

Intelektuálové a ideologie

K Mannheimově koncepci sociálně nezakotvené inteligence

RADIM MARADA*

Škola sociálních studií, Masarykova univerzita Brno

Intellectuals and Ideology

Towards Mannheim's Concept of Free-Floating Intellectuals

Abstract: The introductory section of the article presents a sketch of the historical and theoretical context in which Karl Mannheim proposed the notion of a free-floating (or socially unattached) intelligentsia as a competent social subject for realising a synthesis of partial (competing) ideological positions. The article then goes on to deal with the two-fold purpose behind the introduction of this notion to Mannheim's theoretical project of rationalised politics: to ground his project empirically, and to provide it with a more direct practical relevance. The first section describes the problems Mannheim faces when attempting to identify the subject of synthetic knowledge empirically. The second section shows how the first intention is closely connected to Mannheim's (mis-)understanding of the relationship between theoretical activity and practical politics.

Sociologický časopis, 1994, Vol. 30 (No. 4: 433-445)

Freischwebende Intelligenz – sociálně nezakotvená inteligence¹ – jeden z nejpozoruhodnějších, ale i nejspornějších teoretických pojmů sociologického myšlení Karla Mannheima. Mannheim jej převzal od Alfreda Webera a udělil mu stěžejní místo ve vlastní sociologické teorii vědění, především jak ji představil ve své nejproslulejší knize, vydané na konci 20. let, *Ideologie a utopie*. Zavedení onoho pojmu do jeho koncepce je jednak vrcholným výrazem úporné snahy o **empirické založení sociologické teorie vědění**; jednak přímo směřuje k intenci, která určuje postupně stále zřetelnější Mannheimův přístup k povaze a funkci sociologického myšlení vůbec – k intenci **praktického dosahu teoretické aktivity**.

U obou intencí navazuje představa sociálně nezakotvené inteligence na jeden klíčový pojem, kolem něhož byl ve statích z poloviny 20. let² vystavěn Mannheimův původní projekt sociologie vědění: na pojem **syntézy**. Pojem, jenž byl v realitě rané Výmarské republiky, v jejímž kulturním kontextu onen projekt vznikl, přitažlivý pro mnoho intelektuálů, kteří se nehodlali smířit s provizóriem roztržitého duchovního, sociálního, politického i ekonomického prostředí, v němž žili.

Válka a revoluce nejen zesílily tendence rozkladu hodnotového řádu a relativizace hodnot, na nichž stál a fungoval starý svět. Akcelerovaly také rozklad uměle udržované

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. ing. Radim Marada, Škola sociálních studií FF MU, Arne Nováka 1, 660 88 Brno.

¹) Český výraz pro původně německý termín je odvozen spíše z jeho často užívaného anglického ekvivalentu *socially unattached intelligentsia*; jinak se v angličtině lze setkat i s přímým překladem: *free-floating intellectuals*.

²) Jde především o Mannheimovy stati *Historismus* (1924) a *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (1925). [Mannheim 1964: 246-307, 308-387].

sociální hierarchie, přivodily radikální proměnu politického režimu a nakonec i kolaps ekonomiky. Hodnoty, které zpřehledňovaly a usnadňovaly chod starého světa, ztratily s dezintegrací tohoto světa svou institucionální a symbolickou oporu. Běžná zkušenost ztratila na ně definitivně napojení a ony tak pozbyly věrohodnosti a tím i integrující a motivační síly, aniž by ovšem nové podmínky sebou nesly odpovídající náhradu. V zemi rozvrácené válkou a revolucí byla absence jednotné a všeobecně přijatelné orientace zjevná.

Celé to rozrušení ekonomického, politického, sociálního a duchovního řádu bylo v poválečném Německu všeobecně vnímáno jako zásadní deficit, nikoli jako základ budování řádu nového. Listopadová revoluce z roku 1918 zde nevedla k ahistorizujícímu pocitu, že starý svět definitivně skončil a z nových základů se postupně rozvine k plnému životu svět jiný, jehož potence, předpoklady i konkrétní výhonky jsou již v přítomnosti dány. V porevolučním chaosu nebylo možné identifikovat žádnou politickou, duchovní či sociální sílu jako jednoznačně vítěznou. Prohráli všichni. Nebylo nikoho, kdo by poskytl dominantní ideové vzorce pro orientaci v novém světě, kdo by dodal všeobecně přijatelnou ideovou látku, jež by zaplnila ono kulturně hodnotové vakuum. Anebo, vzato z druhého konce, nebylo nepochybného a všeobecně přijatelného kritéria, které by některé ze soupeřících sil přisoudilo privilegované postavení.

Za této situace se pak v nově otevřeném demokratickém prostoru stalo soupeření různorodých sil snadno základním znakem veškeré politiky. Žádná z nich – snad s výjimkou anarchistů – se však již nemohla ve svém apelu opřít o všeobecně sdílenou zkušenost. Čím méně mohla zkušenost poskytovat vodítko v politické orientaci, tím více prostoru se v onom soupeření dostávalo ideologickému přesvědčování a tím nesourodější – spíše než protichůdné – ideologie spolu soupeřily. Smyslově zakoušená skutečnost tu do značné míry pozbyla možnost hrát úlohu věčného korektivu a vztahového bodu politických doktrín či platforem.

Reagoval-li Mannheim právě na tento aspekt reality Výmarské republiky, vnímal přitom tuto realitu jako výraz historické tendence, která nebyla vlastní pouze mladému německému státu. Právě v něm však našla svůj koncentrovaný výraz a radikální podoby. Peter Sloterdijk je snad nejznámějším v dlouhé řadě těch, kteří se obražejí k Výmarské republice jako k „historickému fenoménu, na němž lze nejlépe pozorovat, čím musí být zaplácena modernizace společnosti“.[Sloterdijk 1987: 385]³

Karl Mannheim se řadil k těm, kteří usilovali nepodlehnout negativistickým konsekvencím v reflexi této situace, aniž by přitom ovšem otevřeně podporoval některý z oněch parciálních duchovně politických elementů výmarského provizoria. Byl blízko myslitelům, kteří vztahovali své naděje k rekonstrukci toho, čeho se tak zoufale nedostávalo: nějakého druhu pozitivních univerzálií. Proces „převratu hodnot“ podněcoval některé z nich k novému hledání „věčného v člověku“ – abychom užili dvou symptomatických názvů dobových prací Maxe Schelera, myslitele, s jehož jménem je rovněž spojen zrod sociologie vědění. [Scheller 1919, 1921]

Mannheim však na rozdíl od Schelera nehledal univerzálie mimo historický či sociální svět. Látku pro jeho univerzálie měla poskytnout historická realita samotná. Chtěl překonat roztržičnost a chaos v duchovní oblasti, parciálnost obrazů světa, cestou

³) Ve stejném duchu označuje např. Remmling realitu Výmarské republiky za „skutečnou laboratoř sociokulturního experimentování“. [Remmling 1973: 7]

jejich syntetizujícího proniknutí. V *Ideologii a utopii* – kde v Mannheimově koncepci nachází stěžejní uplatnění právě pojem sociálně nezakotvené inteligence – šlo už především o program překonání oné roztržičnosti ve sféře politického myšlení. Šlo o nalezení pozitivního východiska ze stavu, kdy se zdá, že možnosti omylu při volbě ideologie či politické pozice lze čelit pouze uznáním arbitrárnosti této volby.

Mannheimovo úsilí o teoretické založení syntetického vědění bylo podníceno na jedné straně oním hodnotovým vakuem a implicitní snahou o jeho zaplnění. Na druhé straně mělo toto zaplnění vést k překonání zmíněné duchovně politické roztržičnosti a nesourodosti. Mannheimova syntéza tak neměla být jen plochou syntetizací věcných obsahů jednotlivých ideologií, jak se má často za to. Měla být především rekonstrukcí způsobu, jakým se zkušenost napojuje na politické myšlení tím, že nalezne vztah k celku, na němž je její nositel existenčně závislý.

Mannheim hledá takovou cestu k syntéze, jež by se vyhnula radikálnímu odstupu od sociálně historické zkušenosti, jakkoli omezená a nesourodá by se tato mohla na první pohled zdát. Právě ona má být konzultována při hledání obecných potřeb a zájmů, nikoli teoretické konstrukce filozofů (ještě méně ovšem veřejné mínění, které, podle Hegela, je vystaveno jakémukoli vrtochu a psychickému sklonu, jakékoli náhodě). Prvním stupněm Mannheimovy teoretické obrany proti nebezpečí omylu či arbitrárnosti volby je uznání principu vázanosti (politického) myšlení na sociálně historickou pozici jeho nositele. Ona sama v podstatném ohledu určuje, jak člověk vnímá a vykládá svět a své vlastní místo v něm. Na základě čehož potom podle Mannheimu artikuluje své politické postoje.

Mannheim přitom přijal jako výchozí marxistický postřeh, že politicky relevantní zkušenost je parcelizovaná, v moderní společnosti především podle tříd. On sám se však nepřiklonil k žádné z nich. Jeho teoretické ambice ovšem nemohlo uspokojit ani smířlivé konstatování, že „každý má svou pravdu“, které je ostatně jen negativem rezignujícího dojmu, že „stejně všichni lžou“. Idea syntézy vyjadřovala možnost nalezení jednotícího jádra, z něhož by bylo lze vytěžit jednotnou platformu syntetizující parciální obrazy světa, samy o sobě omezené společenským zařazením jejich nositelů. V duchu metateoretických předpokladů vlastní koncepce – vycházející ze zmíněného principu sociálně historické vázanosti každého politicky relevantního myšlení – usiloval sklenout je jakoby „zevnitř“, proniknout jejich společenskou podmíněností a nalézt zde společné prameny, které do jisté míry určují každý z nich. Nevztahoval nárok na syntetizující vědění k žádnému druhu mimohistorické nebo ahistorické autority, jako k Bohu, čistému rozumu osvícenců nebo k nějaké představě univerzální a konstantní lidské přirozenosti. Jeho cílem bylo rekonstruovat celek rozložené historické zkušenosti. Určil pro sociologii vědění cestu historické fenomenologie, aniž by po ní ovšem sám daleko pokročil.

Dospět k syntéze tu tedy znamená nalézt dominantní vzorec, podle jehož souřadnic myslí celá epocha, myšlenkový styl, který je v dané epoše společný všem. V tom je pozitivnost Mannheimova teoretického programu. Nemělo-li však zůstat jen u hypotetické představy, u nějakého v zásadě nedosažitelného ideálního horizontu, byl Mannheim postaven před problém nalézt takový společenský subjekt, jehož sociálně politická pozice by sama produkovala „objektivní zájem“ na dosažení syntetického vědění. Neboť ani to se nemůže vyvázat z oné podmíněnosti. Dospět k syntéze rozpadlých obrazů světa je úkol pro člověka jako reálný sociálně historický subjekt. Proto byl Mannheim nucen hledat konkrétního sociálního nositele pro ten druh vědění, jenž měl vykazovat syntetizující schopnost. Našel ho v představě sociálně nezakotvené inteligence. Byla to ona, která měla zaujímat zvláštní sociální pozici, umožňující

překonat cestou syntézy omezenost a jednostrannost všeho ostatního politického myšlení. Z její sociální pozice a zkušenosti měla syntéza odvodit svůj nárok na všeobecnou, i když stále historicky omezenou platnost.

Nezakotvenost jako manifestace. Potíž s empirizací

Poprvé užil Mannheim termínu sociálně nezakotvená inteligence ve své habilitační práci o konzervativním myšlení z roku 1927. Charakterizuje zde tímto pojmem představitele německého romanticko-konzervativního myšlení počátku 19. století a poznamenává současně, že „nikde není zřejmější, do jaké míry představuje inteligence zcela zvláštní sociologický fenomén.“⁴ Co je především výjimečné na tomto fenoménu, je právě ona sociální nezakotvenost. Mannheim ji zde identifikuje jako „důkladné sociologické, jakož i metafyzické odcizení a izolaci.“ [Mannheim 1964] Právě to mají být charakteristiky, které předurčují tento druh inteligence ke zvláštnímu postavení a tím i roli, kterou má v ohledu politického myšlení ve společnosti sehrát.

V pojmu sociálně nezakotvená inteligence reflektuje Mannheim do značné míry i své vlastní tehdejší postavení – postavení intelektuála, který má být potenciálním nositelem syntetického vědění. Mannheim přišel do německého Heidelbergu spolu s Gyorgy Lukácsem v roce 1919, jako maďarský emigrant po porážce Kunovy revoluce. Nepřišel sice do prostředí zcela neznámého – narodil se v Budapešti, ale v maďarsko-německé rodině, a navíc před světovou válkou studoval rok v Berlíně u Georga Simmela – nicméně jako přistěhovalec a Žid byl daleko odkrytěji než někteří jeho podobně smýšlející němečtí kolegové vystaven intoleranci militantní a nacionalistické atmosféry, jež nejen, že se nevyhnula ani univerzitám, nýbrž v nich často nacházela úrodné prostředí. Jakkoli strmá se na první pohled může zdát Mannheimova univerzitní kariéra v Heidelbergu a později ve Frankfurtu nad Mohanem, jeho profesionální pozice byla po celou dobu spíše vratká a závislá především na neformální podpoře jeho německých přátel a kolegů, zvláště Alfreda Webera. Nacházel se v postavení, které se skutečně zdálo předurčovat ho k intenzivnímu zážitku oné izolace a odcizení.

Mannheim se tak do jisté míry přiřadil k osobnostnímu typu, který v jeho době dominoval významnému proudu evropské, především pak německy psané literatury. Byl to – abychom užili jednoho výrazného, dostatečně známého a zároveň ilustrativního příkladu – typ „stepního vlka“. Hesseho literární hrdina také citelně prožíval stav důsledného odcizení a izolace. Nejen frekventovaný výskyt tohoto typu v literatuře naznačuje, že nešlo o zkušenost výjimečnou. Sám Hesseho vypravěč připouští, že stepní vlk je produktem své doby. Rozkrývá přece ve svém stavu „nikoli vrtoch nějakého jednotlivce, nýbrž nemoc samotné doby, neurózu generace, k níž přísluší“. Je to doba, vykládá Hesse ústy svého hrdiny, ve které celá jedna generace „pobude veškeré samozřejmosti, veškerého mravu, všeho bezpečí a nevinnosti. (...) co musel zakusit osamocen a nepochopen on (Nietzsche) sám, to dnes zakoušejí tisíce“. [Hesse 1990: 22n]

A přece bylo Mannheimovo odcizení a osamění jiného druhu než to, které zažíval stepní vlk Harry Haller. Nikoli však jednoduše v tom, že by bylo odvoditelné z Mannheimovy osobní pozice cizince, kterého jeho okolí vyčleňuje pro jeho jinost. Mannheimův intelektuál si podržuje odstup od parcelizované zkušenosti striktně sociálně determinovaných tříd či vrstev, nicméně zároveň i možnost kontaktu se základní, hlubší

⁴) Karl Mannheim: *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*. [Mannheim 1964: 455].

vrstvou skutečnosti. Navíc chápe podmíněnost a tím původ oněch parciálních obrazů světa, nepokládá je tedy za čisté iracionality. Sám je nechce přijmout právě proto, že je mu zřejmá omezenost zkušenosti, ze které tyto obrazy vyvěrají, se kterou korespondují. Kontakt se základním podložím historické skutečnosti má být podržen proto, aby bylo možno reflektovat tu rovinu společné zkušenosti, která se může stát motivačním impulsem pro společné jednání v zájmu celku.

Stepnímu vlkovi je však odcizena jakoby veškerá skutečnost – ona opustila Harryho Hallera, v tom spočívá jeho osamění. Nenachází v ní – stejně jako jiná signifikantní literární postava té doby, Huguenau z třetí knihy Brochových *Náměsíčníků* – ani potenciální zárodky skutečného života. Dějiny se pro něj vyprázdnily, syntéza nemá odkud čerpat svou látku. Proto se nakonec utíká do sféry estetiky. Praktickému životu nemá co by řekl, nanejvýš jej může ironicky komentovat. Ztratil důvěru v dějiny a s tím i ve vlastní schopnost nalézt spolehlivý základ závaznosti obecných norem či hodnot.

Proč tedy právě Mannheimův sociálně nezakotvený intelektuál tíhne k syntetizování partikulárních obrazů světa na základě obecných hodnot rekonstruovaných z dějinné reality samotné, zatímco třeba Huguenau zůstává důsledně ‚wertfrei‘ a takto, podle Brocha, typickým dítětem své doby? Kdo je vlastně ten pravý intelektuál? Ten, kdo je schopen či nucen podržet si odstup od mytické skutečnosti s jejími kýči a ideologiemi? Nebo až ten, kdo má být podle Mannheima s to zužitkovat tento odstup k nalezení pozitivní syntézy rozložených hodnot?

To jsou na první pohled umělé otázky. Naznačují však zásadní potíže: Mannheimova sociální charakteristika intelektuální vrstvy zůstává stát před problémem, kde se bere samotná *vůle* k syntéze, z jakého sociálně produkovaného *zájmu* vlastně vyrůstá, nemá-li zůstat pouze intelektuální *schopností*. Vůle k syntetizujícímu myšlení je pouze volně spojena se sociální nezakotveností jejích nositelů, přičemž zůstává nejasné jaký druh pozitivně zužitkovatelné zkušenosti, tj. kromě izolace a odcizení, toto postavení skýtá. V původním marxistickém modelu je naproti tomu obecný vzorec jasný: třídy, podle toho jak zakoušejí své postavení v systému materiální produkce, tíhnou buď k jeho zachování, nebo zrušení a nahrazení jiným.

I když jednoduše uznáme, že sociální nezakotvenost (jako osamělost a odcizení) intelektuálů je pro syntetické myšlení podmínkou nutnou, nikoli však dostačující, vidíme, že se tady okřývají potíže s empirizací, které Mannheim v *Ideologii a utopii* ignoruje. Mlčky zde předpokládá zdánlivě samozřejmou *sociální* identifikovatelnost fenoménu, o který jde, a soustřeďuje se na jeho formální pojmové zařazení do svého teoretického projektu. Empirický kořen Marxova konceptu spočívá v důkladném rozboru výrobních vztahů, jenž má ukázat způsob, jakým je dělník vykořisťován a odkud pramení jeho nespokojenost a objektivní vůle po změně v jistém směru. I když uznáme Marxův koncept jako účelový, nic to neubírá na jeho alespoň formálně empirickém zakotvení. Mannheimova sociálně nezakotvená inteligence je však zkrátka nějaká „relativně mimotřídní vrstva“, která představuje určitý „relativně nezakotvený střed“ [Mannheim 1965: 135, 140; 1991: 196, 202] – první označení má implikovat zvláštní charakter jejího sociálního postavení, druhé pak již i naznačovat schopnost překonání jednostrannosti partikulárních zájmů, vyplývajících ze striktní sociální determinace ostatních subjektů. Adjektivum relativní – jež tu má především udržet i v případě sociálně nezakotvené inteligence obecný princip vázanosti vědomí na určitý modus sociálního bytí, při postulování nároku na exkluzivitu jejího kognitivního statusu – jen nepřímo, nicméně jednoznačně ony implicitní potíže s empirizací potvrzuje.

K problému empirické identifikace sociálně nezakotvené inteligence lze přistoupit ze dvou stran: buď cestou určení těch zvláštních podmínek jejího sociálního původu, jež zakládají onu nezakotvenost; nebo z opačné strany, od samotných mentálních produktů, které jsou výrazem určitého způsobu myšlení a ten zas určité existenciální charakteristiky a zájmů svých nositelů. Nedostatkem Mannheimovy teoretické koncepce bylo, že podle své (tj. marxovské) logiky nemohla překročit ke druhé alternativě a zároveň nebyla s to uspokojivě vyhovět alternativě první. Pokud by totiž chtěla postupovat druhou cestou, sama by musela mít apriorní klíč k rozeznání syntetické myšlenkové pozice. V takovém případě by však vážala možnost syntetizujícího myšlení jen na určitou *metodologii* teoretického proniknutí skutečnosti, nikoli na *sociální pozici* jeho nositele. Opustila by tak své vlastní paradigma.

První cestu tedy v Mannheimově modelu obejít nelze. Jinak zůstává ona nezakotvenost pouhým předpokladem, který z ničeho neplyne a v ničem se neprojevuje – zůstává v zásobě jako neviditelná a tedy empiricky nepostižitelná potence, jako formální podmínka možného vědění. Možnost artikulace tohoto vědění však troskotá právě do té míry, do které je sociální určení jeho nositele *pouze* ideální představou. Jinými slovy: jen reálná existence subjektu syntetizujícího myšlení překonává v tomto modelu ryze utopickou rovinu. A na ní Mannheim zůstat nechce. Sociální nezakotvenost má tedy být nejen formální podmínkou možnosti syntetizujícího myšlení – činí si současně nárok na empirickou identifikovatelnost těch, které charakterizuje. Jinak řečeno: Mannheimův koncept předpokládá *možnost* syntetizujícího proniknutí reality a odůvodňuje tento předpoklad *reálnou* existencí jejího sociálního nositele, neboť bez něj by nebyla možná. Také u Marxe musí (alespoň logicky) nejdříve vzniknout proletariát ‚o sobě‘, aby se mohl uvědomit ‚pro sebe‘. Empiričnost zde spočívá v nároku na ‚objektivní‘ existenci sociálního subjektu myšlení, nejen jeho ideálního předpokladu za tím účelem, aby určitý myšlenkový produkt našel zpětně svůj původ a své oprávnění. Určitý styl myšlení zde zvýrazňuje a zreflexivňuje subjekt, jehož zájmy vyjadřuje, nemá však být jeho původcem.

Problémem je – chceme-li se vyhnout psychologizujícímu východisku – najít právě tu zvláštní vrstvu či výsek sociální reality, v němž se člověk stává odcizeným a izolovaným, nebo alespoň určit sociální faktory, které k takovému stavu vedou. Můžeme si zde vypomoci otázkou: mimo kterou vrstvu sociální skutečnosti a zkušenosti se má vlastně intelektuál pohybovat a na které již má participovat? Dojdeme pravděpodobně k představě, že intelektuál stojí mimo systém materiální produkce, jehož funkcí u Marxe politika je. I kdybychom přijali toto stanovisko, které Mannheim sám nikde neformuluje, zůstává patrné, že toto negativní vymezení k identifikaci sociálně nezakotvené inteligence nestačí. Vyloučíme-li děti, vejdou se sem ještě byrokraté nejružnějšího druhu, důchodci, invalidé, nezaměstnaní, lidé svobodných povolání atd. Můžeme předpokládat, že jsme snad obecně postihli sociálně nezakotvené, neříkáme však ještě nic o intelektuálech.

Na jednom místě Mannheim mluví o vzdělání jako sjednocujícím atributu inteligence. [Mannheim 1965: 136n, 1991: 197n] Je zřejmé, že samotné vzdělání – Mannheim je blíže nespecifikuje – stěží někoho automaticky uvádí do pozice sociální izolace či odcizení. Zbývá možnost vyložit faktor vzdělání (coby poznávací znak inteligence) jako podmínku schopnosti dospět k syntetickému, celkovému či totálnímu pohledu. Nebyla by to tedy potom už jen inteligence, která by se mohla ocitnout v onom stavu sociální nezakotvenosti, ale byla by to naopak právě jen ona, která by ze všech

sociálně nezakotvených byla s to zužitkovat toto postavení k dosažení syntézy. Otázka však zůstává: kde se bere její zájem a vůle k syntéze? Je snad důsledkem určitého intelektuálního výkonu, který prohlédne chaosem protichůdných zájmů ke společné vrstvě zkušenosti coby motivačního potenciálu určitého společenství? Pokud by tomu tak bylo, pak by zájem na syntéze byl již sám *produktem* intelektuálního (tj. syntetického) uchopení skutečnosti, nikoli jeho volným *impulsem*.

Pokud jde o empirické určení, Mannheim se spokojuje s tvrzením, že tenká vrstva lidí (v řadách inteligence), „kterým (...) stále záleží ještě na něčem jiném než na tom, aby se etablovali na nejbližším stupínku sociální skutečnosti, (...) existovala dosud vždycky.“ [Mannheim 1991: 289] Jeho oblíbeným příkladem je Hegel. Přijmeme-li toto tvrzení, můžeme hned opáčit, že stejně tak řada vzdělaných Hegelových i Mannheimových současníků zastávala myšlenkové pozice, které by on sám těžko označil za syntetické. V čem skýtala Hegelova životní (sociální) pozice a zkušenost větší schopnost odstupu a reflexe než pozice Waltera Benjamina či Bertolda Brechta, Gottfrieda Benny nebo Ernsta Jüngera? Nebo jak se stalo, že právě Hegel zužitkoval tuto schopnost syntetizujícím způsobem? To se nezdá být sociologicky vysvětlitelné. Zdá se, že nezbyvá než odkázat k náhodě a osobním dispozicím jiného než sociálního původu.

Takové úvahy jsou ovšem zavádějící. Zde nelze vycházet z individuální zkušenosti a odpovídajících intelektuálních stavů a schopností. Sociální nezakotvenost má být zkušeností kolektivní, sdílenou. Právě proto nám u Mannheimu chybí její přesnější obecné pozitivní určení. V jeho koncepci nenajdeme žádnou definici dostatečně strukturované sociální báze, která by striktně vymezovala právě ten výsek reality, jenž by podmiňoval ono odcizení a izolaci, charakterizující nezakotvenost. Logika Mannheimovy koncepce, postavená výslovně na marxovském modelu podmíněnosti vědomí sociálním bytím, přitom velí identifikovat tuto bázi podle reálných⁵ sociálních kvalit. Ona však je u Mannheimu nakonec odvoditelná pouze z určitého druhu mentálních manifestací.

Přijmeme-li už vůbec možnost nějakého syntetizujícího myšlení, můžeme nakonec i připustit, má-li být jeho nositel nazván sociálně nezakotvenou inteligencí. Jediným obecným identifikačním znakem pro tuto společenskou vrstvu však zůstává zase právě jen schopnost syntetizujícího myšlení. Základní premisa Mannheimovy koncepce jej nutí vést případnou argumentaci v tautologiích: k syntéze partikulárních obrazů světa může dospět pouze sociálně nezakotvená inteligence – a jediným identifikačním znakem takové inteligence zůstává právě pouze schopnost dospívat k syntézám. Ty jsou však empiricky uchopitelné pouze ve svých konkrétních artikulovaných projevech – v textu, v mluveném slově, v symbolech. Mohli bychom tedy pouze dodatečně ukázat (pokud bychom byli nadáni schopností rozeznat syntetické myšlení): to jsou ti, kteří byli schopni dosáhnout syntézy a projevíli se tedy jako sociálně nezakotvení. Nejsme však s to definovat případného nositele syntézy předem, tj. před tím než k ní dospěje, podle obecných vnějších rysů, až na subjektivní dispozice jako nezakotvenost, odcizení, reflexivnost ap. Kdo realizuje v nějaké syntéze své potenciální postavení outsidera se může ukázat až a jedině v artikulovaném myšlenkovém projevu samotném.

I pojem sociálně nezakotvené inteligence je tak přístupný pouze funkcionální, nikoli však substanciální definici. Definičně je vymezena její role ve společnosti a sociálně nezakotveným intelektuálem je ten, kdo ji naplňuje. Záleží tedy především právě

⁵) Zde ve smyslu Schelerova rozdělení sociálních faktorů na *reálné* (dělba práce, způsob výroby, sociální struktura, moc, stát ap.) a *kulturní* (náboženství, jazyk, umění atd.).

na tomto vymezení. Spojitost Mannheimovy snahy o empirické založení sociologické koncepce (syntetického) vědění s nárokem na jeho praktický dosah se tak stává zřejmou.

V jistém smyslu zde Mannheim následuje Lukáče. I Lukács již představuje kolektivní subjekt, ke kterému vztahuje své prakticko - teoretické naděje (tj. proletariát), především coby potenciálního nositele revolučního vědomí, daleko méně již coby reálného nositele určité kolektivní zkušenosti. Ta je už velmi, velmi zastřená. Jinak řečeno, existenci tohoto subjektu přikazuje logika teoretické koncepce silněji, než ji vykazuje empirická skutečnost. Stejně je tomu s Mannheimovou představou sociálně nezakotvené inteligence. Ta mu slouží jako abstraktní a dostatečně amorfni kategorie – ovšem se zdánlivým puncem empiričnosti – které může připsat právě takové formální atributy, jež se hodí do logiky jeho teoretického konstruktů. U Mannheima, stejně jako u Lukáče, potíže s empirizací jen zvýrazňují potíže, do kterých je zavedla oddanost tradici subjekt-objektové filozofie.

Kolonizační efekt a subjektová schizofrenie. Potíž s prakticitou

Určitý myšlenkový projev totiž může vyjadřovat, reflektovat nebo oslovovat nějaké a něčí zájmy, neputuje však se svým původcem (zde subjektem artikulovaného myšlení) celým jeho životem – a to nejen ve směru diachronním, nýbrž ani ve směru synchronním. Neboť politické myšlení, zvláště činí-li si nárok na praktický dosah, je vždy nakonec posuzováno podle pravidel politické racionality – a její omezený dosah uzná každý, kdo nechce vykládat veškeré vědění v paradigmatu moci a konfliktu.

Prvek Mannheimovy sebereflexe v pojmu sociálně nezakotvené inteligence, zmíněný výše, je zřejmý už jen z intence chápat právě vlastní sociologickou koncepci jako teoretický a obecně metodologický základ, na němž se má samotné syntetizující myšlení artikulovat. Je to právě sociologie vědění (jako realizace Mannheimova teoretického projektu), na jejíž půdě má být sociálně nezakotvená inteligence povolána syntetizovat rozpadlé obrazy světa a teoreticky rekonstruovat hodnoty, které jsou vlastní dané době jako celku. Tato možnost pak podmiňuje Mannheimovu kladnou odpověď na otázku, formulovanou přímo v příznačném názvu nejdiskutovanější kapitoly *Ideologie a utopie: Je možná politika jako věda?* Završení teoretického programu sociologie politického myšlení implikuje pro Mannheima možnost vědecké politiky samotné. Tedy politiky, která by prakticky zužitkovala syntetizující potenciál daného teoretického myšlení. Syntéza zde znamená překonání omezenosti partikulárních hledisek cestou adekvátního teoretického uchopení celkové reality a tím i vytvoření předpokladů pro politické rozhodování, jež není determinováno onou omezující partikularitou.

Otázka možnosti politiky jako vědy sice negativně, ale přímo odkazuje k teoretickému dědictví Maxe Webera, sociologa, na jehož tradici Mannheim po svém příchodu do Heidelbergu (jistě i pod vlivem Lukáče – Weberova žáka) navázal. Také Weber, stejně jako Mannheim, chápal samotnou sociologii jako průvodní i konstitutivní prvek procesu univerzální racionalizace světa. Weber však podrobil představu praktického dosahu teoretické aktivity limitům, jež Mannheim naopak usiloval překročit. Zatímco pro Webera sociologie reprezentovala a odrážela onen proces i ve vlastní hodnotově indiferentní povaze, u Mannheima měla být diagnostickým a terapeutickým nástrojem, s jehož pomocí by bylo možné najít východisko ze stavu partikulárních legitimizací a omezených ideologií. Weberovo pojetí sociologie zůstávalo formálně na intelektuální pozici Brochova Huguenaua – na pozici orientovaného, nicméně hodnotově neutrálního odstupu. Byl to, jak již naznačeno výše, jiný způsob teoretického vyrovnání

se světem partikulárních světových názorů než skrze jejich syntézu ve smyslu Mannheimově.

U Webera je zdůrazněna zdrženlivost teoretického postoje a respekt k nesouměřitelnosti soupeřících politických alternativ. Teoretickému soudu je tato oblast zapovězena, má-li se jakkoli posuzovat míra jejich přijatelnosti. Ani teoretická reflexe tedy nemůže posoudit, která alternativa vyhovuje zájmům či potřebám celku více a která méně. Neboť i chápání celku podléhá různým perspektivám a je koneckonců záležitostí mimoteoretického rozhodnutí. Je známo již od Marxe, že inherentní vlastností ideologií je vydávat partikulární zájem za zájem obecný, jenž má především v demokratické kultuře Západu samosebou hodnotově vyšší status. Weber tedy raději stále chápe politickou sféru jako nejzazší instanci souboje bohů,⁶ která jako taková nemůže znát žádného vyššího arbitra, třebaže by vystupoval v podobě teoreticky podepřeného syntetického soudu.

Možnost přiměřeného (chceme-li se vyhnout přímo označení „pravdivého“) uchopení celku vyhrazuje oproti Weberovi Mannheim sociologickou reflexí podložené syntéze, která se tak má odlišit od omezenosti ideologií. Sociologie vědění byla podle něj povolána nejen odhalit sociálně historický původ partikulárních ideologií, ale měla být i s to dobrat se reflexe zájmů či potřeb doby jako celku a v teoretické syntéze dospět k jejich politicky relevantní artikulaci. Ta potom vystupuje jako „vědění o celku“, čímž „politická sociologie jako vědění o realitě celkového politického pole vstupuje do stadia svého uskutečnění“. [Mannheim 1965: 130, 1991: 190] Sociologie politického vědění tak překračuje hranici čistě teoretické reflexe a sama se přibližuje politickému vědění. V tom spočívá základní rozdíl oproti Weberovi. U něj i sociologie politického vědění zůstává stále vědění teoretickým – rozdíl daleko podstatnější, než se má obvykle za to.

Na rozdíl od Webera váže Mannheim kognitivní zájmy přímo na zájmy praktické (zde politické). Světonázorové hodnoty, jež u Webera mohou hrát nějakou roli nejvýše ve stadiu výběru předmětu následné teoretické analýzy, mají u Mannheimova pronikat samotnými jejími kognitivními obsahy. Nestačí ovšem spokojit se zde pouze s konstatováním, které je přímo dedukovatelné z explicitních formulací obou koncepcí: že totiž ta Weberova vidí úlohu teoretického diskursu nanejvýš v potenciální racionalizaci prostředků, jak dosáhnout libovolného cíle, zatímco Mannheimova především v racionalizaci způsobů nalézání těch pravých cílů. Obecně jde o starý problém vztahu teorie a praxe. Bude však užitečné a nutné podívat se na významné implikace rozdílů uvedených koncepcí s vykročením za rámec jejich bezprostředně formulovaných stanovisek.

Již jsem uvedl, že to byl Max Weber, kdo akcentoval podstatné oddělení sfér teoretického vědění a praktického (politického) jednání. Oddělení, které se Mannheimův koncept naopak snaží překlenout. Rozdíl v akcentu či v záměru se stává zásadním, převedeme-li oddělení obou sfér do oddělení subjektu teoretického myšlení a subjektu politického jednání. Weber k takovému oddělení směřuje. V tomto smyslu je vždy rozdíl mezi teoretikem, který má třeba i koncipovat syntézy, a politikem, jenž musí činit

⁶) Viz [Weber 1983]. Max Weber zde užívá obrazu polyteismu, když mluví o „nemožnosti vědecky zastávat praktické postoje“ (s. 244). Mluví o „boji bohů jednotlivých řádů a hodnot“ a zdůrazňuje, že „nad těmito bohy a v jejich boji vládne osud, ale rozhodně ne věda“. (s. 245) Pro člověka je politická volba problémem života, nikoli teoretickým úkolem. A „život (...) zná jen věčný vzájemný boj oněch bohů (...): zná jen neslučitelnost a tedy neřešitelnost boje možných zásadních stanovisek k životu, a tedy nevyhnutelnost rozhodnout se mezi nimi“. (s. 249).

praktická rozhodnutí, třebaže by reálně šlo o jednoho a téhož empiricky identifikovatelného aktéra. Neboť ten se stává subjektem praktického politického nebo naopak teoretického jednání, až je-li jeho aktivita pro tu nebo onu oblast **relevantní**. Je to právě mnohost struktur relevance⁷ v moderním sekularizovaném světě, rozčleněného i podle Webera do více autonomních hodnotových sfér, co umožňuje a zakládá takovou subjektivou schizofrenii, ale také nepřehlednost, jež nabádá k obezřetnosti při zaujímání postojů. Zde je i jeden z kořenů krize subjektu vůbec, reflektované v moderní teoretické literatuře: plyne ze střetu rozčleněnosti a inkompatibility struktur relevance pro jednání a myšlení na straně jedné a nároku na udržení jednoty subjektu jednání a myšlení na straně druhé.

Tím se také osvětluje ona avizovaná spojitost mezi snahou o empirické založení Mannheimovy sociologické koncepce politického vědění pomocí pojmu sociálně nezakotvené inteligence a jejím nárokem na praktický dosah. Je to právě jednota empiricky identifikovatelného subjektu, co mělo umožňovat převedení schopnosti syntetizujícího myšlení do reálné politické praxe. Úkol překonat cestou syntézy jednostrannosti partikulárních politických postojů chápal Mannheim jako úkol teoretický a praktický v důsledné dvojedinosti. Je to úkol pro sociálně nezakotvenou inteligenci. Úkol, který se tak stává posláním.

Potíž je právě v proměnlivosti subjektu podle přechodu z jedné relevantní hodnotové sféry do druhé. Ty nejsou autonomní pouze ve smyslu vzájemné dezintegrace, nýbrž i vůči motivům a záměrům, které vedou samo jednání aktéra. Každá z nich utváří určité silové pole, jež přisuzuje jednání jednak míru vlastní relevance, jednak i konstitutivní význam pro sebe samu. Platí to i pro sféru, v níž vládne diktát politické racionality. Proto také – jak píše Max Weber ve stati, již především patří Mannheimův odkaz v otázce o možnosti politiky jako vědy – „konečný výsledek politického jednání a jeho původní smysl se často, ba téměř zpravidla nacházejí v úplně neadekvátním a mnohdy až paradoxním vztahu“. [Weber 1990: 62]

Weber zde naráží na kolonizační efekt, jenž plyne z výše charakterizované autonomie sféry politiky. V našem případě jej tato sféra uplatňuje vůči teoretickému myšlení, jež v sobě nese intenci vlastního praktického dosahu. Neboť chce-li si, jak požaduje Mannheim, teoretický diskurs činit nárok na aktivní proniknutí do sféry praktické politiky, musí počítat nikoli s tím, že ovlivní její imperativy, nýbrž že do ní vstoupí spíše jako sluha, jehož si právě ony imperativy podrobí, pokud nebo dokud jej z této sféry nevyloučí jako irrelevantní. Základním imperativem ryze politického jednání, jenž je prvním principem jeho etiky a strategie, je totiž podle Webera získání či udržení moci nebo podílu na ní.

Mannheim, ve snaze překonat paradigma moci pozitivním programem praktického politického vědění, nebere tento fenomén v úvahu vůbec a ignoruje tak i problém onoho kolonizačního efektu. Ignoruje jej podle logiky svého uvažování, která hledá sociální podmíněnost vědění pouze v jeho původu – není však s to uvažovat o ní z hlediska jeho užití. Pro Mannheimu má být politika přeměněna pomocí syntetického postoje ze sféry artikulace a řešení konfliktů ve sféru prosazování potřeb doby, na kterých se shodnou všichni. Neuvažuje, že politika začíná právě tam – bez ohledu na jakoukoliv vůli k syntéze – kde byla možnost dorozumění a shody na společné potřebě vyčerpána. Dále už

⁷) Užíváme zde termínu Alfreda Schutze, a to v jeho původním významu.

následuje maximálně sféra kompromisu, jehož základním pocitem je: „lépe by to bylo jinak“ (Erich Unger). Mannheimova pozice je příbuzná těm, které Weberově pozici vytýkali volání po konfliktu v zájmu zachování pojmu politiky. Je tomu ale spíše tak, že – jako u Carla Schmitta – jde o uznání všudypřítomné možnosti konfliktu. Politika je pak institucionalizovaným způsobem jeho artikulace a řešení.

S ideou syntézy doby teoretické artikulace potřeb doby jako orientační vodítko politického jednání se Mannheim blíží právě k těm „univerzálně etickým racionalistům“, ⁸ kteří nakonec nesnesou etickou iracionalitu politického života a vykládají rezignaci na snahu o její racionalizaci cestou teoretické rekonstrukce jako kolaps intelektuálního potenciálu vůbec. V tomto duchu píše Mannheim v dopise Eduardu Heimannovi po nástupu nacionálního socialismu v Německu o „skličujícím hříchu německých intelektuálů“, kteří podle něj ponechali sféru praktické politiky napospas bezmezné iracionalitě, jež nakonec nalezla svůj výraz ve fašismu. [Kettler, Meja and Stehr 1990: 27] Je-li však synteticky užitkovatelná zkušenost Mannheimova intelektuála natolik amorfnní, jak bylo ukázáno výše, jak lze potom zaručit, že nevyústí například právě v nacionalismus?

Celá potíž může být formulována obecněji a neutrálněji: jak lze při neurčitosti sociálního charakteru a zkušenosti intelektuálů zaručit, že reflexivních syntetických pohledů nemůže být dosaženo více než pouze jeden? Viděli jsme přece pouze, že politika *není* jednoduše funkcí ekonomiky. Jaké vrstvy zkušenosti ale *má* být funkcí? Kdo to rozhodne? Má snad politika reflektovat veškerou životní zkušenost? V Mannheimově modelu se tak otevírá politizaci jakákoli vrstva lidské zkušenosti. Lze si jistě představit, že k tomu, co bude politicky relevantní, je možné dojít nějakým intelektuálním či teoretickým výkonem. Ideologizující (v Mannheimově smyslu) potenciál takové cesty je však zřejmý nejen z případu Ernsta Jüngera, ale také již zmiňovaného Marxe.

V univerzálně etickém náprahu Mannheim nepostřehl legitimitu nepracticistní reakce intelektuálů na situaci, v níž při absenci vnitřních demokratických regulativů usiluje sféra politické racionality rozšířit své dominium do všech stran a postupně otevřeně anektuje veškeré dostupné aspekty ekonomiky, morálky, náboženství, umění i teoretického diskursu. Situaci, v níž paradoxně ideologie, jež se původně prezentovala především ve svém partikulárním pojmu, jako by skutečně vystihla ducha a potřeby doby a koncentrovala v sobě hodnoty, jež měly pro rozhodující část národa nepochybnou přitažlivost. Z druhé strany usilovala zaujmout postavení, jež podle Mannheima mělo příslušet syntetizující racionalitě teoretického myšlení. Tady se znovu vrací naše předchozí otázka: kdo je tedy oním sociálně nezakotveným intelektuálem? Gottfried Benn, jenž nezůstal na pozici hodnotově indiferentního odstupu a podlehl (i když jen na čas, na ten rozhodující) přitažlivosti národního socialismu? Naplnil snad on spolu s Jüngerem a dalšími poslání Mannheimova intelektuála jako nositele syntetického světového názoru, artikulujícího potřeby doby? Na paradoxní dialektiku racionálně praticistního uvažování ignorující onen nekompromisně kolonizující efekt sféry politiky, jež se řídí imperativem moci, poukázali ve filozoficky důrazném obraze osvícenství zvracejícího se ve svém oportunním charakteru právě ve fašismus Adorno s Horkheimerem. [Adorno und Horkheimer 1947]

Teoretický diskurs, jenž obsahuje intenci překročit hranice, ve kterých vznikl, a zasahovat do sféry praktické politiky, se jen stěží může vyhnout nebo soupeřit s rozpína-

⁸) Také termín Maxe Webera.

vosti a agresivitou její zvláštní racionality. Tím spíše, pokud tato sféra ztratila zábrany a podrobuje ideologizaci každou oblast života, již je možno učinit relevantní k moci. Zde původní záměr deideologizace politického vědění dospívá k překvapivému zvratu: hrozí bezmeznou ideologizací veškerého vědění. Chce-li někdo udržet – ostatně přesně podle Mannheimova záměru – zásadní rozdíl mezi intelektuálem a ideologem, je třeba, aby měl na paměti právě toto. Zdrženlivost a rezignace německých intelektuálů tváří v tvář mocné ideologizující mašinerii se mu pak může ukázat jako legitimní postoj těch, kteří chtějí zůstat intelektuály a usilují vyvázat kulturu právě z oné bezmezné ideologizace. Pak možná i přízná, že výhodou moderních demokracií není to, že by umožňovaly intelektuálům podílet se na výkonu politické moci, nýbrž to, že kladou této moci hranice a tím rozšiřují jejich vlastní dominium.

RADIM MARADA absolvoval studium na Vysoké škole ekonomické v Praze (1980-1984). Sociologii studoval v letech 1983-1987 na Univerzitě J. E. Purkyně v Brně. Poté pracoval do roku 1991 v Ústavu pro filozofii a sociologii ČSAV v Praze a v roce 1990-1991 přednášel sociologii na Masarykově univerzitě v Brně. V letech 1991-1993 studoval postgraduálně sociologii na New School for Social Research v New Yorku. Nyní přednáší historii sociologie, sociologii vědění a politické myšlení opět na Masarykově univerzitě v Brně.

Literatura

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer 1947. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam-New York.
- Bauman, Zygmunt 1987. *Legislators and Interpreters*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dederke, Karlheinz 1969. *Reich und Republik Deutschland 1917-1933*. Stuttgart.
- Dobkowski, M. N., I. Walliman (eds.) 1983. *Towards the Holocaust. The Social and Economic Collapse of the Weimar Republic*. Westport-London.
- Frisby, David 1983. *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*. London-New Jersey.
- Hesse, Hermann 1990. *Stepní vlk*. Praha.
- Kettler, David, Volker Meja, Nico Stehr 1989. *Politisches Wissen. Studien zu Karl Mannheim*. Frankfurt am Main.
- Kettler, David, Volker Meja, Nico Stehr 1990. „Rationalizing the Irrational: Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals.“ Manuscript, to be published in the *American Journal of Sociology*.
- Lenk, Kurt 1963. „Die Rolle der Intelligenzsoziologie in der Theorie Mannheims.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 25: 323-337.
- Lieber, H. J. 1965. „Kritik und Konformismus – Das Soziologische Selbstverständnis der Intelligenz.“ In *Philosophie-Soziologie Gesellschaft*. Berlin.
- Mann, Golo 1958. *Deutsche Geschichte 1919-1945*. Frankfurt am Main.
- Mannheim, Karl 1964. *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. (Hrsg. K. H. Wolff). Berlin und Neuwied.
- Mannheim, Karl 1965. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main.
- Mannheim, Karl 1991. *Ideologie a utopie*. Bratislava.
- Meja, Volker 1975. „The Sociology of Knowledge and the Critique of Ideology.“ *Cultural Hermeneutics* 3.
- Meyer, Henry Cord 1973. *The Long Generation. Germany from Empire to Ruin, 1913-1945*. New York.

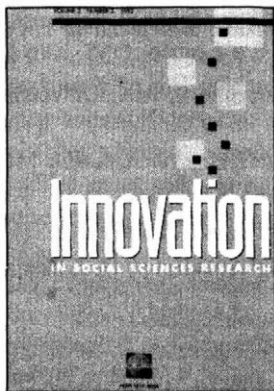
- Remmling, Günter W. 1973. „Existence and Thought.“ In *Towards the Sociology of Knowledge*, ed. by G. W. Remmling. London.
- Scheler, Max 1919. *Vom Umsturz der Werte*. Leipzig.
- Scheler, Max 1921. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig.
- Scheuch, Erwin K. 1973. *Kulturintelligenz als Machtfaktor. Intellektuelle zwischen Geist und Politik*. Zürich.
- Sloterdijk, Peter 1987. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Sontheimer, Kurt 1962. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München.
- Vermeil, Edmond 1956. *Germany in the Twentieth Century*. New York.
- Weber, Max 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- Weber, Max 1983. „Veda ako povolanie.“ In *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava.
- Weber, Max 1990. *Politika ako povolanie*. Bratislava.

Summary

The article describes and analyses problems resulting from the rootedness of Mannheim's theoretical project of rationalising politics via the sociology of knowledge within the paradigm of subject-object philosophy. It is argued that this rootedness prevents both the adequate empirical grounding of his project as well as a more direct practical relevance. Mannheim's sociology of knowledge is based on the Marxian model, in which a certain interest and corresponding intellectual disposition are derived from the historical (social) experience of a collective subject. The logic of this paradigm forces him to link his earlier idea of synthesis (of partial ideological positions) to such a collective subject as a bearer of synthetic thinking. The result: the identification of the subject in the concept of a free-floating intelligentsia. Yet he is unable to specify the social experience (position) out of which this subject draws its interest (not just its intellectual capacity) and synthetic thinking. Unlike Marx, he is unable to give his subject a specific empirical designation. The only distinctive feature of the free-floating intelligentsia is its capacity to achieve syntheses. Thus, it is identifiable through its intellectual achievements (ex post) alone and not through its social characteristics, as the paradigm's logic requires. The interest in synthesis is only derivable from a particular intellectual capacity or even methodology, but not from a social characteristic. It is synthetic thinking's capacity alone which makes it possible to experience reality in a certain way, thus, not the other way round. Why this is a problem becomes obvious once we realise that the amorphous character of the subject's experience makes it unclear which level of experience is politically relevant and which is not, as well as opening up the question of whether only one synthesis is possible. Any dimension of human experience is open to politicisation, and theoretical thinking exposes itself to the political 'rationality of power'. Not a de-ideologisation of political knowledge, then, but a boundless ideologisation of all knowledge that does not respect the autonomy of different spheres of reality, threatens to result from Mannheim's project.

Innovation

The European Journal of Social Sciences



EDITOR

Ronald J. Pohoryles,

The Interdisciplinary Centre for Comparative Research in the Social Sciences, Vienna, Austria

Supported by an Editorial Board and International Advisory Board

The main challenge faced by European social sciences at a time of rapid societal transformations is undoubtedly that of combining critical analytical thought with integrative pragmatic thinking while also bridging gaps

between disciplines and sub-disciplines on a cross-national basis. Related to this, there is a necessity to establish European fora for exchanging views and research experiences on interrelated topics of interest to and significance for the social sciences. This objective is successfully met by the international research journal *Innovation: The European Journal of Social Sciences*, the official journal of the *European Association for the Advancement of Social Sciences* and *The Interdisciplinary Centre for Comparative Research in the Social Sciences*.

Innovation is published quarterly with regular thematic issues and includes peer-reviewed research, theoretical papers and research notes.

1995- Volume 8 (4 issues). ISSN 1012-8050.

Subscriptions

Institutional rate: £156.00/US\$272.00, post free.

Personal rate: £36.00/US\$64.00, post free.

ORDER FORM

Please invoice me at the ☐ institutional ☐ personal rate

☐ Please send me a free inspection copy of *Innovation*

Name _____

Address _____



CARFAX PUBLISHING COMPANY

PO Box 25 • Abingdon • Oxfordshire OX14 3UE • UK

PO Box 2025 • Dunnellon • Florida 34430-2025 • USA

Locked Bag 25 • Deakin • ACT 2600 • Australia

UK Tel: +44 (0) 1235 521154 • UK Fax: +44 (0) 1235 553559