

# 3. rész VÁRATLAN MESTEREK

UNCORRECTED PROOF COPY

UNCORRECTED PROOF COPY



## 7. fejezet

# BARÁTOK A TÖRTÉNELEMBEN: BELLAH ÉS ERIC VOEGELIN

Peter Brickey LeQuire

1985-ben Kaliforniában két magas rangú társadalomtudós tekintett vissza pályafutására, és tekintett előre arra, ami ezután következik. Az idősebbik, Eric Voegelin (sz. 1901) Palo Altóban feküdt a halálos ágyán, és gyengülő hangon diktálta az "Isten" szó jelentéséről szóló esszéjét, amely példázza, sőt összefoglalja az emberiség és a rend iránti egész életen át tartó törekvését.<sup>1</sup> Berkeleyben Robert Neely-Bellah (1927-2013), aki még mindig tudományos ereje teljében volt, újragondolta a korai munkássága mögött álló feltevéseket, miközben előszót írt a japán modell új kiadásához, amely elindította tudományos korszakunkat, amely csak egy kicsit is másképp alakul, ezek a férfiak az éjszakában. Korukban egy nemzedék vált, intellektuálisan pedig a tudományág, a politikai nézetek, a tudományos vérmérséklet és a nemzeti háttér különbségei.

Voegelin Németországban született, majd gyermekkorában szüleiivel Ausztriába költözött. A bécsi egyetem jogi karán doktorált, majd habilitált. Voegelin már fiatalon politikailag elkötelezett volt a modern ideológiákról és az alkotmányjogról szóló írásai révén. Nem sokkal az *Anschluss* után elvesztette állását és majdnem az életét; bár sikerült elkerülnie a nácikat, ezután mindig is kételkedett a scientific nyilvános hatékonyságában.

<sup>1</sup> Eric Voegelin, "Quod Deus Dicitur", *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985), 569-84. Újranyomatva a *The Collected Works of Eric Voegelin*, 34 kötet, szerk. Ellis Sandoz (Columbia: University of Missouri Press, 1989-2009), 12. kötet, 376-94., a továbbiakban *CW-ként* idézve, a kötet- és oldalszámok után.

<sup>2</sup> Robert N. Bellah, *Tokugawa vallás: The Cultural Roots of Modern Japan* (New York: Free Press, 1985). Eredetileg *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (Glencoe, IL: Free Press, 1957), Robert N. Bellah, *Religion and Society in Tokugawa Japan*, PhD disszertáció, Harvard University, 1955, alapján.



2019-05-29 12:23:04  
Neelly



az igazság. Bár eredetileg szociológusnak készült, 1938-as kényszerű emigrációja idején már tudta, hogy "politológus akar lenni", és maga mögött hagyta az akadémiai szociológiát.<sup>3</sup> 1942-ben Voegelin professzori állást kapott a Louisiana Állami Egyetem kormányzati tanszékén. Az 1950-es években - némileg a maga bánatára - írásai az amerikai konzervatív mozgalom alapítói között találtak követőkre. Visszatért Németországba, hogy 1958-ban megalapítsa a Münchener Egyetem Politikatudományi Intézetét.<sup>4</sup> 1969-ben Kaliforniába vonult vissza, ahol a Stanford Egyetem Hoover Intézetében vállalt kinevezést, amelyet 1974-ig töltött be. Élete végére visszavonultan ezoterikus filozófiai kérdésekkel foglalkozott, sajátos költői-technikai szókincsét használva.

A Los Angelesben nevelkedett és a Harvardon tanult Bellah hivatásos szociológus maradt, még akkor is, ha érdeklődése és ambíciói túlnőttek tudományága hagyományos határain. Munkásságának nagy részében általában a központtól balra álló politikai meggyőzések fedezhetők fel. Bellah, az idősebb Voegelinnel ellentétben, meg volt győződve arról, hogy a tudományos kutatásnak közvetlen jelentősége van a politikai életben. Azzal, hogy 1985-ben felülvizsgálta a korai munkái mögött álló kulturális és politikai feltételezéseket, a társadalomtudomány mint a filozófia sajátosan nyilvános formája mellett kötelezte el magát, amely a nagy jelentőségű kérdéseket egy szerény tudományos nyelvezetben tárgyalja, amely az általános olvasóközönség számára is hozzáférhető.

És mégis vannak feltűnő egyezések Voegelin és Bellah tudáshoz való hozzájárulása között. A legszembetűnőbbek érdemi jellegűek, és annak az eredményei, hogy Bellah tudatosan sajátította el Voegelin gondolkodását. A "Vallási evolúció" (1964)<sup>5</sup> című úttörő esszéjében és a *Religion in Human Evolution* (2011) című opus magnumában<sup>6</sup> Bellah elismerően idézi Voegelin monumentális tanulmányát, a *Rend és történelem* (1956-87) címűt.<sup>7</sup> 1964-ben Bellah átveszi Voegelin szókincsét, és a vallási evolúciót "kompakt" és "differenciált" szimbolikus formák és cselekedetek olyan halmazai közötti átmenetként definiálja, amelyek az embert létének végső feltételeihez kapcsolják.<sup>8</sup> Ezt a terminológiát megtartja.

<sup>3</sup>CW34 , 85.

<sup>4</sup>CW34 , 112.

<sup>5</sup>Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29, no. 3 (1964. június), 358-74.

<sup>6</sup>Robert N. Bellah, *Vallás az emberi evolúcióban: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

<sup>7</sup> Ennek a műnek az első kötete, *Izrael és a Kinyilatkoztatás* 1956-ban jelent meg; a második és harmadik kötet, *A polisz világa és Platón és Arisztotelész* 1957-ben követte. A 4. kötet, *Az ökumenikus korszak*, amely eltér az első három kötet elméleti és narratív kereteitől, 1974-ben jelent meg, az 5. kötet, *A rend keresése*, pedig 1987-ben posztumusz jelent meg.

<sup>8</sup> Bellah, "Vallási evolúció", 359.

című könyvében, amelyben Voegelin és S. N. Eisenstadtot tartja a két leginkább felelősnek Karl Jaspers azon gondolatának továbbfejlesztéséért, hogy az i. e. első évezred "tengelykorszakot" jelentett az emberi történelemben, amelyet Voegelin "a lét többszörös és párhuzamos ugrásainak" nevezett.<sup>9</sup> Végül Bellah átveszi Voegelin "mítoszspekuláció" kifejezését, amely "reflektív elméleti elemet tartalmazó mítoszt" jelent, mint olyan analitikus fogalmat, amely nemcsak az archaikus társadalmakban kialakult gondolkodási formákra, hanem a modern kísérletekre is vonatkozik - mint például Bellahé -, hogy az elméleti igazságot narratív formában közvetítse.<sup>10</sup>

Voegelin befolyása Bellah pályafutásának e két kulcsfontosságú pontján - amelyek egyetlen intellektuális projekt kezdetét és végét jelentik - jelentős. Ezt Bellah is elismeri és megfelelően dokumentálja.<sup>11</sup> Bár ez további tudományos figyelmet érdemel, Bellah *tartalmi* adóssága Voegelin *Rend és történelem* című műve iránt talán kevésbé figyelemre méltó, mint az, hogy akaratlanul is egyetért Voegelin máshol kifejtett *módszertani* érzésével. A jelen tanulmány megmutatja, hogy Bellah Vallás-projektjének elméleti szemlélete, empirikus érvelése és retorikai bemutatása hogyan rezonál a Voegelin által az ötvenes években megfogalmazott történelemfilozófiára; egy rövidebb műre összpontosít, amely segít elhelyezni a *Rend és történelem* című művet a huszadik és huszadik századi szellemtörténet kontextusában. A *The New Science of Politics* (1952), amelyet eredetileg előadássorozat formájában tartott a Chicagói Egyetemen 1951-ben, a Voegelin által a *Rend és történelemben* kidolgozott nagy narratíva kompakt változatát kínálja, valamint kifejezett érvet, hogy miért van szükség egy ilyen történelemfilozófiára a társadalomtudományi elmélet szempontjából.

## Talcott Parsons amerikai társadalomtudománya

Talcott Parsons (1902-79) munkássága két szempontból is kulcsot ad a Voegelin-Bellah kapcsolat megértéséhez. Először is, történelmileg Parsons és

<sup>9</sup> Bellah, *Religion*, 271. Lásd Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, fordította Michael Bullock (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), eredetileg megjelent *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis-Verlag, 1949).

<sup>10</sup> Bellah, *Religion*, 240, 276.

<sup>11</sup> Bellah idézi a *Rend és történelem* eredeti kiadását, 5 kötet (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956-87). A teljes szöveg újranyomatva a *CW14-18-ban*. A "Vallási evolúció" két utalást tartalmaz Voegelin szövegére, a 359n4 és (idézet nélkül) a 366. oldalon, amelyek megfelelnek a *CW14*, 43. és a *CW14*, 208. oldalnak. A "*Rend és történelem*" idézetek a "*Vallás az emberi evolúcióban*" című könyvben az alábbiak szerint felelnek meg az *Összegyűjtött művek* kiadásának: 616n59: *CW16*, 322; 650n86: *CW14*, 118-19; 651n92: *CW18*, 35 és *CW17*, 113; 655n160: *CW14*, 47; 655n5: *CW14*, 208; 656n15: *CW15*, 86-90 és *CW17*, 47-51; 670n69: 673n87: *CW15*, 325; 677n159: *CW15*, 280; 677n160: *CW15*, 282; 679n177: *CW16*, 62; 679n185: *CW16*, 67; 680n204: *CW16*, 269-322; 697n50: *CW18*, 35.

az általa az 1920-as évek végétől kidolgozott szociológiai elmélet közös kiindulópontot jelent mindkét tudós számára. Bellah, Parsons doktori tanácsadója számára ez volt az az elmélet, amelyből korai empirikus munkája táplálkozott; Voegelin számára ez képviselte az amerikai társadalomelméletet annak egyik legújyszerűbb formájában abban az időben, amikor az Egyesült Államokban próbált új karriert befutni.<sup>12</sup> Voegelin 1938 őszén kereste fel Parsons ismeretségét, és 1940-től 1944-ig intenzív levelezést folytattak, amely általában barátságos volt, de kifejezte a társadalomtudományi elmélet céljával, módszertanával és nyilvános szerepével kapcsolatos alapvető nézeteltéréseket is.<sup>13</sup> Voegelin 1952-ben megjelent *The New Science of Politics* című műve nemcsak a *Rend és történelem* alapvető narratív és fogalmi keretét határozza meg, hanem Parsons modernizációs elméletének burkolt, bár harapós kritikájában csúcsonyul ki - egy olyan kritikában, amelyet Bellah 1985 és 1991 között tudtán kívül újrafogalmazott, és amely előkészítette az utat saját elméleti projektje számára a *Religion in Human Evolution* című könyvben.

Másodszor, elméleti szempontból Parsons szókincset is biztosít Voegelin és Bellah párhuzamos, de egymástól függetlenül kialakult kritikái válaszaik közötti kapcsolat fogalmának megfogalmazásához. A *társadalmi cselekvés struktúrája* című könyvében Parsons a *konvergencia* fogalmát dolgozta ki, hogy leírja "a cselekvés voluntarista elméletének" Marshall, Pareto, Durkheim és Weber általi egyidejű, de egymástól független felfedezését. Bellah és Voegelin a Parsons tanulmányában szereplő teoretikusok feltételezett konvergenciájához hasonló szerkezetű intellektuális konvergencia példáját alkotják. Bellah, Voegelin munkájára támaszkodva, a társadalmi változások hosszú távú dinamikáját és a társadalmi rend visszatérő mintáit igyekezett megérteni egy történelmi metanarratíva felépítésével, amelynek középpontjában a "tengelykorszak" klasszikus gondolkodói által tett intellektuális "áttörések" vagy "ugrások" állnak. Nem volt tudatában annak, hogy Voegelinhez hasonlóan ő is azzal a céllal tette ezt, hogy az amerikai társadalomtudomány vélt módszertani hiányosságaira válaszul egy "új politikatudományt" hozzon létre.

Parsons 1927-ben doktorált a Heidelbergi Egyetemen, majd 1930-ban csatlakozott a Harvard Egyetem új szociológiai tanszékéhez, ahol pályafutása hátralévő részében maradt.<sup>14</sup> 1937-ben docenssé, majd 1944-ben a tanszék elnökévé léptették elő, és jelentős befolyással bírt a szakterületén belül és azon kívül is. Közéleti értelmiségiként Parsons harcolt

<sup>12</sup> Lásd Peter Brickey LeQuire és Daniel Silver, "Critical Naïveté? Religion, Science and Action in the Parsons-Voegelin Correspondence," *European Journal of Sociology* 54, no. 2 (August 2013), 265-93.

<sup>13</sup> Talcott Parsons és Eric Voegelin, "Correspondence, 1940-1944", szerk. Peter Brickey LeQuire és Daniel Silver, *European Journal of Sociology* 54, no. 2 (August 2013), e1-e64.

<sup>14</sup> Lásd Uta Gerhardt, *Talcott Parsons: An Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), és Talcott Parsons, "A Short Account of My Intellection Development", szerk. Harry V. Ball, *Alpha Kappa Delta*, é.n.d.

az ellen a széles körben elterjedt nézet ellen, hogy a szociológia nem az, aminek mondja magát - tudomány -, és igyekezett visszaadni a hiányzó presztízsét.<sup>15</sup> Ami a szociológia negatív közmegeítélését illeti, Parsons nagyrészt a társadalomtudományok elhúzódo elméleti hiányosságaira hárította a felelősséget

Parsons életműve szociológusként a szisztematikus elmélet volt. A "pozitivistá-utilitarista hagyomány", amely Thomas Hobbes óta uralta az angol-amerikai szellemi életet,<sup>16</sup> Parsons szerint nem rendelkezett az emberi cselekvés szubjektív aspektusának magyarázatához szükséges eszközökkel, ezért legfeljebb a *viselkedés* tudománya lehetett. A pozitívizmus éppen azért vonzotta a társadalomtudósokat, mert tudományosnak tűnt. Ám amennyiben az emberi lények olyan cselekvők, akik értékek alapján önkéntes döntéseket hoznak, nem tárgyak és nem objektívek; a természettudomány nem nyújt modellt az emberi alanyok emberi alanyok általánosítására. Az a kísérlet, hogy a társadalmat az objektív módszerekkel tanulmányozzuk, kudarcot eredményezett olyan általánosítások rendszere, amelyek a társadalomelméletté álltak volna össze; tudományok keretein belül kialakított tudományok alkalmazása a társadalom tanulmányozására.<sup>17</sup>

A *társadalmi cselekvés struktúrája* (1937) című cselekvés elméletét. A *The Social System* (1951) és a *Társadalmi rendelmélet* (1951) című műveiben a *rendelmélet* vázolt megpróbálta integrálni és rendszerezni a cselekvéselméletet. A későbbi művében, a *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) és *The System of Modern Societies* (1971) című műveiben a *rendelmélet* is kidolgozta.<sup>18</sup> Parsons ezt a harmadik lépésnek tekintette, mert úgy érezte, hogy ez a legkevésbé sürgető; a második lépés Miközben felépítette saját cselekvéselméletét, támaszkodott Weber társadalmi változáselméletére. Parsons 1930-ban kiadta *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című könyv angol fordítását, és önkényesen a szöveg bevezetésébe beillesztette, amelyet Weber a *vallásszociológia* bevezetéséhez írt.<sup>19</sup> A retorikai hatás

<sup>15</sup> Talcott Parsons, "The Science Legislation and the Role of the Social Sciences", *American Sociological Review* 11, no. 6 (December 1946), 653-66.

<sup>16</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 2 kötet. (New York: Free Press, 1968), 3.

<sup>17</sup> Talcott Parsons, "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", *International Journal of Ethics* 45, no. 3 (1935. április), 282-316, 282-83.

<sup>18</sup> Hans Joas és Wolfgang Knöbl, *Társadalomelmélet: Twenty Introductory Lectures*, fordította Alex Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1-93. Lásd még Matteo Bortolini, "A modernitás magyarázata: Talcott Parsons's Evolutionary Theory and Individualism", in: A. Javier Treviño, szerkesztette, *The Anthem Companion to Talcott Parsons* (London: Anthem Press, 2016), 133-54.

<sup>19</sup> Lásd Stephen Kalberg, "The Spirit of Capitalism Revisited: On the New Translation of



az "egyetemes történelem" olyan szemlélete, amely maga is csak egy adott társadalmon belülről lehetséges. A tudomány, a politika és a gazdaság a legracionálisabb formájukban egy olyan vallási hagyomány gyümölcse, amely Nyugat-Európából ered, és sehol sem gyarapodott látványosabban, mint Amerikában: az aszketikus protestantizmus, különösen a kálvinista formában.<sup>20</sup> Weber elbeszélésében a történetet ironia és tragédia árnyalja; Parsons kezében az amerikai társadalomtudósok nemzeti eposzává válik. Ahogy Bellah fogalmazna: "ahogy az amerikai pszichoanalitikusok megalkottak egy optimista Freudot, úgy Parsons egy optimista Webert teremtett".<sup>21</sup>

### Robert Bellah új politikatudománya

Az új bevezető, amelyet Bellah 1985-ben írt a *Tokugawa Religion* számára, a könyv keletkezésének történelmi körülményeiről szóló bevezetővel kezdődik: "Az 1950-es évek elején, amikor a Harvardon Talcott Parsons mellett tanultam [...] a világ sokkal egyszerűbbnek tűnt, mint most. [...] Ez volt a modernizációs elmélet fénykora. A modernizációs elmélet, különösen az Egyesült Államokban, egyfajta késői gyermeke volt a felvilágosodás haladásba vetett hitének. A modernizáció volt az a folyamat, amely minden jó dolgot létrehoz: demokráciát, bőséget - egyszóval jó társadalmat. Mint a miénk. Attól tartok, ez volt az egész eszme egyik fő implikációja. Amerika és egy maroknyi más "fejlett ipari társadalom", ha nem is volt már jó társadalom, de olyan egyértelműen ebbe az irányba tartott, hogy világossá tette azt a célt, amely felé az összes többi társadalom a modernizáció során tartott.

tending."<sup>22</sup> Bár Bellah saját bevallása szerint még a modernizációs elmélet bűvöletében állt, amikor disszertációját írta, kutatási témaválasztása implicit módon megkérdőjelezi Parsons társadalmi változásokról szóló elméletének alapjait. Vagy legalábbis olyan választás volt ez, amely Bellah-t később egészen más úton vezette, mint amit mestere kijelölt.

Bár Bellah-t a Harvardon tanuló diákként talán elragadta a környezetének "eufóriája", mégis olyan nyitottságot és kíváncsiságot hozott ebbe a környezetbe, amely végül lehetővé tette számára, hogy elméleti kritikát fogalmazzon meg. Az ebből született könyv indította el Bellah tudományos karrierjét, és "egyike azon kevés tartós erőfeszítéseknek, amelyek a weberi szociológiai perspektívát olyan ügyre próbálják alkalmazni, amelyet maga Weber sem vizsgált komolyan".<sup>23</sup> A szorgalmasan dokumentált tanulmány nem tesz említést Voegelinről, és a

<sup>20</sup> Lásd Frank J. Lechner, "Talcott Parsons and American Exceptionalism", in A. Javier Treviño, szerk., *The Anthem Companion to Talcott Parsons* (London: Anthem Press, 2016), 177-90.

<sup>21</sup> Bellah *Tokugawa vallás*, xii.

<sup>22</sup> Bellah, *Tokugawa Religion*, xi-xii.



durva cinizmus lenne azt gondolni, hogy a mű ötletét plagizálták. További bizonyítékok hiányában arra kell következtetnünk, hogy Bellah nem tudott arról (és Parsons elfelejtette), hogy Voegelin javasolta ezt az egyik Parsonsnak írt levelében: "Kár, hogy Max Weber még nem foglalkozott Japánnal, mert a párhuzamok figyelmet érdemelnek."<sup>24</sup>

Bellah eltérése Parsonstól, amely már doktori munkájában is megmutatkozott, jobban érzékelhető az amerikai polgári vallásról szóló tanulmányaiban, ahol az elméleti és módszertani aggályokat alárendeli a gyakorlat és a mítosz iránti érdeklődésnek.<sup>25</sup> A legvilágosabban azonban egy olyan projektben mutatkozik meg, amelyet Bellah filozófia először akkor fogalmazott meg, amikor az 1960-as évek elején Parsonsszal és Eisenstadtdal párbeszédet folytatott, és amelyet a "Vallási evolúció" című esszéjében vázolt fel.<sup>26</sup> Közel négy évtizeddel később folytatta a vállalkozást.<sup>27</sup> Elméleti keretei 2005-re nagyrészt kialakultak.<sup>28</sup> A 2011-ben végül megjelent *Religion in Human Evolution (A vallás az emberi evolúcióban)* Durkheim, Weber és Parsons - és Voegelin - hagyományában álló mű. Véleményem szerint az egész projekt Parsons kritikájára épül, és egy már-már kvázi ambiciózus elképzelésre arról, hogyan nézhetne ki a parsoni társadalomtudomány alternatívája.

1985-ben Bellah egyértelműen megfogalmazta a Parsons társadalmi változás elméletével szembeni kihívást. Ugyanabban az évben, amikor a *Tokugawa vallás* új előszavát írta, Bellah kiadta *A szív szokásai*. Egy függelékben ő és szerzőtársai olyan kifejezésekkel tárgyalják tanulmányuk elméleti implikációit, amelyek számos különbséget jeleznek Parsonshoz képest. 1991-ben *A jó társadalom* módszertani függelékében Bellah és szerzőtársai kifejezetten kifejtik Parsonsszal szembeni kritikájukat, akinek ugyanakkor mélyen adósak voltak.<sup>29</sup> Nem elutasítják, hanem inkább támaszkodnak Parsons analitikus társadalomképére.<sup>30</sup> A társadalomtudományi elmélet természetét illetően azonban nem értenek egyet. Szerintük Parsons tévedett, amikor a szociológiai elméletet olyan analitikus tudományként fogta fel, amelyet lehet

<sup>24</sup> Eric Voegelin Talcott Parsonsnak, 1942. április 2., in "Correspondence", e51.

<sup>25</sup> Lásd Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, 2. kiadás. (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 3. o.

<sup>26</sup> Bellah, "Vallási evolúció", 358-74.

<sup>27</sup> Robert Bellah, "Max Weber és a világot megtagadó szerelem: *Journal of the American Academy of Religion* 67, no. 2 (1999. június), 277-304.

<sup>28</sup> Robert Bellah, "Mi az axiális a tengelykorban?" *Europe* (2005), 69-87.

<sup>29</sup> Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, M. Tipton, *The Good Society* (New York: Alfred A. Knopf, 1986), 287-305.

<sup>30</sup> Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper & Row, 1985), 289.

pbl  
2019-05-29 14:03:39

287-305.  
Sullivan, Ann Swidler és Steven M. Weber, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper & Row, 1985), 289.

elzárva a normatív és filozófiai kérdésektől. <sup>31</sup> Azzal, hogy Parsons úgy járt el, mintha a szociológus a társadalmi normákat adottnak vehetné és kellene, hogy vegye, valójában saját normatív álláspontját vette adottnak, miközben nem vett részt másokkal abban a párbeszédés folyamatban, amelyen keresztül a társadalom befogadja, kritizálja és újrafogalmazza a saját maga által adott normákat. <sup>32</sup>

Bellah szerint az elmélet normatív vállalkozás, és a mi társadalmunkban nyilvános és demokratikus vállalkozásnak is kell lennie, a polgárok és a tudósok közös, folyamatos beszélgetésének részeként. Bellah kevés igazolást látott Parsons elitárius társadalomtudomány-felfogásában, és nem látta indokoltnak az amerikai tudósok teljesítményét, amikor közérdekű kérdésekről volt szó: "Ha a saját közösségemet, a tudós közösséget nézzük, nem sok mindenre lehetünk büszkék. [...] Az egyetlen mélyreható politikai filozófiai művet az amerikai társadalom természetéről egy francia írta. "<sup>33</sup> A francia természetesen Tocqueville volt, akinek *Demokrácia Amerikában* című műve alternatív modellt nyújt a kortárs társadalomtudósok számára: "A jó társadalomban, akárcsak A szív szokásaiban, egy régebbi hagyományt követünk, amelyet Alexis de Tocqueville példázott, az analitikus és a normatív megközelítés kombinálásával. "<sup>34</sup> A szív szokásai és A jó társadalom tudományos projektje egyszerre kísérlet arra, hogy egy ősi szellemi hagyomány felelevenítése, valamint újragondolása és átdolgozása a mai társadalom igényeinek szolgálatában. <sup>35</sup>

Alasdair MacIntyre filozófus <sup>modernitáskritikája</sup><sup>36</sup> hatására Bellah úgy vélte, hogy a kétségbeesett helyzet drasztikus intézkedéseket követel; nem egyszerűen több vagy jobb társadalomtudományra, hanem "egy új társadalomtudományra" van szükség. MacIntyre-rel ellentétben, aki saját álláspontjának újszerűségét azzal bizonyítja, hogy figyelmen kívül hagyja az azt osztó tudósokat, Bellah tisztában van azzal, hogy nem az elmúlt két évszázad társadalmi és politikai gondolkodását selejtezi, hanem egy élő kritikai hagyományban vesz részt, amelynek saját története és hősei vannak: "Tocqueville precedenst követett, amikor a *Democracy in America* 1. kötetének bevezetőjében azt írta: 'Egy új politikai tudományra van szükség egy olyan világ számára, amely maga is egészen új. "<sup>37</sup>

Bellah azt írja, hogy "azok, akik azt várták, hogy a társadalomtudományok elérjék a kumulativitást, a paradigmákról való megegyezés és az elődök elavultságának ugyanolyan szintjét, mint a természettudományok", mint például a pozitívizmus alapítója, Auguste

<sup>31</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 289-90.

<sup>32</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 292.

<sup>33</sup> Bellah, *The Broken Covenant*, 186-87.

<sup>34</sup> Bellah et al., *The Good Society*, 289.

<sup>35</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 292-93.

<sup>36</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. kiadás. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

<sup>37</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 297.



## A SZÍV SZOKÁSAI ÚJRA ÁTGONDOLVA173

Comte, "örökké családok". Bellah éppen azért hivatkozik a *Democracy in America* című könyvre, mert Tocqueville "új tudomány" koncepciója mentes a szcientista elvárásoktól és törekvésektől, mégis scientific a Thomas Kuhn által megfogalmazott értelemben, vagyis egy tudáskereső közösség társadalmi gyakorlataként: "Tocqueville visszatért [...] a francia társadalmi gondolkodás hagyományának több fontos figyelméhez: Pascal, Montesquieu és Rousseau. Nem tartotta őket elavultnak vagy prescientifiknak."<sup>38</sup>

Bellah és kollégái folytatják: "Tocqueville azonban úgy látta, hogy a felismeréseik elsajátítása és alkalmazása egy új történelmi helyzetre nem lehet automatikus, hanem olyan igényes feladat, hogy egy új tudományhoz hasonlót kell kitalálni. Ebben az értelemben minden nemzedéknek, függetlenül attól, hogy mennyit tanul a hagyományból, vagy mennyire van tudatában annak, hogy a természettudománytól eltérően nem felejtheti el az alapítóit, mégis új társadalomtudományt kell teremtenie az új realitásokhoz."39

Ha ez az állítás aktuális, akkor nem munkájával szemben, ha rámutatunk egy írásait nem vette figyelembe. Mégis, különösen *Evolution* úgy tekintjük, mint a "politika beváltására tett kísérletet, nehéz nem meglepődni azon, hogy Voegelin *The New Science of Politics* című műve teljesen elkerülte Bellah figyelmét. Ebben a művében - és nem a *Rend és történelem* - Voegelin kifejezetten kifejti, hogy a "tengelykorszak" spirituális hagyományai olyan erkölcsi és ontológiai felismeréseket testesítenek meg, amelyek ma nem történelmi kuriózumként, hanem az ember és a társadalom új vagy megújított tudományának nélkülözhetetlen alapjaként relevánsak.

A *Vallás az emberi evolúcióban* című könyv őstörténet. Elméleti kerete, empirikus terjedése mégis olyan "gyakorlati szándékot" tükröz, amely a huszadik század második felében amerikai állampolgárként szerzett szubjektív tapasztalataiban gyökerezik, egy olyan időszakban, amikor "az emberi jövővel kapcsolatos népi vélekedések tekintetében tengernyi változás következett be". Pályafutása legvégén Bellah megismételte a parsonsi modernizációs elmélet kritikáját, amelyet 1985-ben figyelt ki először.<sup>40</sup> Ugyanazok a Parsons társadalmi változásokról szóló elméletével kapcsolatos aggályok, amelyek Bellah-t 1985-ben a *Tokugawa vallás* újrafelvételére készítették, még mindig vele voltak, amikor nagyszabású "Vallási evolúció" című projektjét lezárta.

A *vallás az emberi evolúcióban* a *rend* tanulmányozása, és még konkrétan a társadalmi változások történelmi mintáinak tanulmányozása, amelyek a *legitim és legitim társadalom* kialakulásához vezettek.

<sup>38</sup> Bellah et al., *A szív szokásai* 297.

<sup>39</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 297.

<sup>40</sup> Robert Bellah, "A tengelykorszak öröksége: Resource or Burden?" in Robert N. Bellah és Hans Joas (szerk.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge: Harvard University Press, 2012), 449-50.



rendelés. <sup>41</sup> A társadalmi rend általában a Weber által *Herrschaftnak* nevezett jelenségtől függ. <sup>42</sup> Bellah Weberhez hasonlóan értékeslegesen értelemben használja a *Herrschaftot*, hogy leírja a hatalmi viszonyok azon típusát, amely bármilyen társadalmi rendet lehetővé tesz; ugyanakkor saját hangján normatív különbséget tesz a *Herrschaft* több és kevésbé kívánatos formái között. <sup>43</sup> Bellah számára a legitim hatalom olyan társadalmi rend megvalósulása, amelyben az erősebb uralmát olyan intézmények és normák korlátozzák, amelyek az uraltak javára működnek. A legitim tekintély korai példáit Bellah az emberi történelemben keresi, ahogyan azt mind a történetírás, mind a természettudományok révén ismerjük. <sup>44</sup> A távoli múlttól készített portréja azt a megdöbbentő tényt hangsúlyozza, hogy az általunk ismert legkorábbi törzsi társadalmak szinte általánosan egalitáriusabbak voltak, mint az őket követő archaikus civilizációk. Ez nem azt jelenti, hogy érintetlen utópiák voltak, amelyeket nem szennyezett be az uralom, hanem inkább olyan kis léptékű közösségek, amelyek úgy szerveződtek, hogy az uralom paradox módon a gondoskodás formáját öltötte.

E nézet szerint a *Herrschaft* mindenütt jelen van az emberi társadalomban, még egy olyan társadalomban is, ahol ez egy ellentétes módon egalitárius formát ölt: "Az emberi társadalom központi paradoxonának része, hogy az uralom és a hierarchia kezdetől fogva együtt járnak." <sup>45</sup> A rend nem magától értetődő: "A társadalom törekeny vívmány: a társadalmak, akár csak az egyének, sebezhetőek. Egyetlen történelmileg ismert társadalom sem tartott örökké; bölcsen tennénk, ha nem felejtenénk el, hogy [sic] egyetlen ma létező társadalom sem lesz valószínűleg kivétel." <sup>46</sup> Az egyenlőségi rend, a modern demokratikus társadalom törekvése, ha nem is valósága, különösen bizonytalan. A "fordított dominancia-hierarchia" a *Herrschaft* olyan konfigurációja, amelyben az uralkodásra való emberi hajlamot nem egyszerűen megfékezik, hanem ténylegesen úgy csatornázzák, hogy teret enged és megerősíti a nevelésre való emberi hajlamot. Bellah számára az emberi egyenlőség nem természetes jelenség, hanem az örökös kollektív cselekvés vívmánya: "A fordított dominancia-hierarchia az uralom egy formája: az egalitarizmus nem egyszerűen a despotizmus hiánya, hanem a potenciális despotizmus aktív és folyamatos felszámolása." <sup>47</sup>

<sup>41</sup> Lásd Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, fordította Talcott Parsons (New York: Free Press, 1947), 124-32.

<sup>42</sup> Lásd Bellah, *Religion*, 640n7: "Régóta folyik a vita arról, hogy a *Herrschaft*, ahogy Weber használja a kifejezést, 'legitim tekintélyként' vagy 'uralomként' fordítandó." Vö. *CW5*, 117-18.

<sup>43</sup> Bellah, *Religion*, 178: "A dominanciát (despotizmus) az erősebb egyenes uralmának leírására akarom használni, a hierarchiát pedig az erkölcsi közösség által ténylegesen szentesített státuskülönbségek leírására - vagyis a hierarchiát legitim tekintélyként akarom definiálni."

<sup>44</sup> Bellah, *Vallás*, xi.

<sup>45</sup> Bellah, *Religion*, 178

<sup>46</sup> Bellah, *Religion*, 197.

<sup>47</sup> Bellah, *Religion*, 177.

A *Vallás az emberi evolúcióban* című könyv központi narratívája az emberi alkalmazkodási képességek növekedését mutatja be a vallás evolúciója révén, amelyet konkrétan szimbólumrendszerként vagy szimbolikus formaként értelmezünk.<sup>48</sup> Ez a fejlődés története egy gondosan körülhatárolt értelemben: A vallási evolúció Bellah számára a szemiotikai refinement folyamatát jelenti, amely lehetővé teszi az emberi megismerés magasabb fokú reflektivitását;<sup>49</sup> hogy a másodrendű megismerés fejlődése végső soron jó vagy előnyös-e, nyitott kérdés.<sup>50</sup> Annak az időszaknak a társadalom- és politikatörténete azonban, amelyben a Bellah által elbeszélte vallási átalakulások lezajlottak, azt sugallja, hogy akkor is, mint ma, a szemiotikai fejlődés abban, amit ma a vallás szférájának nevezünk, erőteljes kognitív erőforrást jelent a társadalomkritikus számára ma is. Ezt a nézetet Eric Voegelin is osztotta.

### Eric Voegelin új politikatudománya

Bellahnak igaza volt, amikor azt mondta, hogy "az elmúlt évszázadok során szinte minden nemzedékben valaki bejelentette, hogy egy ilyen új társadalomtudomány kezdődött vagy kezdődik".<sup>51</sup> Ez minden bizonnyal igaz volt az előző nemzedékre is; lásd Voegelin *The New Science of Politics* (1952) című művét, amelynek címe jelzi a szerző "szándékát, hogy az olvasót megismertesse a politikatudomány olyan fejlődésével, amelyet a nagyközönség még gyakorlatilag nem ismer".<sup>52</sup> Bellah-hoz hasonlóan Voegelin is egy olyan tudományos hagyományra gondolt, amelyet az amerikai társadalomtudományi tanszékek nagyrészt elhanyagoltak: "ma két társadalomtudományunk van: (1) az akadémiai, szakmai, és (2) egy szabad társadalomtudomány, amely egészen más problémákat követ. Amennyire én látom, a két vállalkozás között alig van társadalmi kapcsolat, abban az értelemben, hogy a két csoport egyikéhez tartozó személyek alig olvassák, amit a másik csoport végez. Amásodik csoportba olyan embereket sorolnék, mint [Henri] de Lubac, [Hans Urs von Balthasar], [Alois] Dempf, [Nyikolaj] Berdjajev, [Karl] Löwith, [Henri] Bergson, [Karl] Jaspers stb."<sup>53</sup>

A *politika új tudománya* nem említi név szerint Parsons-t, de amikor Voegelin szellemi fejlődésének összefüggésében olvasva, részben Parsons modernizációs elméletére adott kritikai válasznak kell tekinteni. Voegelin 1922-ben doktorált a bécsi egyetem jogi karán. Dolgozatát, amelyet a liberális jogász Hans Kelsen és a konzervatív szociológus Othmar Spann kettős felügyelete alatt írt, a következő panasszal kezdi

<sup>48</sup> Bellah, *Vallás*, xvii

<sup>49</sup> Bellah, "Vallási evolúció", 359

<sup>50</sup> Bellah, "Heritage", 465.

<sup>51</sup> Bellah et al., *Habits of the Heart*, 297.

<sup>52</sup> *CW5*, 90

<sup>53</sup> Eric Voegelin, levél Kurt Wolffnak, 1949. március 14., in *CW29*, 610-11.

hogy a szociológia még nem nyerte el a tudomány legitimitását.<sup>54</sup> Érzékelve, hogy a szociológiai kutatás nemzeti hagyományai és intézményei korlátozó tényezői a tudományos fejlődésnek,<sup>55</sup> Voegelin válasza az volt, hogy kidolgozta azt, amit tanítványa, Jürgen Gebhardt "intercivilizációs-összehasonlító" társadalomtudományi megközelítésnek nevez.<sup>56</sup> 1924-26 nagy részét a Harvardon, a Yale-en, a Columbián és a Wisconsini Egyetemen töltötte, ahol vezető amerikai tudósok előadásain vett részt, miközben az *On the Form of the American Mind* című tanulmányához végzett kutatásokat.<sup>57</sup>

A könyv, a Bécsi Egyetemen írt *habilitációs írása* (1928) jelentős, mivel korai kísérlete annak a nemzetnek a szellemi életét jellemezni, amelyben mintegy két évtizeddel később új karriert futott be, és amelynek büszke polgára lett, még mielőtt a háború véget ért volna.<sup>58</sup> *A Protestáns etikára* emlékeztető módon Voegelin amellet érvel, hogy a kortárs amerikai filozófia, társadalomtudomány és jogelmélet formai felépítése megegyezik Jonathan Edwards vallási misztikájával.<sup>59</sup> Az amerikai elme naivan meg van győződve "a gondolkodás és a lét anyagának azonosságáról"<sup>60</sup> így az elme és a világ kapcsolata, amely a brit és a kontinentális filozófusok számára oly problematikus volt, az amerikai gondolkodóknak a puritánoktól a pragmatikusokig relatív jelentéktelenségként tűnt fel. Ahogy Weber elbeszélésében a kálvinista dogma ijesztő következményei a világi termelékenységre irányuló munkaetikához vezettek, úgy Voegelin szerint a puritanizmus olyan intellektuális szemléletet eredményezett, amelyben a valóban megismerésre érdemes dolgok ismerete egyszerűen, a saját feltételei szerint volt elérhető a kutató emberi elme számára; az amerikai intellektuális hagyomány alapvetően naiv (szemben a Kant által használt "kritikai" kifejezéssel), a hasznosságot és az empirikus érvényességet az ismeretelméleti és módszertani megfontolások rovására felértékelve.

1931-ben a jogi kar kibővítette Voegelin *venia legendi-jét*, hogy az magában foglalja az *Allgemeine Staatslehre* filozófiáját.<sup>61</sup> 1934-re Voegelin ambíciói még nagyobb méreteket öltöttek: "A szociológia speciális elméletétől egy átfogó, egységes társadalomtudomány felé fejlődtem, amely magába foglalná a Politikai

<sup>54</sup> Eric Voegelin, "Wechselwirkung und Gezweiung", Dr. rer. pol. diss., Bécsi Egyetem, 1922. Lefordítva: "Kölcsönhatás és szellemi közösség: Egy módszertani vizsgálat", in: *CW32*, 19-140, 19.

<sup>55</sup> Lásd Eric Voegelin, "A szociológiai tudás társadalmi meghatározottsága: A Sociological Examination" (1922), in *CW7*, 27-48.

<sup>56</sup> Jürgen Gebhardt, "Politikai gondolkodás intercivilizációs perspektívában: *Review of Politics* 70, no. 1 (Winter 2008), 5-22.

<sup>57</sup> *Über die Form des amerikanischen Geistes*, fordította: *CW1*.

<sup>58</sup> Eric és Lissy Voegelin 1944-ben honosították *CW34*, 16.

<sup>59</sup> *CW1*, 127-28.

<sup>60</sup> *CW1*, 139.

<sup>61</sup> *CW29*, 8-12.

Economics as well as Sociology. <sup>62</sup>Ez a fejlődés két könyvben bontakozik ki a faj politikai eszméjéről (1933) és egy tanulmányban az osztrák alkotmányról (1936). <sup>63</sup>Az előbbiben Voegelin olyan szellemtörténeti perspektívát dolgoz ki, amelyből hosszasan bírálja a fajról alkotott korabeli német konstrukciók mögött álló úgynevezett tudományt; az utóbbiban pedig az autoriter kormányzásnak mint az Ausztria tartós és végül - reményei szerint - demokratikus államiságának végcéljához szükséges ideiglenes eszköznek a minősített védelmét adja. Ezekben az években Voegelin egy szisztematikus elméleti művön is dolgozott, amely még életében nem jelent meg *Herrschaftslehre* egszerű címmel. <sup>64</sup>

1938 márciusában súlyos csapás érte, amikor az Osztrák Köztársaságot a Német Birodalom annektálta; áprilisban Voegelin *venia legendi-jét* visszavonták, májusban pedig elbocsátották egyetemi állásából. <sup>65</sup>Júliusban, amikor a Gestapo megjelent a lakásán, hogy lefoglalja az útlevelét, Voegelin szerencsére nem volt otthon. Feleségével Svájcba menekült. 1938 szeptemberében a Harvard Egyetem kormánytudományi tanszékén kezdett egy egyéves tanári kinevezést. Voegelin ekkor találkozott Parsonsszal. <sup>66</sup>Barátság kezdődött közöttük, amely bár rövid életű volt, jelentős szellemi közös pontokon gyökerezett, olyannyira, hogy a két tudós közötti nézeteltérések általában elnémultak. Mégis, visszatekintve, megjelenésük félreérthetetlen. Ezek közé tartozik, figyelem, a filozófia társadalomtudományi-elméleti relevanciájával kapcsolatos nézeteltérés. Voegelin a későbbiekben Parsonst szakmai referenciaként használta saját maga számára, de fir először barátja, a filozófus Alfred Schütz nevében kereste fel ismerősét, aki szintén amerikai vízumot kért. Voegelin reménye, hogy Parsons és Schütz közös elméleti érdeklődése szakmai barátságot fog szülni, csalódással végződött; 1940-ben Schütz kritikái kritikát adott elő Parsons *Structure* című művéről, és kettejük között nyilvános vita alakult ki.

<sup>67</sup>A vita középpontjában

<sup>62</sup> Voegelin szerényen folytatja "Arisztotelész, Aquinói Tamás és [Jean] Bodin voltak az egyetlenek, akik ezt korábban megtették." CW29, 13.

<sup>63</sup> Eric Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dünhaupt [Verlag, 1933) és *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem* (Bécs: Verlag von Julius Springer, 1936). Lefordítva: *Faj és állam* (CW2), *A faji eszme története Raytól Carusig* (CW3) és *A tekintélyelvű állam: Esszé az osztrák állam problémájáról* (CW4).

<sup>64</sup> Fordította: "A kormányzás elmélete", CW32, 224-372.

<sup>65</sup> CW29, 39.

<sup>66</sup> Alfred Schütz és Eric Voegelin, *Egy életre szóló barátság: The Correspondence between Alfred Schutz and Eric Voegelin*, fordította William Petropulos, szerk. Gerhard Wagner és Gilbert Weiss (Columbia: University of Missouri Press, 2011), 11.

<sup>67</sup> Richard Grathoff (szerk.), *A társadalmi cselekvés elmélete: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

a társadalomelmélet módszertanát érintő különbségek voltak - olyan alapvető különbségek, amelyek nem emelkedtek a tudatos nézeteltérés szintjére. Voegelin Parsons kérésére megpróbált közvetíteni, de kevés sikerrel; a két tudós egyszerűen elbeszélgett egymás mellett.

Parsons hasonlóan barátságatlanul fogadta Hans Kelsen kísérletét, hogy hozzájáruljon az új világ szociológiájához; a *Társadalom és természetről írt* recenziójában Parsons a következőket írta: "az ítélet elkerülhetetlen: Dr. Kelsen munkája mint "szociológiai vizsgálat" definitívan alkalmatlan. Ha doktori disszertációként nyújtanák be hozzám, nem lenne más választásom, mint elutasítani."<sup>68</sup> Hogy Voegelin személyesen megbántódott-e attól, ahogy Parsons közeli barátját, Schützet, és egykori mentorát, Kelsent kezelte, azt csak találgatni lehet. De az, hogy Parsons képes volt a szociológiai elméletet egy olyan autonóm rendszernek tekinteni, amely hermetikusan elzárkózott a filozófia és a jogtudomány első számú európai tudósainak módszertani szempontú hozzájárulásaitól, bizonyára zavarta Voegelin.

Egy másik különbség, amely a levelezésből kiderül, Weber történelemfilozófiájának eltérő értelmezéséből és a kortárs társadalomtudományok számára való jelentőségének eltérő megítéléséből adódik. Parsons és Voegelin egyetértettek abban, hogy a modern társadalomtudományi elméletnek egy olyan nagyszabású narratíván belül kell eligazodnia, amely a modernitás eredetét általánosságban, valamint - konkrétan - az ilyen elmélet lehetőségének történelmi feltételeit magyarázza. Parsons számára azonban Weber narratívájának érvényességét feltételezte. Voegelin számára Weber elbeszélése kulcsfontosságú területeken hiányos volt, és Parsons értelmezése hiányos volt, nemcsak azért, mert aránytalanul nagy hangsúlyt fektetett annak egy töredékére, hanem azért is, mert Parsons ezt a töredéket szelektíven úgy olvasta, mint saját társadalma és módszertani feltételezései eredetének igazolását, nem pedig leírását.

Parsons tudta, hogy saját nemzetisége volt az egyik fő oka annak, hogy Weber munkásságának ezen gondolatmenete iránt vonzódott.<sup>69</sup> Figyelemre méltó azonban, hogy ez az önismeret Parsons részéről egyáltalán nem keltett önbizalomhiányt saját társadalomtudományi megközelítését illetően - épp ellenkezőleg.<sup>70</sup> Levelezésében

<sup>68</sup> Talcott Parsons, *A társadalom és a természet áttekintése: A Sociological Inquiry*, szerk. Hans Kelsen,

*Harvard Law Review* 58, 1. szám (1944. november), 140.

<sup>69</sup> "annak az időszaknak [amikor Heidelbergben belevetettem magam a német szellemi világba] a legfontosabb egyetlen intellektuális élménye Weber *Protestáns etika* című művének olvasása volt, amely már az első pillanattól kezdve alapvető volt az én kulturális hagyományom számára; elsősorban, gondolom, azért, mert azok a alapvetőek voltak az én kulturális hagyományomhoz, mint Voegelinhez, 1941. október 2., in Talcott Parsons és Voegelin, "Correspondence, 1940-1944" szerk. Peter Brickey LeQuire és Daniel Silver, *European Journal of Sociology* 54, no. 2 (August 2013), e45-e46.

<sup>70</sup> "úgy tűnik számomra, hogy a kálvinista vallásosság egészen hangulata mélyen ellenkezik"

a filozófiai refinementummal. [...] Lehetséges, hogy a Schützzel folytatott vitám egyik gondja abban rejlik, hogy kulturális örökségemnél fogva kálvinista vagyok. Nem akarok

Parsonsszal, Voegelin - tudatában Parsons befolyásának, és bizonytalan a saját jövőbeli karrierútját illetően - mindig tapintatos. Hangsúlyozza a Parsonsszal való egyetértés területeit, a Schützzel való saját baráti nézeteltéréseit, valamint a közte és Kelsen között kialakult távolságot. A Schütz-vita kibontakozása során mégis megismertette Parsonst az amerikai szociológia értékelésével, amelyet 1930-ban, Max Weber halálának tizedik évfordulóján németül mondott el. 71 Parsons érdemi kommentár nélkül küldte vissza Voegelin előadásának másolatát

A levelezés nem sokkal a Schütz-vita után jelentősen lelassult, és 1944 közepére teljesen elapadt (nagyjából egybeesett Parsons tanszékvezetői kinevezésével, és nem sokkal azután, hogy Voegelin megkapta a professzori állást). De Parsons rend- és társadalmi változáselméletének nacionalista elkötelezettsége és módszertani zártsága még az 1950-es évek elején is foglalkoztatta Voegelint. *A politika új tudománya*, amely tematikusan a reprezentáció problémájáról szóló előadássorozatként szerveződik, azzal az állítással kezdődik, amelyet én úgy értelmezek, hogy a kortárs társadalomtudomány hiányos - vagyis hiányzik belőle az elmélet, a scientific tudás szükséges összetevője - a társadalmi változások kielégítő elmélete nélkül. Egy ilyen elméletnek pedig többnek kell lennie, mint a politikai rend egy speciális típusának kialakulására vonatkozó elméletnek, hanem inkább egy általános történelemelméletnek vagy -filozófiának. 72

Konkrétan ez azt jelenti, hogy a modern nyugati demokráciák képviselői politikai intézményeiben megtestesülő képviselő (választott törvényhozás, nép által választott vagy alkotmányosan kinevezett vezetők stb. - Voegelin ezt "elemi" értelemben vett képviselőnek nevezi) a képviselőnek csak egy politikailag releváns fajtája. 73 Ez az egyik fajtája annak, amit Voegelin Carl Friedrich nyomán "egzisztenciális reprezentáció" bármilyen politikai társadalom létezésén, ki személyek, akik fel vannak ruházva azzal a hatalommal, hogy a társadalom egésze nevében cselekedjenek". (Voegelin például a szovjet kormányt említi, amely a nyugati demokratikus normák szerint nem reprezentatív, mégis tagadhatatlanul rendelkezik azzal a hatalommal, hogy a szovjet nép nevében cselekedjen.) 74 Véleményem szerint az "egzisztenciális

filozófus vagyok - visszariadok a tudományos munkám alapjául szolgáló filozófiai problémáktól." Eric Parsons Talcott Voegelinhez, 1941. augusztus 18., e35-e36.

71 "Az amerikai társadalomtudomány az, amely a legerősebben kötődik politikai eszméhez. [...] Az állam akaratának biztonsága és folytonossága olyan nagy az állampolgároknak, hogy az amerikai tudósok szubjektíven, lelkiismeret-furdalás nélkül figyelmen kívül hagyhatják olyan kutatási eredményeket, amelyek hatásait az állam hatékonysága szempontjából irrelevánsnak vagy kellemetlennek tartják." Eric Voegelin, "Max Weber", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 9 (1930), 1-16. Fordította: CW8, 130-47.

72 CW5, 88.

73 CW5, 112-16.

74 CW5, 116-17.

reprezentáció" alatt Voegelin nagyjából azt érti, amit Max Weber a *Herrschaft* kifejezés alatt értett.<sup>75</sup> De hogyan jön létre az ilyen értelemben vett reprezentáció? Minek kell történnie ahhoz, hogy egy kormányzat úgy létezzen, hogy cselekedeteit az általa kormányzott társadalom cselekedeteiként fogadják el?

Voegelin ezt a folyamatot "artikulációnak" nevezi: "Az artikuláció tehát a reprezentáció feltétele. Ahhoz, hogy létrejöjjön, egy társadalomnak artikulálnia kell magát azáltal, hogy létrehoz egy olyan képviselőt, aki fellép helyette". Az artikuláció folyamatának magyarázata a politikaelmélet egyik elsődleges célja: "Az "artikuláció" szimbóluma mögött nem kevesebb rejtőzik, mint az a történelmi folyamat, amelyben a politikai társadalmak, a nemzetek, a birodalmak felemelkednek és elbuknak, valamint a két végpont közötti fejlődések és forradalmak."<sup>76</sup> Ha ennek a folyamatnak a drámaiságát nem érezzük, akkor a magyarázatának szükségességét sem. Történelmileg a politikai stabilitás időszakában "a politikatudomány a meglévő intézmények leírására és elveik apológiájára való zsugorodása, vagyis a politikatudomány a hatalmak szolgálóleányává való degradálódása" - ez a helyzet látszott uralkodni az Egyesült Államokban a világháborúkat közvetlenül követő években -, míg "a [politikatudomány] teljes nagyságára való kiterjedése, mint a társadalomban és a történelemben való emberi lét, valamint általában a rend alapelveinek tudománya, a forradalmi és kritikus jellegű nagy korszakokra volt jellemző."<sup>77</sup> Voegelin személyes tapasztalatai - a birodalmak összeesése és összeomlása a Nagy Háborúban, amelyet forradalmak, majd az általuk létrehozott köztársaságok összeomlása, majd a második világháború és a hidegháború további birodalmi konfliktusai követtek - azt sugallták, hogy ő és kortársai valójában egy olyan korszakot élnek, amelyben a politikatudomány nagysága helyreállhat.

De ehhez az elméletalkotóknak el kell ismerniük egy harmadik, politikailag a "képviselő" fogalmának releváns értelmében. Ezen a ponton Voegelin áttér magának a teoretikusnak a szerepének a vizsgálatára. A kritikai teoretikus az igazság képviselője, egy olyan igazságé, amely meghaladja a köztudatban fellelhető hagyományos normatív rendet, vagy Voegelin kifejezésével élve "a társadalom önértelmezését".<sup>78</sup> Ez a helyzet azonban úgy tűnik, hogy "az igazság konfliktusával" jár: "Egy, a teoretikus által képviselt igazság [szemben áll] egy másik, a társadalom által képviselt igazsággal". Kiderül, hogy az "egzisztenciális reprezentáció" (weberi terminusokkal *Herrschaft*) egy harmadik reprezentációtípus, az igazság vagy "egy transzcendens valóság" reprezentációjának horizontján belül történik.<sup>79</sup> Míg a teoretikusok, sajátos reprezentációs funkciójukkal, meglehetősen későn jelennek meg a

<sup>75</sup> Lásd *CW32*, 224-375.

<sup>76</sup> *CW5*, 120.

<sup>77</sup> *CW5*, 89.

<sup>78</sup> *CW5*, 129.

<sup>79</sup> *CW5*, 130.

történelemben az a jelenség, "amelyben a társadalom valami önmagán túli, transzcendens valóság képviselőjévé válik [...], a törzsi szinten túli nagyobb politikai társadalmak feljegyzett történelmében is megtalálható. "80 Minden korai birodalomra jellemző az a hit, hogy a "birodalom egy kozmikus analóg, egy kis világ, amely a nagy, átfogó világ rendjét reflektálja. Az uralkodás a társadalom rendjének a kozmikus renddel összhangban való biztosításának feladatává válik [...] és az uralkodó maga képviseli a társadalmat, mert a Földön ő képviseli a kozmikus rendet fenntartó transzcendens hatalmat. "81

Az egzisztenciális reprezentáció nem légiere, hanem egy kozmikus vagy transzcendens rendbe vetett hit alkot. Egy emberi uralkodó azért képes *Herrschaftot* gyakorolni, a társadalmat képviselni, mert az emberi társadalmon túli "transzcendens valóságot" képviseli. Képes képviselni az embereket a többi ember számára, mert az emberek számára ő képviseli Istent. 82 A társadalomtudománynak mint a rend tanulmányozásának magában kell foglalnia a legitim uralomra vonatkozó történelmi igények tanulmányozását az istenről alkotott történelmi elképzelések keretein belül, mert történelmileg a legitim uralom az isteni legitimitástól függ. A társadalomtudománynak mint a társadalmi változások tanulmányozásának számot kell adnia azokról az intellektuális újításokról, amelyek megváltoztatták azt a fogalmi tájat, amelyben a politikai legitimitáció történik.

A legkorábbi ismert birodalmak óta eltelt évezredek alatt a dolgok nem változtak, és nem is változtak. Voegelin számára 1951-ben úgy tűnt, hogy az Egyesült Államokban, akárcsak a Szovjetunióban, az egzisztenciális képviselőt a jóról alkotott, széles körben osztott elképzelések tették lehetővé, amelyek szerint a saját társadalom rendje reflektív a politikai rend mint olyan számára; még ha a modern demokratikus és szocialista ideológia (nagyreszt) világi idiómák is voltak, amelyek a belső világi történelmi fejlődés rivális mítoszain alapultak, strukturális analógiát mutattak az ősi kozmológiai birodalmakban zajló isteni legitimitációs folyamattal. És mégis, maga Voegelin saját intellektuális vállalkozásának lehetősége, amelyet a modern egyetem intézményein belül folytatott, azt jelzi, hogy valami gyökeresen új dolog történt. Az "igazság konfliktusa" a társadalom mítosza és a teoretikus kritikája között azért volt lehetséges, mert a *Herrschaft* mitológiai legitimitációja mögött álló igazságigények - mint kiderült - nem merítették ki a társadalom rendjére vonatkozó igazságot. Az idők folyamán "a társadalom önértelmezése" maga is változik, az új (részleges) akkomodációban az új

<sup>80</sup> CW5, 130.

<sup>81</sup> CW5, 131. Továbbá: "Amennyiben a társadalom rendje nem automatikusan létezik, hanem meg kell alapozni, meg kell őrizni és meg kell védeni, azok, akik a rend oldalán állnak, az igazságot képviselik, míg ellenségeik a rendtelenséget és a hamisságot". CW5, 131.

<sup>82</sup> Voegelin reprezentációs tipológiája gyakorlatilag nem gyakorolt hatást az amerikai politikatudományban; Hanna Fenichel Pitkin *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967), 44-48., bár nem különösebben komolyan foglalkozik vele.

felfedezett igazságok: "Az emberi társadalom [...] egészében véve egy kis világ, egy kozmion. [...] Ezt egy bonyolult szimbolizmus világítja meg, a tömörség és a differenciáltság különböző fokozataiban - a rítustól a mítoszon át az elméletig".<sup>83</sup>

Voegelin ennek az átalakulásnak a gyökereit a Kr. e. első évezredben találja.<sup>84</sup> Voegelin itt Jasperst, valamint Henri Bergson-t említi, mint olyan huszadik századi gondolkodókat, akik megkísérelték e szellemi fejlemények korszakos jelentőségét fogalmilag megfogalmazni. Jelen kontextusban azt írja: "Ilyen rövid utalásoknál több nem lehetséges a probléma általános tájékozódásához; oda kell fordulnunk ahhoz a különlegesebb formához, amelyet ez a kitörés Nyugaton öltött. Csak a Nyugaton, olyan sajátos történelmi körülményeknek köszönhetően, amelyek más civilizációkban nem voltak jelen, a kitörés a görög értelemben vett filozófia és különösen a politika elméletének kialakulásában csúcspontot ért el."<sup>85</sup>

Az elmélet kialakulásának portréját a "tengelykorszak" Görögországában, amelyet Voegelin *A politika új tudománya* című könyvében vázol fel,<sup>86</sup> sokkal részletesebben tárgyalja a *Rend és történelem* 2. és 3. kötetében, amelyek címe *A polisz világa*, illetve *Platón és Arisztotelész*. Ez a beszámoló jelentősen befolyásolta Bellah-t, akárcsak a *The New Science*-ben bevezetett, de a *Order and History* 1. kötetében (*Order and History*, 1. kötet: *Israel and Revelation*) részletesebben kifejtett tömörség/megkülönböztetés séma. Az 1950-es években Voegelin munkássága bevallottan "europocentrikus" volt,<sup>87</sup> bár a háború utáni amerikai társadalomtudomány kontextusában ez az önleírás leginkább úgy értelmezhető, mint kísérlet arra, hogy közönsége kulturális horizontját kiterjessze, és ne behatárolja. Mire *Az ökumenikus korszak* 1974-ben megjelent, Voegelin már elvetette az eurocentrikus történelemszemléletet, mint ami az empirikus tudományos ismeretek növekedésének fényében tarthatatlan.

<sup>83</sup> CW5, 109.

<sup>84</sup> "Az igazság felfedezése, amely alkalmas arra, hogy megkérdőjelezze a kozmológiai birodalmak igazságát, önmagában is nagy horderejű történelmi esemény. Olyan folyamatról van szó, amely az emberiség történetében mintegy félszázadot foglal el, vagyis nagyjából a Kr. e. 800 és 300 közötti időszakot; a különböző civilizációkban egyidejűleg, de nyilvánvaló kölcsönös influenza nélkül zajlik. Kínában ez Konfuciusz és Lao-ce, valamint a többi filozófiai iskola kora; Indiában az *upanisadok* és Buddha kora; Perzsiában a zoroasztrizmusé; Izraelben a prófétáké; Hellaszban a filozófusoké és a tragédiáé. A Kr. e. 500 körüli időszak, amikor Hérakleitosz, Buddha és Konfuciusz kortársak voltak, e hosszúra nyúlt folyamat egy különösen jellemző szakaszának tekinthető. A misztikus filozófusok és próféták igazságának ez az egyidejű kitörése azóta vonzza a történészek és a filozófusok figyelmét, amióta a történelmi horizont tizennyolcadik és tizenkilencedik században történt kitágulásával teljes egészében láthatóvá vált." CW5, 135-36.

<sup>85</sup> CW5, 135-36.

<sup>86</sup> CW5, 129-48.

<sup>87</sup> CW15, 89-90.

Érvelésem szempontjából nem az a lényeges, és véleményem szerint Voegelin szellemi öröksége szempontjából nem az, hogy a görög elmélet és filozófia egyediségére helyezte a hangsúlyt, hanem az, hogy a hellén "létben való ugrást" úgy mutatta be, mint *ami jellemző a* nagyjából ugyanabban az időben világszerte bekövetkezett szellemi áttörésekre. Hérakleitosz, Konfucius és Buddha ugyanezen okból jelentősek Voegelin történelemfilozófiájában: bár az "elmélet" fogalma nálunk Görögországból származik, és a "rend és a történelem filozófiája nyugati szimbolika" <sup>88</sup>, perspektívánk lehetővé teszi számunkra, hogy e gondolkodók mindegyikét úgy azonosítsuk, mint akik egy közös típusú, a hellén kontextusban kialakult elmélettel analóg projektben vesznek részt, amennyiben mindegyikük végrehajtotta a "létben való ugrást", amely megtörte "a korai kozmológiai mítosz tömörségét". <sup>89</sup> Kritikusok, a differenciálódás ügynökei, egy új igazság megalkotói - vagy befogadói - voltak, amely megkérdőjelezte a hagyományos vagy karizmatikus politikai hatalomra és annak hagyományos, mitológiai legitimációjára jellemző igazságigényeket. (Becslésem szerint a Voegelin által leírt "igazság konfliktusa" - Bellah kifejezéseit használva - annak a jellemzője, amit Habermas "a tengelykorszak államának legitimációs válságának" nevez.) <sup>90</sup> Platón - Voegelin számára a politikatudomány alapítója, Bellah számára pedig a görög tengelyfordulót kiteljesítő gondolkodó - a példaértékű eset. <sup>91</sup> A "misztikus filozófusok" tapasztalatai "az új tekintély forrásává válnak [a társadalomban]. A lélek megnyílása révén a filozófus filozófus új viszonyba kerül Istennel; nemcsak saját pszichéjét fedezi fel mint a transzcendencia megtapasztalásának eszközét, hanem egyúttal az istenséget is felfedezi a maga radikálisan nem emberi transzcendenciájában. A psziché differenciálódása tehát elválaszthatatlan az Istenről szóló új igazságtól. A lélek valódi rendje az emberi típusok és a társadalmi rend típusainak mércéjévé válhat, mert a transzcendencia határán az emberi lét igazságát képviseli. [...] A társadalomkritika számára megtalált új mérce valójában nem maga az ember, hanem az ember, amennyiben pszichéjének differenciálódása révén az isteni igazság képviselőjévé vált." <sup>92</sup>

Voegelin teológiai nyelvezete sok olvasót félrevezet; bár nagyrészt nem gyakorló lutheránus volt, a mai napig gyakran összetévesztik római katolikusnak. Ha azonban tudományos munkásságát egészében tekintjük, Voegelint szilárd vallási pluralistaként kell értelmezni. *A politika új tudománya,*

<sup>88</sup> CW15, 90.

<sup>89</sup> CW15, 67. Vö. Bellah, "Heritage", 453: "A görög esetet fogom példának venni, mert a mi 'elmélet' kifejezésünk, amelyet Merlin Donaldot követve a tengelyes átmenet diagnosztikusának tekintek, figyelmünk ott jelent meg először." Vö.

<sup>90</sup> Bellah, "Örökség", 452.

<sup>91</sup> CW5, 88; Bellah, "Heritage", 453. Lásd CW5, 136-37.

<sup>92</sup> CW5, 141-42.

Voegelin bírálja Jaspers-t, amiért "figyelmen kívül hagyja a *conditio humana-ra* vonatkozó végső tisztánlátást, amelyet a kereszténység hozott magával"<sup>93</sup> bár az olvasónak figyelembe kell vennie, hogy míg Voegelin itt elutasítja Jaspers azon jellemzését, hogy a szóban forgó korszakot "az emberiség tengelyidőszakának" nevezi,<sup>94</sup> a szóban forgó átalakulás saját leírása szinte szó szerint Jaspersét idézi,<sup>94</sup> másodsor pedig, hogy *Az új tudomány* Voegelin "legkeresztényibb" műve, és még itt is igen ambivalens a kereszténység kezelése. *Az Új tudományban*, valamint a *Rend és történelem* első három kötetében Voegelin amellet érvel, hogy a keresztény hagyomány nem dogmatikai okokból képviseli az igazság differenciáltabb formáját, mint elődei, hanem azért, mert egyszerre két "axiális" transzformáció felismeréseit testesíti meg: "Izrael és Hellász szentírásai egyaránt a kereszténység Ótestamentumai"<sup>95</sup>.

Ugyanakkor Voegelin nagybecsülése a "reformáció előtti kereszténység" iránt elválaszthatatlan a civilizációs hanyatlás tágabb narratívájától, amelyért elsősorban a kereszténység újabb formái és a szekularizációnak a protestáns reformáció által elindított mintái felelősek. A nemzeti államok növekedése Európában, párhuzamosan a nemzeti egyházak létrejöttével, visszalépést jelent a kereszténység által legjobb, filozófiailag legnyitottabb formáiban hozott maximális differenciálódástól. Ez nem egyszerű visszatérés a tömörséghez, hanem inkább egy "nagy zűrzavar", amelyben világ-transzcendens értelmet tulajdonítanak világ-immanens mozgalmaknak és intézményeknek. A modernitás - és az általa létrehozott társadalomtudományi elmélet - nem a Kr. e. első évezred "misztikus filozófusai" meglátásainak elfelejtését, hanem deformálódását jelenti.

Ezen a ponton lehet összekapcsolni Voegelin nagy narratíváját a tömörségről és a differenciálódásról az amerikai társadalomtudomány konkrét kritikájával a huszadik században. Akárcsak Parsons *Structure-jában* és Bellah *Habits of the Heart-jában*, Comte, a pozitívizmus atyja, Voegelin *Új tudományában* is antagonistaként jelenik meg. A pozitívizmus Voegelin szerint két hibás feltételezésen nyugszik: figyelem, "hogy a külső világot matematizáló tudományokban alkalmazott módszerek valamilyen eredendő erénnyel rendelkeznek, és hogy minden más tudomány hasonló sikereket érhet el, ha követi a példát, és ezeket a módszereket modellként elfogadja"; másodsor, és ami még rosszindulatúbb, "hogy a természettudományok módszerei az elméleti relevancia általános kritériumai."<sup>96</sup> Ez a pozitívizmus, "azon szándékként értelmezve, hogy a társadalomtudományokat "scientifik"-vé tegyék olyan módszerek alkalmazásával, amelyek a lehető legközelebb állnak a

<sup>93</sup> CW5, 151.

<sup>94</sup> Vö. Jaspers, *A történelem eredete és célja*, 1-2.

<sup>95</sup> CW15, 90.

<sup>96</sup> CW5, 90-91.

hasonlítanak a külső világgal foglalkozó tudományokban alkalmazott módszerekre", amit Voegelin új tudománya le akar küzdeni. <sup>97</sup> Parsons nem szerepel név szerint *A politika új tudományában*, de ez nem jelenti azt, hogy nincs jelen. Voegelin "Bevezetése", akárcsak Parsons *Szerkezetének* figyelem című művének első fejezete, a pozitívizmus bukását kész tényként mutatja be: "Max Weber munkásságában a pozitívizmus a végéhez ért, és láthatóvá váltak azok a vonalak, amelyeken a politikatudomány helyreállításának haladnia kellett."<sup>98</sup> Voegelin Parsons munkásságára és sikerére épített, miközben válaszolt Parsons Weber félreértelmezésére, és tágabb értelemben a társadalmi változások elméletére, amelyet Parsons *A protestáns etikából* és a látszólag módszertani szigorításokból merített, amelyeket hajlandó volt a tudományágára erőltetni annak érdekében, hogy az "scientific" amerikai kontextusban.

Voegelin a pozitívizmust a tizenkilencedik század maradványaként mutatja be, de úgy is, mint egy sokkal alattomosabb és mára már szinte mindenütt jelenlévő intellektuális rossz közérzet egyik megnyilvánulását. Ha Parsons a pozitívizmus kritikusaként szerzett nevet magának, a társadalomtudományról alkotott felfogását beármýekolta az, hogy részt vett egy olyan szellemi mozgalomban, amelyet Voegelin 1948-ban szcientizmusnak nevezett. <sup>99</sup> *A politika új tudományában* Voegelin ismét bírálja a szcientista attitűdöt, bár ekkorra már a szcientizmus kritikáját egy még szélesebb körű intellektuális célpont elleni támadás alá sorolta. Ezt "gnoszticizmusnak" nevezi, és "a modernitás természetével" azonosítja (amely szerinte a XII. században kezdődött Fiorei Joachimmal). A gnoszticizmus kategóriájának bevezetése lehetővé teszi Voegelin számára, hogy Parsons pozitívizmus-kritikájára építsen, miközben a parsonista társadalomtudományt egy olyan mögöttes intellektuális patológia újabb megnyilvánulásaként értelmezi, amelyet a pozitívizmus pusztá kritikája nem tudott legyőzni.

Későbbi írásaiban Voegelin hangsúlyozza a modern totalitárius mozgalmak gnosztikus eredetét, valamint az olyan modern gondolkodók, mint Hegel, Marx, Nietzsche és Heidegger gnosztikus motivációit. <sup>100</sup> Meglepő - és tudomásom szerint a voegelinista tudósok által még nem magyarázott tény -, hogy *A politika új tudományában* a XVII. századi puritanizmus szolgál a modern gnoszticizmus tipikus eseteként. <sup>101</sup> Az 1641-es *A Glimpse of Sion's Glory* című homályos traktátus jelentőségét a huszadik századi tudományosság számára nem könnyű megítélni.

<sup>97</sup> CW5, 93

<sup>98</sup> CW5, 105.

<sup>99</sup> Lásd Eric Voegelin, "The Origins of Scientism" (1948), in CW10, 168-96. Parsonst nem említi név szerint, de Voegelin definíciója a szcientizmusról elég tág ahhoz, hogy a parsonista tudományt (amely, ahogy Parsons szerette gondolni, a newtoni fizikai tudományt mintázta) is magában foglalja. Lásd különösen a CW10, 168-69. és 188-90. oldalait.

<sup>100</sup> Lásd különösen: *Science, Politics, and Gnosticism* (1959), fordította: CW5, 249-313.

<sup>101</sup> CW5, 196-219.

Voegelin előadásából nem derül ki - ez csak akkor derül ki, ha *A politika új tudományát* Voegelin korábbi, puritanizmusról szóló írásai összefüggésében olvassuk, beleértve mindenekelőtt a Parsonsszal folytatott levélváltását, aki saját módszertani megközelítését kálvinista kulturális örökségének eredőjeként értelmezte. A radikális puritanizmus a Szentírás fundamentalista olvasatán nyugszik, és ezért elzárkózik a filozófiai vagy metafizikai kritikától. A létező társadalom alapos átalakítását képzei el, bár csak egy pályán, amelyet az isteni kinyilatkoztatott rend saját jelenlegi felfogása képvisel. Ezért az elméletellenességig aktivista, és a társadalmi változás egy bizonyos típusát igyekszik előmozdítani, amely jelenleg egy adott társadalomban zajlik.

Nem meglepő, hogy a hidegháborús környezetben Voegelin a totalitarizmust a szovjet formában a legnyilvánvalóbb célpontjává tette gnosztikusellenes polémiájának. Az sem meglepő, hogy Voegelin, aki büszke amerikai állampolgárságára, és tisztában van az ezzel járó felelősséggel, úgy döntött, hogy a művet az "angol és az amerikai demokráciára" vonatkozó, látszólag reményteljes hangnemben zárja.<sup>102</sup> Voegelin munkásságának amerikai olvasói azonban sajnálatos módon hajlamosak az ilyen kijelentéseket úgy értelmezni, mint az amerikai kivételesség valamilyen változatának Voegelin általi támogatásának bizonyítékát.<sup>103</sup> Véleményem szerint ez az értelmezés ellentmond Voegelin állításának a *Rend és történelem* előszavában, miszerint amikor a "társadalom tökéletességéről" alkotott liberális és szocialista elképzelések jelenlegi világméretű összecsapását az ő saját történelemfilozófiáján keresztül nézzük, "a látszólagos antagonistákról [kiderül, hogy] testvérek a bőrük alatt."<sup>104</sup> *A politika új tudománya* címe utalás Giambattista Vico (1668-1744), "a modern Nyugat legnagyobb történelemfilozófusának" *Scienza Nuova* (1725) című művére.<sup>105</sup> Lehetséges, hogy Tocqueville-re is utalást akart tenni, akinek drámai bevezetője a *Demokrácia Amerikában*

<sup>102</sup> CW5, 241.

<sup>103</sup> Egy újabb tudományos példát lásd Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, and the Soul of America* (Columbia: University of Missouri Press, 2006). Általánosságban elmondható, hogy *A politika új tudománya* fogadtatását ebben az országban mélyen befolyásolta Max Ways vezércikke, amelyet egy népszerű hírmagazin harmincéves jubileumi kiadásában közölt: "Az újságírás és Joachim gyermekei", *Time*, 1953. március 9. A Voegelin által előre nem látott rövidlátással Ways a kommunizmus elleni háborút a Koreai-félszigeten egyszerűen a civilizáció erőinek a rendetlenség gnosztikus erői elleni harcaként értelmezte, Voegelinre mint tekintélyre hivatkozva - figyelmen kívül hagyva Voegelin kifejezett kritikáját az amerikai külpolitikával szemben. CW5, 128.

<sup>104</sup> CW14, 23.

<sup>105</sup> A CW33, 41- 52-ben posztumusz megjelent "Cikluselmélet és dezintegráció" című esszéjében, amely a Parsonsszal folytatott levelezését közvetlenül követő években íródott, és amely megelőzte *A politika új tudományát* (kb. 1946), Voegelin a történelem ciklikus, kifejezetten vikoniánus felfogását vallja, CW33, 50).

Voegelin szakmai olvasóközönsége számára ismertebb volt. Nincs azonban közvetlen bizonyíték arra, hogy Voegelin saját projektjével kapcsolatban Tocqueville-re gondolt volna, és valójában Voegelin egész korpuszában csak néhány utalás található a francia arisztokratára.

Ahogy első látásra valószínűtlennek tűnik, de a rendelkezésre álló bizonyítékok fényében igen valószínűnek, hogy Voegelin egy Tocqueville-i fordulatot használna egy olyan mű címeként, amelynek nincs nyilvánvaló kapcsolata Tocqueville-lel, úgy tűnik furcsának, hogy Bellah, aki a parsoni modernizációs elméletre "egy új társadalomtudomány" vagy "a politika új tudománya" iránti felhívással reagált, nem volt tisztában Voegelin *Új tudományának* érveivel vagy akár a létezésével. Ennek ellenére mégis volt. A *Religion in Human Evolution* című könyvében Bellah kritizálja Voegelin *Order and History* című művét azon az alapon, hogy az rövidre zárja Jaspers *A történelem eredetéről és céljáról* című könyvében megfogalmazott axiális korszak tézisé: "Voegelin a második kötetig nem említi Jaspers-t, és akkor is csak kritikusan, de úgy tűnik, hogy nagyobb adóssággal tartozik neki, mint amekkorát elismer."<sup>106</sup> Ez igaz - Voegelin már 1952-ben elismerte ezt az adósságot. A *politika új tudományában*, mint már megjegyeztük, annak ellenére, hogy Jaspers kritikával illeti Jaspers-t, amiért az egyetemes jelentőségű áttöréseket egy meghatározott kronológiai korszakon belül konfinálja, Voegelin nemcsak idézi Jaspers-t, hanem szinte szóról szóra megismétli Jaspers jellemzését az axiális áttörésekről.<sup>107</sup>

### Következtetés-A konvergencia narratíva

*A Vallás az emberi evolúcióban* című könyv olvasója természetesen felismeri *A politika új tudományában* ugyanazt a tömörség/megkülönböztetés sémát, amelyet Bellah a *Rend és történelemből* vett át. Más vonatkozásokban, amelyekben influenced Bellah "nagy történelem" projektjét befolyásolták, fentebb már említettük. Ezekhez csak annyit tennék hozzá, hogy Voegelin görög filozófiával foglalkozó írása, különösen a "nagy fejezet a *Törvényekről, Platónról és Arisztotelésről*", hasznos volt Bellah számára a görög axiális fordulatnak az emberi *vallás* fejlődéseként való megjelölésében. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a *Rend és történelem* nem tartalmazza Voegelin reprezentációs tipológiájának explicit újrafogalmazását. Az, hogy Bellah a *Religion in Human Evolution* című könyvében szükségét érezte, hogy megalkossa a sajátját, további jele annak, hogy a Voegelin-Bellah kapcsolat legmarkánsabb aspektusa nem Voegelin Bellahra gyakorolt hatása, hanem inkább Bellah konvergenciája egy olyan elméleti pozícióval, amelyet Voegelin megfogalmazott, de amellyel Bellah soha nem találkozott teljesen.

Bellah és Voegelin írásainak összehasonlítása mély hasonlóságokat fedez fel, amelyek nem tudatos kisajátításnak vagy közvetlen hatásnak tulajdoníthatók.

<sup>106</sup> Bellah, *Vallás*, 271



Voegelin befolyása Bellahra jelentős volt - ha nem is volt alapvető fontosságú Bellah szemléletváltásához az 1960-as években, de legalábbis hasznos volt abban, hogy később elméleti hangot adjon Bellah tapasztalatainak. De bár Voegelin influence a *Vallás az emberi evolúcióban* félreérthetetlen, felmerül a kérdés, hogy vajon lényeges-e? Elképzelhető, hogy Bellah nagyjából ugyanazt az érvet képviseli anélkül, hogy egyáltalán Voegelinre támaszkodna (bár ez talán némi árnyaltság rovására menne a tengelyes Görögország és Izrael kezelésében). Bellah elsődleges filozófiai forrása a vallás és a valóság közötti kapcsolat megfogalmazásához Schütz, nem pedig Voegelin.<sup>108</sup> Donald, nem pedig Voegelin szolgáltatja a terminológiát Bellahnak a kultúra különböző szakaszairól szóló elbeszéléséhez. Linkbeck, Geertz, Bruner, Schütz, Piaget, Langer és Douglas a forrásai Bellah reprezentációs tipológiájának - amelyben Voegelin is említésre kerül, bár nem a reprezentációval kapcsolatos munkájával kapcsolatban.<sup>109</sup> Talán a legfontosabb, hogy hangsúlyozni kell, hogy Bellah felfogása a modernitásról mint problémáról - Kolakowski szavaival kifejezve (xxiv) - úgy tűnik, hogy alig vagy egyáltalán nem tartozik Voegelin-nek; inkább mindenekelőtt MacIntyre munkásságával való hosszú és rokonszenves foglalkozásán alapul, aki soha nem idézi Voegelin-t.

Bellah szellemi fejlődésének pozitívista bemutatása a következő lenne Voegelin csupán egy befolyásoló tényező a sok közül. A két tudós szellemi pályájának összehasonlítása azonban erős párhuzamokat tár fel, amelyek éppen azért szembetűnőek, mert nem magyarázhatók Voegelin Bellahra gyakorolt hatásával. Bizonyos mértékig visszavezethetők olyan közös hatásoknak, mint Weber, Jaspers és Schütz - de véleményem szerint a Bellah és Voegelin közötti hasonlóságok bármilyen genetikai magyarázata megerősíti azt, amivel érveltem: Mindketten a modern társadalom- és politikaelmélet alapos kritikáját dolgozták ki, hogy "a politika új tudományára" van szükség; végül mindketten egy nagyszabású történelmi metanarratívával követték az "új tudomány" iránti igényüket - Voegelin esetében "történelemfilozófiával"; Bellah esetében "mély történelemmel", "nagy történelemmel" vagy (Kant nyomán) "egyetemes történelemmel". Mindegyiknek a fő témája a rend, és mindegyiknek a középpontjában a filozófiai intellektuális "áttörések" és a társadalomkritika hagyományai állnak, amelyeket a transzcendenciával való emberi találkozás tett lehetővé.

Bellah megalkotta a *Religion* történelmi narratíváját és elméleti érvelését. *in Human Evolution with Order and History (Az emberi evolúció rend és történelem) című művében*; akár azt is állíthatnánk, hogy Bellah részben Voegelin műfajmegszüntető munkájáról mintázta a *Vallást*. Mindazonáltal Bellah ettől függetlenül dolgozott, amennyiben elolvasta a *Rend és*

<sup>108</sup> Bellah, *Religion*, 1-32.

<sup>109</sup> Bellah, *Vallás*, 27.

*Történelem* Voegelin más írásaitól elszigetelve; nem tudhatta, hogy Voegelin nagy elbeszélése szintén Parsonsra válaszul fogant, mint a társadalomtudományi/politikai elmélet új kezdete. A jelenség, amelynek Bellah és Voegelin összehasonlításán keresztül tanúi lehetünk, az, amit Parsons *konvergenciának* nevezett.

A konvergencia nem bizonyítéka a konvergált elméleti nézet érvényességének, bár arra ösztönözhet bennünket, hogy komolyan vegyük ezeket a nézeteket, mint egy közös intellektuális keresés feljegyzéseit vagy műtárgyait - egy olyan felemelkedés, amely nem különbözik attól, amit Platón *Köztársaságának* azon szakasza ábrázol, amelyet Voegelin és Bellah egyaránt a "Barlang példázatának" nevez vallásos hangzású nyelven."<sup>10</sup> Egy közös problémával (az amerikai nacionalista modernizációs elmélettel) szembesülve Bellah és Voegelin hasonlóan reagáltak, és a rend és a társadalmi változás általános elmélete/mítosza felé vették az irányt, hogy megpróbáljanak felülemelkedni a naiv társadalomelmélet korlátain, túllépni azokon: "a kulturális kontextusából kiszakadt elmélet olyan felsőbbrendűséget feltételezhet, amely megsemmisítő hibákhoz vezethet."<sup>11</sup> Hogy a háború utáni Amerika két társadalomelméletírója mindketten megteszik ezt a kritikai fordulatot, és később egy vallásilag pluralista történelemfilozófia felé konvergálnak, talán nem kellene túlságosan meglepőnek lennie. Pierre Teilhard de Chardin szavaival élve: "mindennek, ami felemelkedik, össze kell konvergálnia".

Nagy különbségek, és kicsik is maradnak. A legnagyobb talán az, hogy Bellah

tudományos pályafutása egy olyan műben csúcsosodik ki, amely Jaspers tengelykorszak-tézise köré szerveződik, míg Voegelin végül elutasítja egy ilyen narratíva kronológiai rendezettségét. 1974-ben elismeri, hogy a *Rend és történelem* 1-3. kötetében a tengelykorszak-fogalommal kapcsolatos megfontolásai nem voltak megfelelőek: "Nem hatoltak el a kérdés lényegéig, az értelmes struktúrák nyers tényéig, amelyek ellenállnak az idővonalon való elrendezésnek, és nem hatoltak el a tapasztalati erőig, amely az ilyen vonalak megkonstruálását motiválja, még akkor is, ha azok összeegyeztethetetlenek az empirikus bizonyítékokkal. [...] Úgy tűnik, nem *vacui*, hanem *pleni borzalom* munkál, borzongás a szellem gazdagságától, ahogyan az a földön mindenütt hierofániák sokaságában megmutatkozik, monomániás vágy, hogy a szellem műveleteit arra az egyetlen vonalra kényszerítsék, amely egyértelműen a spekuláns jelenét."<sup>12</sup> Voegelin nyelvezetének itt nyilvánvalóvá kell tennie, hogy filozófiai projektje ezen a ponton már minden volt, csak nem "nyilvános filozófia", ahogy Bellah értette. Végző soron Voegelin és Bellah közös vonása nem a tengelykorszak történetírása vagy a demokratikusan elkötelezett tudományosság iránti elkötelezettség, hanem a társadalomtudományi elmélet, amelyet a cselekvés, a rend és a társadalmi változás megértésére irányuló filozófiai törekvésként értelmezünk.

<sup>10</sup> *CW16*, 113; Bellah, *Religion*, 578.

<sup>111</sup> Bellah, *Vallás*, 606.

<sup>112</sup> *CW17*, 47-48.

a múlt gondolkodóival, akik a miénkhez hasonlóan gondolkodtak és írtak. Bellah Mencius szavai "barátok keresésének nevezte a történelemben"

A távoli múlttól szóló tanulmányaikban mindketten megtalálták azokat a barátokat, akikre számítottak. Bellah például Mencius vonatkozó apokaliptikus várakozást azonosítja reményére, hogy "megvalósul Kant álma társadalomról, amely végre megfekezheti társadalmak egymás és a környezet iránti erőszakát".<sup>113</sup> Bellahról alkotott portréja a "nyilvános filozófia" képviselőjeként tünteti fel Menciuszt: "Mencius az elitizmus és a populizmus meglepő keverékét mutatja. Ami az úriember "szívében gyökerezik", a négy fő erény - az emberség (*ten*), az igazságosság (*yi*), a rituálé (*li*) és a jó és rossz ismerete (*zhi*) - legalább a kezdeti [...] mindenki szívében megvannak."<sup>115</sup> Voegelin a maga részéről "úriembernek" tekintette Menciuszt, aki csak vonakodva vállalta a felelősséget, hogy az ő fordulatát filozófiát a közjó felé: "Az ökumené újrendezésének terhe, amely korábban a királyt terhelte, most a bölcset terheli; és ez a teher nem teszi boldoggá Menciuszt."<sup>116</sup> Az eredmény "valami olyasmi lett, mint a történelem filozófiája a hanyatlás értelmében", mint Voegeliné: "Az empirikus megfigyelésektől az esszenciák felé haladunk, az intézményektől az elvek felé, az elvektől a működési módok felé [...], és figy végül egy olyan történelemfilozófiához jutunk, amely a civilizáció menetét szubsztanciájának kimerüléseként ábrázolja, ami elvileg nem is különbözik annyira Giambattista Vico *corsójától*."<sup>117</sup> E szemléletbeli különbségek ellenére Voegelin a mencianus értelemben vett "barát" lett Bellah számára, és az előbbi tanulmányt a két nagy tudós munkásságát megelevenítő szellemben, a "barátok keresése a történelemben" című esszeként mutatjuk be.

<sup>113</sup> Bellah, *Vallás*, ix.

<sup>114</sup> Bellah, *Religion*, 606.

<sup>115</sup> Bellah, *Religion*, 461.

<sup>116</sup> *CW17*, 350.

<sup>117</sup> *CW17*, 364-65.