggésbe. (Polányi 1994 I:243) Ez az elgondolás viszont szembemegy a bloori állásponttal.

⁵ Azért emeljük ki az explicit kifejezést, mivel Polányi elveti a realitás és az igazság hallgatólagos tagadásának a lehetőségét.

Polányi egyik legérdekesebb, a materialista ontológiát s egyben az objektivista (abszolutista) ismeretelméletet bíráló érve az ún. Laplace démon hipotézist kritizáló elgondolás. Laplace elmélete szerint, ha létezne olyan abszolút értelem, amely ismerné a világban létező összes anyagi részecske helyét, tulajdonságait, továbbá mindazokat a törvényeket, amelyek meghatározzák a részecskék viselkedését, akkor eme értelem számára a részecskék minden további helyzete kiszámítható lenne. A tisztán materiálisnak tekintett univerzum minden további (és korábbi) történéseit ismerhetné, vagyis teljes tudással bírna a világra vonatkozóan, így képes lenne megjósolni az emberi történelem további menetét is. Polányi szerint azonban ez képtelenség azon oknál fogva, hogy a Laplace által feltételezett tökéletes és éppen ezért nem emberi értelem ténylegesen *csak* anyagi részecskéket ismerne. Ebből következően csakis ugyanezeknek a részecskéknek a későbbi helyzetét láthatná előre, márpedig ez semmit nem mond az emberi történelem további alakulásáról, sőt a jelenleg zajló folyamatokról sem lenne mondanivalója. A részecskék mozgásának ismeretéből az emberi történelemhez kapcsolható ismeretekre *kizárólag* akkor következtethetünk, ha eleve rendelkezünk ezekkel a magasabb szintű ismeretekkel. Ezek azonban személyes jellegű ismeretek, tapasztalatok, tehát a Laplace-i értelem definíció szerint nem rendelkezhet velük. Úgy tűnik, semmi nem szól a materialista ontológia mellett, hiszen erre az elgondolásra támaszkodva a Laplace-i értelem ideális esetében sem tudunk számot adni személyes, emberi tudásunkról. (Polányi 1994 I:241–3)

Ugyanakkor Polányi nem utasította el a fizika, a biológia vagy a neurológia állításait; sőt a világ, s benne az ember megértésének szempontjából nagy jelentőséget tulajdonított ezeknek a diszciplínáknak, amelyek a valóság egy-egy aspektusát ragadják meg. Polányi emergencia felfogásából, az evolúcióra vonatkozó elképzeléseiből egy dualista világmépet tagadó *naturalista* elgondolás bontakozik ki. Álláspontja szerint a probléma akkor jelenik meg, amikor úgy gondoljuk, hogy minden jelenség fizikai entitásokra redukálható. Ez az elmélet nem csak azért problematikus, mert következetesen továbbgondolva, magát a megismerőt – önmagunkat – is elimináljuk, hanem azért is, mert olyan emberképhez vezet, amelynek keretei között az erkölcsi állítások univerzális érvényét explicit módon kétségbe vonva, a cselekvés motivációit pusztá érdekekre, az ész funkcióját pedig instrumentális szerepre kárhozzatjuk. Polányi szerint a huszadik századi totalitárius államformák a morális inverzió logikáját követve hasonló világmépből nőttek ki.

4. MATERIALISTA RELATIVIZMUS: A MORÁLIS INVERZIÓ ÁLRUHÁS FORMÁJA

Miként már utaltunk rá, a fogalmat Polányi Mihály vezette be. Szerinte a kritikai szellemű filozófia modernkori térnyerésének köszönhetően két ellentétes (hallgatólagos intellektuális és erkölcsi szenvedélyeinkből fakadó) erő hatja át a kultúránkat: egyrészt a *skepticismus* és az ezzel összefüggésben álló redukcionista, mate-

rialista szemlélet, másrészt pedig a *hagyományos keresztény erkölcsiség* és vallás. Ennek a két tényezőnek köszönhetjük jelenlegi kultúránk szellemi arculatát és a modern kor nagyszerű vívmányait és tudományos eredményeit, viszont a huszadik századi totalitárius államok létrejöttét is.

Miért ennyire széttartóak a következmények? Polányi meglepő válasza így hangzik: a politikai életet meghatározó totalitárius tendenciák annak következtében jöttek létre, hogy a tudományt jellemző szkepticizmus és a keresztény morál perfekcionizmusa összekapcsolódott. Polányi szerint a modern kultúrát meghatározó szkepticizmusnak egy filozófiai kételyt elfogadó ismeretelmélet az alapja (kritikai filozófia). Feladatának érezte ennek az ismeretelméletnek a megreformálását (posztkritikai, vagyis bizalmi, hallgatólagos, személyes alapokra épülő filozófia) fékezve ezzel is a filozófiai kétely további mélyülését. Ha viszont elvetjük egy ilyen filozófia a lehetőségét, akkor a két tényező, vagyis a tudományos kritikai szemlélet és a vele ellentétes keresztény morál továbbra is együttesen fogja meghatározni a kultúránkat, és a két ellentétes tényező inverz összebékítésével bármikor újra létrejöhet a morális inverzió állapota.

A szkepticizmus és az érzékeny moralitásból fakadó szenvedélyek összekapcsolódása morális inverziót eredményez, melynek lényege a következő: a kritikai filozófia következményeként előálló erkölcsi szkepticizmusnak, valamint a vele összefüggésben álló redukcionista, materialista vagy relativista szemléletnek „köszönhetően” értékítéleteink eliminálódnak, a történetileg keresztény eredetű, de immár lemeztelenített erkölcsi szenvedélyeink, amelyek a hallgatólagos és személyes tudás logikája szerint elválaszthatatlanok az embertől, *új tárgyra, új hitre irányulnak*. Az erkölcsi szenvedélyeink azokra a tárgyakra fognak irányulni, amelyek még adottak az olyan személy számára, aki a szkeptikus és az ehhez kapcsolódó redukcionista, materialista világgépet elfogadja. Itt már nincs helye a sajátosan emberi személyes tudásnak és az erkölcsi dimenzióknak. Ennek különös következményeként *szilárdabb logikai alapon* éppen maguk az erkölcsi szenvedélyek motiválják a szkeptikus, redukcionista világgép elfogadását. Az erkölcsi motivációk és a szkeptikus világgép összekapcsolódása akkor teljesezhet ki, ha ezt a tárgyat az adott személy egy olyan redukcionista, materialista ideológia keretein belül találja meg, amely ki is elégíti az erkölcsi szenvedélyeket.

Ez a következőképpen alakulhat ki: Az erkölcsi értelemben szkeptikus ideológiák sok esetben olyan történeti predikciókkal élnek, amelyek a „megváltás” vagy a nagyobb társadalmi jó eljövételének az ígérését hordozzák, természetesen mindezt a kritikai tudásideálnak megfelelő személytelen, objektív tudományos kifejezések által közvetítve. Ennek a folyamatnak a politikai, társadalmi aspektusaként a totalitárius államokban az addig eszköznek tekintett erőszak egyre inkább céllá válik. Polányi ezt a jelenséget nevezte a *morális inverzió* folyamatának.

Miért fontos ez számunkra, s vajon miként kapcsolódik a relativizmus kérdésköréhez? Polányi szerint a morális inverzió folyamata elsősorban a totalitárius államokat jellemzi, viszont az álruhás formája megjelenik a polgári társadalmakban

is. A morális inverzió álruhás formájáról beszélünk, amikor a paradigmaszerűen elterjedt redukcionista, materialista, relativista és erkölcsi szkeptikus gondolatok akadályozzák vagy lehetetlenné teszik a hagyományos értékek nyílt felvállalását a tudományos munkákban, ezért az értékek melletti elköteleződés rejtett, – álruhás – hallgatólagos lesz. (Polányi 1994 I:396)

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a morális inverzió és annak álruhás formája között jelentős a különbség: az előbbi olyan ideológiák elfogadását feltételezi, amelyek politikai cselekvésekhez vezethetnek, míg az álruhás forma a tudományos kutatás során érhető tetten. Az álruhás forma – mint említettük – jellemzi polgári társadalmunk kultúráját, s bár nem következmények nélküli, de mégis ártatlannak tűnő jelenség a morális inverzióhoz képest. (Polányi 1994 I:397) Korántsem ártatlan jelenségről van azonban szó, ugyanis az álruhás formát a logikailag szilárdabb morális inverzió melegágyának tekinthetjük. A különbségek között kell említenünk, hogy az álruhás forma esetében az értéktételezések és a velük társuló emóciók nem kapcsolódnak össze olyan szorosan, mint a másik esetben, ami a politikai tartalmú cselekvések irányának különbözőségére is magyarázattal szolgál. A szkeptikus, relativista álláspont és az erkölcsi ítélkezés közötti ellentmondás tetten érhetővé válik.

A morális inverzió álruhás formájának különböző típusai léteznek: lehetséges, hogy az értékek melletti elköteleződés a nyílt felvállalás bizonyos jeleit mutatja, de az is lehet, hogy rejtve marad. Polányi az előfordulás széles skáláját tekinti át. Olvasatában Freud példája az utóbbi esetet testesíti meg: a *Rossz közérzet a kultúrában* című írásában az erkölcsöt a szexuális ösztönök, illetve az örömvél szublimációjának tekinti. Az erkölcs – miként minden más emberi cselekvés is – kizárólag ezeknek a hajtóerőknek a kifejeződése. Viszont ennek ellentmondva erkölcsi alapon ítéli el mindazokat, akik hedonista, a hagyományos értékeket negligáló, esetleg egoista életvitelt folytatnak. (Polányi 1994 I:395) Ettől következetesebb magatartást követnek azok a gondolkodók, akik a felvállalt redukcionista elmélet alapján kívánják „bizonyítani” az elfogadott erkölcsi elveink fontosságát.

Álcázhatják magukat az agresszivitás, vagy a versenyszellem, vagy a 'társadalmi stabilitás' stb. szociológiájának, s mégis javasolhatnak ugyanezeknek a fogalmaknak a segítségével több kedvességet, nagylelkűséget, toleranciát és testvériességet. (Polányi 1994 I:396)

A morális inverzió álruhás formájának különböző típusai léteznek, s ezek között számtalan átmeneti forma különböztethető meg. Bloor hasonló terminust használ az abszolutista elgondolások álruhás formáját taglalván, mikor is elemzett „hősei” egy harmadik alternatíva megnevezésével a relativista-abszolutista dichotómiát hamis dilemmának nevezik, holott ugyanők hallgatólagosan mindvégig az abszolutista oldal elkötelezettjei maradnak. Polányi elgondolásait Bloor nyilvánvalóan ebbe

a csoportba sorolná. Mi viszont azt állítjuk, hogy Bloor itt elemzett írása lehet a morális inverzió álrühás formájának az egyik példája.

Mielőtt pontosabban kifejténénk az álláspontunkat, az analógia kedvéért további példákat említünk meg. Edward O. Wilson, a szociobiológia terminus megalkotója szerint eljött az ideje, hogy az etikát kivegyük a filozófusok kezéből és biologizáljuk. (Wilson 1975:287) Két okból jutott erre a következtetésre: egyrészt úgy véli, hogy a társadalmi, erkölcsi szokások eredetét, lényegét nem a filozófia, de még csak nem is a társadalomtudományok, hanem leginkább a biológia tárhatja fel. Másrészt Wilson az egész erkölcsfilozófiát azonosítja a normatív etikával. Úgy véli, hogy a filozófusok mindegyike az univerzálisan igaznak hitt erkölcsi igazságok bizonyításának igényével közelít az etikai problémák elemzéséhez, s Bloor-hoz hasonlóan meg van győződve róla, hogy az univerzális erkölcsi igazságokat bizonygatók csakis transzcendens, dualista elméleteket elfogadó gondolkodók lehetnek. Ugyanakkor Wilson maga is – egy biológián alapuló – normatív etika megalapozásán fáradozik, azzal az eltéréssel, hogy úgy véli, ezek az erkölcsi állítások nem univerzális értelemben igazak, hanem csak sajátosan emberi – biológiai természetünk adta – perspektívánk alapján. (Wilson és Ruse 2006:555–71) Az elvek „bizonyítása” során azonban hallgatólagosan valamilyen értékre, normatívára kénytelen támaszkodni. Ezt viszont nem az emberi szándékokban, célokban, hanem valami másban, a gének „céljaiban” találja meg. Ezen a ponton alapvető problémába ütközünk: ha a gének „céljai” szimbolikusan értendők, akkor nincs okunk erre támaszkodva emberi célokat meghatározó normatív állításokat megfogalmazni. Ha többről van szó, akkor viszont Wilson ellentmond saját, neo-darwini paradigmájának, miszerint csak az ember rendelkezhet szándékokkal. Az embertől függetlenül kialakuló természeti változásokat, így természetesen magukat a géneket is kizárólag egy mechanikus séma alapján magyarázhatjuk.

A másik példánk Richard Dawkins „önző gén” elmélete. Dawkins azt állítja, hogy valódi, igazi értelemben vett altruista cselekvés nem létezik, ugyanis altruista cselekvéseinket „önző” génjeink törekvése határozza meg. Dawkins újra és újra elismétli, hogy az önző gén fogalma szimbolikusan értendő, így viszont nem tudni, hogy mire alapozza az altruista cselekvések lehetőségét tagadó állítását. A probléma akkor válik világossá, amikor reményét fejezi ki a valóban altruista cselekvésekkel kapcsolatban, amelynek feltétele, hogy legyőzzük génjeink önzését. „Mi egyedül a Földön, fellázadhatunk az önző replikátorok zsarnoksága ellen.” (Dawkins 2005:258) Természetesen a hasonlóságok mellett a különbség is jól kivehető. Wilson normatív ítéletei éppen az „önző gének céljainak” a követését, míg Dawkins morális kijelentései ennek a tagadását tartalmazzák. A lényeg azonban ugyanaz: *normatív ítéleteiket egy normatív ítéletek lehetőségét tagadó redukcionista elmélet segítségével kívánják alátámasztani.*

Bloor az itt vizsgált elméletében, mint láthattuk, az egyetlen helyes episztemológiai elköteleződésnek az olyan relativizmust tekinti, amely együtt jár a materialista világgép és ontológia felvállalásával, illetve megfordítva, a materializmus egyetlen

(helyes) formájának a relativizmust tekinti. Ez a feltételezés, miként a fentiekben igyekeztük kimutatni, nem teljesen megalapozott. Bloor elmélete azonban kiválóan alkalmas arra, hogy korunk – Polányi által is említett – összeférhetetlen paradigmáit látszólag összebékítse. Egyrészt a szkepticizmusból fakadó relativista elgondolásokat, amelyek a *Személyes tudás* megjelenése óta a tudomány addig megkérdőjelezhetetlen hallgatólagos alaphiteit és -meggyőződéseit is kikezdték – ezek között említhetjük a tudományos igazságban, haladásban, módszerben, stb. való hitet –, másrészt pedig a redukcionista elgondolásokkal harmóniában álló, abszolutista materialista világgépet. Ha Bloor álláspontját az a vád érné, hogy materialista világgépe alapján dogmatikusnak nevezhető, akkor könnyen hivatkozhat arra, hogy ő valójában relativista, míg az őt radikális relativistának bélyegző vádakokat a materialista elköteleződésére hivatkozva háríthatja el.

Mindez emlékeztethet bennünket Wilson és Dawkins esetére: az önző gén fogalmával a túlzott, minden emberi reménytől megfosztó redukcionizmust felróvó vádakkal szemben olyan fogalomra hivatkozhat, amely újabb célokat, s részben eddigi normatíváink megerősítését alapozhatja meg. Ha viszont tudománytalan miszticizmussal vádolnák őket, akkor ezt a vádat az általuk leírt elmélet kérelhetetlen tudományossága alapján vernék vissza. Polányi ezt a specifikus struktúrát nevezi dinamikus-objektív párosításnak, ahol a dinamikus jelző a keresztény alapokban gyökerező dinamikus, erkölcs- és társadalomjavító morális aspirációinkra utal, az objektív pedig a kritikai szellemű tudásideálnak megfelelő személytelen, tudományos fogalmi és gondolati rendszerekre:

Ha a párosítás tudományos részét éri bíráló, azt keményen visszautasítják a mögötte meghúzódó erkölcsi szenvedélyek, ám ha a párosítással valamilyen erkölcsi kifogást szegeznek szembe, azt hidegen félresöpri tudományos eredményei kérelhetetlen verdiktjének felidézése. (Polányi 1994 I:390)

Mindez Bloor esetében még csak egy ismeretelméleti inverzióra mutat rá, miként Wilson és Dawkins is olyan paradigmát fogadtak el, amely száműzi ugyan a teleológiai szemléletet, ám az önző gén fogalmukkal álruhás formában mégiscsak visszacsempészik azt. Bloor ugyanígy az álruhás formát segítségül hívva kívánta végrehajtani két nehezen összeegyeztethető fogalom szintézisét. Ebben az esetben is kimutathatók a különféle motivációk, miként ezeket Wilson saját magával kapcsolatban fel is fedte. Bloor esetében azt mondhatjuk, hogy szintézise lehetővé teszi, hogy egyszerre kötelezze el magát két egymásnak ellentmondó elképzelés, a relativista paradigma és a tudományos haladás, azaz a tudományos munkák értelmébe vetett hit mellett.

A probléma megoldása érdekében érdemes lenne Bloor erkölcsi elköteleződéseit is elemzés tárgyává tenni. Úgy is feltehetjük a kérdést, hogy az említett okokon túl miért fontos Bloor számára a két ellentétes álláspont összeegyeztetésére irányuló kísérlet? Nem érhető tetten vajon erkölcsi motiváció is? Erre a feltételezésre minden

okunk megvan, hiszen *Bloor maga többször utal az erkölcsre és a politikára*. Két állítás mellett is igyekszik érvelni: 1. Valójában a relativizmus egyáltalán nem veszélyezteteti a klasszikus erkölcsi elköteleződéseinket. 2. Nem a redukcionizmus, hanem éppen maguk az abszolutista elgondolások veszélyeztetik a demokráciát, a polgári társadalmunkat és értékeinket.

Ha el is fogadjuk az utóbbi tézist, továbbra is kérdéses marad az első. De mi történik akkor, ha meggyőzőnek találjuk a relativista elgondolásokat, viszont a demokráciába vetett hitünk erkölcsi alapjaihoz is ragaszkodunk? A legmegfelelőbbnek éppen egy olyan felosztás mutatkozna, amelyben saját relativista álláspontunkat úgy állíthatjuk szembe az abszolutista állásponttal, hogy igyekeznénk kimutatni az utóbbiról, hogy antidemokratikus cselekvéshez vezet, rámutatva ez által, hogy a relativista álláspontunk szolgálja a toleranciát és a demokratikus intézményeket, miközben nem kell nyíltan felvállalnunk az erkölcsi elköteleződéseinket.

Ebből a magatartásból bontakozik ki a relativizmusra jellemző dinamikus-objektív párosítás (Polányi 1994 I:390). A relativizmus nem más, mint a tizenhetedik században kibontakozó kritikai filozófia legújabb vadhajtsága. Valójában *ugyanaz a hallgatólagos erkölcsi dinamizmus hatja át, mint a kritikai filozófia kezdeti megfogalmazóit*. Ennek az erkölcsi dinamizmusnak egyrészt az az univerzális intencióval bíró célja, hogy (1) *lerombolja a szabad gondolkodást gúzsba kötő középkori kozmoszt* (abszolutizmust, explicit teológiát, vagyis a középkori statikus, dogmatikus, pl. erkölcsi tartalmú rendszereket), másrészt, hogy (2) *hozzásegítse a társadalmat az erkölcsi tökéletesedéshez*. Ez utóbbi a polgári demokrácia kiteljesedését jelenti, félretolva minden őt akadályozó társadalmi korlátot. Következetességben a relativizmus még a huszadik századi gondolkodást uraló pozitívizmust is messze meghaladja. Kritikáját ugyanis kiterjeszti az addig érinthetetlennek tekintett tudományra (annak alaphiteire, alapmeggyőződéseire), és ami fontosabb, a kritikai gondolkodásmód tudásideáljára is: *megsemmisítő kritikájának hatására semmivé foszlik a hamis objektivista tudásideál, és a tudás logikailag szilárdabb megalapozást nyer pl. a tudásszociológia „erős programjában”, vagyis a szikár, személytelen társadalmi tényezőkben és viszonyokban (társadalmi feltételekben)*.

Ez nem jelent mást, mint az álruhás teológia *leleplezését*. A tudományon belül annak az álruhás pozitívista abszolutizmusnak a leleplezését, amelyik még kritikátlanul ragaszkodott egy, a középkori dualizmusból itt ragadt hamis, abszolutista tudásideálhoz, és ezzel a dogmatizmusával valójában a társadalmi, erkölcsi és politikai tökéletesedés gátja volt. *Ebből a kritikai leleplezésből nyeri a relativizmus az erkölcsi erejét, ez motiválja valójában Bloor is*. Ez a leleplezés, főleg a '60-as, '70-es évek óta szélesebb körben is megtörténik: a közpolgári kultúrában, a művészetekben, a vallásban és a politikában is. Mellette szóló érvként jelenik meg mindaz a tragédia, amely a huszadik századi Európában megtörtént. Ez a morális inverzió politikai megvalósulásának relativista értelmezése. A leleplezést az motiválja, hogy nehogy még egyszer bármi hasonló megtörténhessen. Olyan súlyú erkölcsi moti-

váció ez, amely bármiféle tudományos, relativizmussal szembeni ellenvetést képes félresöpörni.

Ez az értelmezés azonban a morális inverzió teljes *félreértése*. A morális inverziót ugyanis nem az abszolutizmus, legyen az explicit vagy álruhás, hanem *az erkölcsi szkepticizmus mozgatja*, amely lemeztelenítette természetes emberi hiteinket és erkölcsi meggyőződéseinket. Az explicit abszolutizmus gyakran éppen ezt akarja megakadályozni. Önmagában a politikai és erkölcsi célokat nem megfogalmazó hallgatóságos (álruhás) abszolutizmus, kritikai filozófia sem vezet erkölcsi és politikai motivációjú cselekvéshez, amely minden esetben a lemeztelenített hallgatóságos intellektuális és erkölcsi szenvedélyeinkből fakad.

A morális inverzió és a tragédia pedig éppen akkor következik be, amikor a kritikai szellem az erkölcsi szkepticizmus, redukcionizmus, materializmus, stb. révén lemezteleníti és védtelenné teszi ezeket az eredendő hallgatóságos szenvedélyeinket és erkölcsi aspirációinkat. Ugyanis egy őszintén vállalt erkölcsi dimenzió nélkül, amely ápolná és kibontakoztatná őket, a lemeztelenített és védtelenné vált erkölcsi szenvedélyeink eredendő állati gyökereiknek köszönhetően önzővé és erőszakossá válhatnak, egyszóval *elvadulhatnak*, és olyan inverz utakat kereshetnek, amelyek a „megfelelő” ideológia fellépésével szörnyűségekhez vezethetnek, mint történt az a huszadik századi Európában. És a szerencsésebb eset is csak a kiüresedés, a nihil és a tartalmatlan, összevissza csapongás. *A relativizmus azzal akarja gyógyítani a beteget, amitől az beteg. Kritikailag még jobban megalapozott, „még több” erkölcsi szkepticizmussal.*

Mindez a gyógyulás helyett újabb bajokhoz, a természetes és hagyományos értékek még szélesebb körű relativizálásához, kritikai megkérdőjelezéséhez, a devianciák fölértékeléséhez, normává emeléséhez vezet. *Közpolgári kultúránkban a relativizmus a morális inverzió teljesen új formáját alakította ki.*

Ám ha erkölcsi alapon kritika éri a relativizmust, akkor a relativizmus kérelhetetlenül hivatkozik szikár, kritikai tudományosságára: ő csak azt mondja, amit a társadalmi viszonyok és tényezők szigorúan tudományos vizsgálata alapján mondania kell, szó sincs itt semmiféle személyes, szubjektív, tudománytalan elköteleződésről, hitről. Ha pedig a relativizmust a tudományos megalapozatlansága miatt éri kritika, akkor nemes, de természetesen relativista köntösbe öltöztetett erkölcsi céljait előtérbe tolva tudja kivédeni a bírálatokat, ami persze „relatív” még akkor is sokkal jobb, mint az abszolutizmus, amely mindenképpen a társadalmi és tudományos haladás gátja. S hogy ki az abszolutista? Mindenki más, aki nem relativista.

Az előbbi érvelés a dinamikus-objektív párosítás objektív, míg az utóbbi a dinamikus párja. A relativizmust ráadásul az is erősíti, hogy univerzális – hallgatóságos – erkölcsi céljait kiváló kritikai köntösbe tudja öltöztetni. Mert bár az álláspontja szerint nem csupán univerzális erkölcsi ítéletek nincsenek, valójában semmilyenek sem léteznek. Minden, ami ilyennek tünteti fel magát, valójában szikár, személytelen társadalmi tényezőkön és viszonyokon alapuló konvenció. Ugyanakkor azt is állítja, hogy minden társadalom hisz bizonyos univerzális erkölcsi ítéletekben, és

hát valójában a relativista sem tesz más, amikor a saját erkölcsi ítéleteit osztja meg másokkal, mint pusztán engedelmeskedik a társadalmi konvenciónak. Polányi fogalmai szerint ez egy megtévesztő behelyettesítés (Polányi 1994 I:253–4), mert az elkötelezett relativista nagyon is univerzális intencióval és hallgatólagosan nagyon is őszintén hisz azokban az erkölcsi ítéletekben, amelyeket hirdet.

Mi azonban mind Bloorral, mind az abszolutistákkal szemben azt gondoljuk, hogy klasszikus erkölcsi elköteleződéseink, demokráciánk, szabad, polgári társadalmunk és értékeink sikeres hosszú távú megőrzését csak egy olyan harmadik, bizalmi alapokra építő, ún. posztkritikai filozófiai álláspont képes támogatni, amely magába építve nyíltan és következetesen vállalja személyes és társadalmi elköteleződéseinket, erkölcsünket, értékeinket. Hallgatólagosan talán Bloornak is ez volt a célja a radikális relativizmus (szubjektivizmus) és az abszolutizmus (objektivizmus) közötti választással. Sarkalatos relativista-abszolutista dichotómiája miatt azonban ez nem sikerülhetett neki. *A harmadik út csak posztkritikai lehet, amely visszavezet bennünket a személyes (nagyon is emberi) tudás természetes bizalmi alapjaihoz.*

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A dolgozat az OTKA PD 83589 „Emergencia és evolúció Polányi Mihály filozófiájában” című pályázata segítségével születhetett meg.

IRODALOM

- Bloor, David. 2007. Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise. *Common Knowledge*. Volume 13, Issue 2-3, Spring-Fall. 250–80.
- Bloor, David. 2008. Relativism at 30 000 feet. In: *Knowledge as Social Order: Rethinking the Sociology of Barry Barnes*, szerk. M. Mazzotti. 13–33. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Geng Viktor és Paksi Dániel. 2013. A relativizmus csapdái. *Kellék* 41. 115–30.
- Kuhn, Thomas. 2002. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Polányi Mihály. 1994. *Személyes tudás I-II*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Polányi Mihály. 1997. Tudomány, hit és társadalom In: *Tudomány és ember*. 7-102. Budapest: Argumentum Kiadó.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, Edward O. 2003. *Minden egybecseng* Budapest: Typotex Kiadó.
- Wilson, Edward O. és Ruse, Michael. 2006. Moral Philosophy as Applied Science. In: *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, szerk. 421–38. Elliott Sober. Cambridge, Mass: MIT Press.