

Nagy J. Endre

BIBÓ: SZEMKÖZT DURKHEIMMEL ÉS WEBERREL

ADALÉK BIBÓ ISTVÁN ÉSZJÁRÁSÁHOZ

Részlet a szerző MTA doktori disszertációjából: A tettbeszéd. Kézirat. Budapest. 2004. 198-210.

Bibó realitásérzéke intellektuális beállítódásként a filozófiai szörszálhasogatás és egzegézis elutasításával kapcsolódott össze (ld. Percz 2001: 38-39). Amennyiben kénytelen volt filozófiai problémákkal foglalkozni, azt két körülmény idézte elő nála. Az egyik az volt, hogy a jogelmélet bizonyos végső kérdései belenyúlnak a filozófiába, a másik pedig az, hogy egyetemi kurzusaiban kénytelen volt a hallgatóknak olyan problémákkal kezdeni a jogelméleti kérdések tárgyalását, mint pl. hogy mi a tudás és tudomány. Először valószínűleg a kolozsvári előadásokban (Bibó: MTA Kézirattár) mélyedt bele a tudás- és tudományelméleti kérdésekbe.

Bibónak van egy nem szisztematikusan kifejtett filozófiája, melynek van egy logikai és egy történeti narratívája. Ez a két narratíva természetesen csak analitikusan választható szét, hiszen egyfelől a logikai narratívát Bibó történeti fejtegetésekből bontja ki, másrészt a logikai narratíva történeti anyagon és aktuálpolitikai problémák elemzésében inkarnálódik. Ez a két narratíva, amely tulajdonképpen egy, „műfaji” szempontból társadalom- és politikai ontológiát foglal magában (ld. Nagy 2011). A szövegek, melyek hordozzák e „kategoriális terheket”, nincsenek „szak”-filozófiai formára hozva. Bibó egyenesen a dolognak ront neki, (ezért tekintjük intellektuális alapbeállítódását fenomenológiaiainak), s nem foglalkozik azzal, hogy azt, amit feltárt a dologból, beillesse a hagyományos filozofiatörténet alakjai és problémái közé. Természetesen rendelkezik olyan filozófiai alpműveltséggel, amely elég ahhoz, hogy megértse a filozófiai alapproblémákat, s ha ambicionálta volna, akkor jogteoretikusból (ami végül is Bibó szakterülete volt, és itt, mint láttuk, mind a jogelméleten, mind a nemzetközi jogon, mind a közigazgatástudományon belül maradandót és originálisat alkotott) átképezhette

volna magát szakfilozófussá, éppúgy, ahogy pl. Husserl matematikusból filozófus lett. Érdeklődésének középpontjában azonban a politika, mint olyan állt, ami túlmenni készítette mind magán a szorosabb értelemben vett jogtudományon, sőt ennek szociológiai megközelítésén is. Nem csinált, pontosabban nemcsak – mondjuk – állam- és jogszociológiát csinált, mint – hogy egy közelálló példát említsünk – Kelsen, aki írt egy könyvet a szociológiai és egy másikat a jogi államfogalomról, hanem „multidiszciplinárisan” közelítette meg a politika témáját, s történeti, társadalomlélektani és – természetesen szaktudományának – az állam- és jogelméletnek – tudáskészletét is bedolgozta vizsgálódásaiba és annak eredményeibe. Az így létrejött produktumot nevezzük műfaji szempontból politikatudományi, röviden politikai esszének, s különböztetjük meg aztán ezen belül, az esszéértekezéseket, esszé tanulmányokat, esszéetűdöket, s végül publicisztikákat. Természetesen e műfaji határok cseppfolyósak, mert Bibónál tényleg érvényes az, hogy a totalitás adja meg a helyi értékét minden részelemnek („belső kontextus”), tehát a legkonkrétabb publicisztikában látensen mindig jelen van az egész. Most az a feladatunk, hogy hermeneutikai vizsgálódásainknak az eredményét alkalmazzuk és igazoljuk Bibó életművének elemzésében.

Az európai társadalomfejlődésről írott 1953-56 közötti töredékben olvashatjuk a következőt: „rögtön felvetődik a kérdés, hogy viszonylik ez ahhoz, amit a dialektikának szoktunk nevezni, különösen a hegeli nyomokon kialakult marxi dialektikához. A párhuzam kétségtelenül megvan, különösen, ha meggondoljuk, hogy minden tézist meg kell előznie először valamilyen tapasztalatszerzésnek, majd pedig valamilyen intuitív és homályos körvonalú feltevésnek, hipotézisnek, tehát végeredményben mind a két séma öt osztatú. Egyetlenegy különbség van, de az rendkívül fontos: az antitézis hegeli formulája helyébe a valóság megismerése és megszelídítése során a kísérlet baconi formuláját helyeztük, mert az antitézisnek a valóságtudományok terén a használhatóságát, az antitetikus gondolkodásnak a használhatóságát teljes mértékben kétségbe vonjuk. A hegeli dialektika a szellem, a gondolkodás világának törvényszerűségeit kereste: ha akarunk, itt tulajdoníthatunk döntő jelentőséget az antitézisnek, és állíthatjuk, hogy a tézisből szükségszerűen következik az antitézis, hiszen a gondolkodás világában valóban bármit gondolunk is, vele gondoljuk az ellenkezőjét, A-val a non-A-t. A valóság valamelyik szelvényével foglalkozó emberi foglalatosságnál azonban ennek a világon semmi értelme nincs. Semmiféle szükségszerűség nem indokolja, hogy ha a valóságra nézve valamilyen igazsághoz, valamilyen programhoz eljutottam, akkor a következő lépésben ennek az igazságnak, ennek a programnak a szöges ellentétét tekintsem igazságnak és programnak, és a valóságnak semmiféle megfigyelése nem

vezethet ahhoz a felismeréshez, hogy a valóságban a fejlődés önmaga ellentétébe szokott volna átmenni” (1993: 343-344).

A szöveg első látásra a hegeli és a marxi logika meg nem értéséről tanúskodik. Olvasmányjegyzéke szerint ezt a viszonyulását igen valószínűen nem Hegel-olvasmányok alakították ki benne, hanem vélhetőleg Hegel beállítása Vorländer filozófiatörténetében. Az olvasmányjegyzékben (Bibó MTA Kézirattár.) pont azt idézi a Vorländer Hegel-interpretációjából, amely azt fogalmazza meg, hogy Hegel szerint minden *fogalom* átcsap az ellenkezőjébe. Elég nyilvánvalóak látszik, hogy Bibó innen vette azt a gondolatát, hogy a dialektika csak a fogalmakra, s nem a valóságra érvényes. Márpedig a hegeli logika „csavarja” abban van, hogy az alapvetően ontológia, s az ellentmondás Hegel szerint nem a gondolkodás, hanem a valóság sajátossága.

Elvileg Bibó vehette volna e felfogást Horváth Barna szinoptikus elméletéből, aki szerint a tény és érték viszonya kontrárius és nem kontradiktórius ellentét. Mint Balog Iván állítja, Bibó hamadikutassága ebből nőtt volna ki (2001:11-36). De ha így is lenne, Bibó nyilván emlékezne és visszatérne így rá, s logikailag valószínűleg messzebb jutna. Itt azonban megint Bibó realitásérzéke működik: a marxizmussal való elvi vitájából nő ki a negáció valóságbeli szükségességének tagadása. Ami azonban igazán érdekes itt, az az, hogy Bibó ontologizálja a logikai problémát. A valóság megismerése és a praxis azonos logikai szerkezetű. Bibó nem véletlenül keveri össze az ontológiai és logikai „aktust”. Az ő fejében a praxis a megismeréstől lényegileg nem különbözik, ugyanúgy nem, mint a természettudományos megismerési eljárás a szellemtudománytól. Mindkettő tapasztalatszerzéssel indul, aztán van egy villanás, az ötlet, annak kidolgozása és végül kipróbálása. A természettudományban lehet kísérletezni, a szellemtudományban szintén ki kell valahogy próbálni a felfedezést a gyakorlatban, a praxis pedig tényleg azt jelenti, hogy embereket próbálunk rávenni arra, hogy kövessék az elképzelésünket. Ez a politikatudomány (ld. Bibó: 1986/III.9-10).

Ha Bibó olvasta volna Hegelt, akkor nyilvánvalóan rájött volna, hogy – amit pl. mindig elemez, majd kimutatja róluk „semmisségüket”, vagy kibékíthetőségüket (pl. az individualizmus és kollektívizmus, aminek konkrét bemutatásával egy Bibó-szövegben demonstrálni fogjuk Bibó nem-szándékolt dialektikáját) – egymás szükségképpen másai és mint egymáséi azonosak. Ahogy Hegel mondja: „Mind a kettő tehát a tételezett ellentmondás, mind a kettő *magánvalósága szerint* ugyanaz. Mind a kettő a magáért-valósága szerint is az, amennyiben mindegyik megszüntetve megőrzése a másiknak és önmagának... Vagyis közvetlenül a lényeges különbség, mint magán- és magáértvaló különbség, csak önmagának önmagától

való különbsége, tehát az azonost tartalmazza; az egész magán- és magáért-való különbséghez tehát hozzátartozik maga is, az azonosság is. Minthogy Bibó elméletében az individuumnak és kollektivitásnak nagy jelentősége van, ezt a szociológia két klasszikusánál, Webernél és Durkheimnél is szemügyre vesszük.

DURKHEIM, AVAGY A KOLLEKTÍVUM

Hogy ez mennyire így van, nézzünk először két példát, amelyek ellenkező oldalról indulnak, de felmutatható rajtuk az azonosság mozzanata. Weber módszertani individualista, Durkheim pedig kollektivista. Weber azt mondja: „A cselekvés... számunkra mindig csak egyes személyek – egy vagy több személy – viselkedése létezik..., mivel az értelemhez igazodó cselekvés számunkra kizárólag egyes emberek cselekvéseként érthető...a szociológia semmiféle 'cselekvő' kollektív személyiséget nem ismer. Ha mégis 'államról', 'nemzetről', 'részvénytársaságról', 'családról', 'hadtestről' vagy hasonló képződményekről beszél, akkor ezeken inkább *csak* azt érti, hogy egyes emberek tényleges vagy lehetséges megkonstruált társadalmi cselekvése meghatározott módon megy végbe, tehát egészen más értelmet tulajdonít annak a jogi fogalomnak, amelyet a pontosság kedvéért és a szokásnak engedve használ” (1987: 44-45.).

Ki lehet ugyan indulni az ún. funkcionális megközelítésből (pl. hogy általában mit csinál a részvénytársaság, mi a teendője a királynak, a bürokratának, stb.) de ez csak előmunkálat lehet ahhoz, hogy eljussunk az individuális cselekvők vélt értelméhez, tehát hogy pl. egy részvénytársaság tagjait milyen motívumok készítették ilyen és ilyen viselkedésre. Mármost erre Hegellel azt mondhatjuk, hogy azok az individuumok, akik egy részvénytársaságot alkotnak magán-valóan (azaz a mi számunkra, akik szemléljük őket), azonosak vele. Hiszen a részvénytársaság azonos X számú így és így cselekvő emberrel, és nincs a részvénytársaságnak ezektől az emberi cselekedetektől elkülöníthető egzisztenciája. Ezzel tételeztük az azonosságot. Ha viszont azt mondjuk: a kollektívum individuumokból áll, ezzel csak azt mondtuk ki, hogy a kollektíva nem azonos az individuumok matematikai összességével, vagy pusztá halmazával. Tehát: a kollektívum és az individuum azonosak (hiszen a részvénytársaság tagjai csak mint tagok alkotják a kollektívumot, tehát nekik ebben a vonatkozásban nincsen más létezésük, mint az, hogy kollektívumot képeznek) és nem is azonosak egymással (hiszen a kollektívum összesség, ami nem azonos egyetlen részével sem). Ezzel most odajutottunk, hogy azt kell mondani: a kollektívum individuum és az individuum kollektívum, vagyis közvetlenül

azonosak egymással. De másfelől az is igaz: a kollektívum nem individuum és az individuum nem kollektívum. „A kettő lényeges vonatkozásban van egymással s az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából és épp ez által vonatkozik reá” – mondja Hegel (1979: 203-204) a szerves és szeretlen természet viszonyáról, s ugyanez érvényes a részvénytársaságra és tagjaira. Az azonosság és nem-azonosság igazsága aztán abban van, hogy a végleteket tételezzük, azaz egy egész eszmei mozzanatává „fokozzuk le”. Így az azonosság a különbség által közvetítettként mutatkozik. Ezt nevezi Hegel a dialektika pozitív eredményének, mely egyaránt különbözik a végletek értelmi gondolkodásra jellemző megrögzítésétől, amit a szofisták szokták csinálni, és a végletek közti ide-oda végtelen mozgástól, ami a negativitásában megrekedt dialektika. Ilyenkor a különbség a két pólus között visszamegy alapjába (Hegelnél németül: *zu Grunde gehen*, azaz szó szerint: tönkre megy, ami magyarul majdnem azonos a némettel, mert a tönk itt vélhetőleg a fának a tönkjét, törzsét, azaz alapját jelenti). A megoldás egyszerű: a kollektívum az egyén által, az egyén a kollektívum által közvetítve az, ami, pl. a részvénytársaság. Ahogy – magyarázza szemléletesen Hegel – „a kör fogalmában középpont és kerület egyformán lényegesek, mind a két jegy megilleti; s mégis kerület és középpont ellentétes egymással és ellentmond egymásnak” (1979:205).

A szociológia másik atyjánál, Durkheimnél az ellenkező oldalról indulva látjuk beteljesedni a dialektika igazságát. Durkheim megkülönbözteti a kollektív és az egyéni tudatot. A kollektívumot úgy definiálja, hogy az a „meggyőződéseknek és érzéseknek az az együttese, amely közös egy adott társadalom átlagos tagjaiban, meghatározott rendszert alkot, melynek saját élete van” (1986:56). Ez – fejt ki Durkheim – egészen más, mint az egyéni tudat, „bár csak egyéneken valósulhat meg” (1986:57). A kollektív tudat reprezentációja a büntetőjog, illetve a büntető szankció, amely mint mechanikus szolidaritás biztosítja a kollektívum kohézióját, integrációját. A másik típusú jogi szankció a restitutív, amely a munkamegosztásban reprezentálódik, és mint organikus szolidaritás összetartja a társadalmat. Ez az egyéni tudathoz van kapcsolva. Ennél fogva Durkheim kijelenti: „két tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniék és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész közösségre (*société*) nézve közösek” (1986:64). Ezzel világosan tételezve van a kétféle tudat különbsége. Durkheimnél a kollektív képződmények elsőbbséget élveznek módszertani tekintetben (ugyanúgy, mint Webernél az individuumok). A megfigyelési szabályoknál világosan leszögezi, hogy a társadalmi tényekből kell kiindulni, amelyeket dologiságként kell felfogni, és hogy a szelektálásnál „annál nagyobb valószínűséggel lesznek

objektívak a társadalmi tényekről alkotott elképzeléseink, minél inkább megszabadjuk őket az egyéni tényektől, amelyekben megnyilvánulnak” (1978:65). Például a kriminálszociológiában a büntetésből kell kiindulni: azokat az individuális magatartásokat nevezzük büntetteknek, amelyekre büntetőjogi szankció a kollektív, társadalmi következmény. A családnál pedig abból a kollektív reprezentációból kell kiindulni, amit úgy nevezünk, hogy öröklési jog. És így tovább. Itt tehát igen határozott különbség tételik a kollektív és individuális tudat között, és fontos módszertani és elméleti következményei vannak. Azonban Durkheimnél is hamarosan kiderül, hogy a kettő azonos. „E két tudat pedig, bár különböző (*distinctes*) összekapcsolódik egymással, hiszen végül is egy és ugyanazon szerv hordozza. Tehát kölcsönösen függenek egymástól (*solidaires*)”. Rögtön jegyezzük meg: azt mondani, hogy ugyanazon szerv hordozza a két tudatot, nem ugyanaz, mint hogy függenek egymástól (sőt a francia eredetiben szolidárisak egymással). Előző esetben szociológiailag irreleváns a dolog, pusztán biológiai meghatározás, ezért szociológiai és logikai szempontból nincs azonosság. Az azonban, hogy kölcsönösen függenek egymástól, az azonosság kimondása, noha előzőleg világosan szembe voltak állítva. „Az első (ti. az egyéni tudat) csak egyedi személyiségünket képviseli és alkotja; a második viszont a kollektív típust, s következésképpen a társadalmat képviseli, amely nélkül nem is létezhetne” (1978:64-65.). Durkheim azonban nem tud igazában kibonyolódni abból a dilemmából, amibe a kétfajta tudattal belebonyolódott. Ugyanis az ő számára a kollektív lélek és a kollektív reprezentációk a szociológia tárgyai, ezért az individuális különbségeket bagatellizálnia kell, s mint pszichológiai-individuális sajátosságokat át kell utalnia a pszichológiába. Így aztán amikor a modern társadalmi kohéziót kell meghatároznia, akkor ellentmondásba keveredik, pontosan azért, mert nem tudta a kollektívét és az individuálisat mint tételezett egységet megragadni. Ha ugyanis a kollektív tudat hozza létre a mechanikus szolidaritást, ami a büntetőjogi szankcióban objektíválódik, vagy kap formát, akkor – tekintve, hogy a modernségbe való előrehaladással az individuális szabadság nő a kollektívum rovására – ki kellene mutatnia az individuális tudatoknak valamilyen újszerű kollektivitását, ami megint csak létrehozná az újfajta társadalmi szolidaritást. Mikor a restitutív szankciókat bevezeti, elemzi a polgári jogi viszonyokat, és a szerződésről azt mondja, hogy „kétoldalú kötelezettségeket hoz létre (1986:74-75)” s az ide vonatkozó szabályok – mennél inkább specializálódnak a funkciók – „kicsúsznak a kollektív tudat hatálya alól”, és ezek a szabályok „nem rendelkeznek azzal a transzcendens hatalommal, mely megsértése esetén engesztelést igényel” (1986:75) – mint ti. a büntetőjogi szabályok megsértése esetében. Az egyéni tudat ilyenkor már nem pusztán a kollektív tudat függ-

vénye (amikor is „a társadalom molekulái csak egy módon lennének koherensek” (1986:78.). A dologi és személyi jogok egy olyan rendszert alkotnak, „melyeknek nem az a funkciója, hogy a társadalom különböző részeit egymáshoz kapcsolja, hanem az, hogy elkülönítse őket egymástól”. De akkor hogyan jön létre köztük a társadalmi kohézió? – ez itt a kérdés. Nos, erre Durkheim válasza az, hogy ez a negatív szolidaritás ugyan semmiféle integrációt nem hoz létre (1986:77), de létrehozza ezt a munkamegosztás. Igen ám, de ehhez csak egyéni tudatok tartoznak. Így Durkheim nem tudja megmagyarázni, hogy olyan kollektív képzetek, melyek a jogszabályokban formát öltenek, miképpen is jönnek létre. Ebből arra a következtetésre kellene jutni, hogy a társadalmat csak a büntetőjogi szabályok integrálják, de akkor mi szükség van ösztársadalmi polgári jogi szabályokra, melyeket az egész társadalom elfogad? Durkheim válaszként beéri azzal, hogy a fejlett állati szervek funkciómegosztásához hasonlítja a modern társadalom integrációját, és ezért nevezi organikus szolidaritásnak. Később a vallás kapcsán felfedez egy újfajta, a valláséhoz hasonló kohézióteremtő erőt, ez a személyiség kultusza, de rögtön megállapítja, hogy ez nem képes helyettesíteni a régi hitet. „Helyzete teljesen kivételes a kollektív tudaton belül. Minden erejét a társadalomból nyeri (már ti. az egyén, illetve az egyéniség kollektív, szinte vallásos kultusza), de nem a társadalomhoz köt bennünket, hanem saját magunkhoz” (1986:89). Ez ugyanis, ha elvé tesszük, felbomlasztja a társadalmat.

Ha mindezt, amit Durkheim, aki empirikus szociológus akar lenni, előad, megfontoljuk, igazat kell adnunk Hegelnek, aki egy helyen azt mondja, hogy „az értelem, miközben megfigyeli s állítólag azt adja elő, amit megfigyelt, inkább metafizikát hoz léte, mely minden irányban ellentmondásos, ez azonban rejtve marad előtte” (1979: 217). Durkheim nem veszi észre pl., hogy az egyéniség kultusza, amely állítólag elkülönít bennünket, miként jött létre a személyiségvédő jogszabályokban (pl. a börtönviszonyok humanizálása, a vallási, nemi, stb. megkülönböztetések ellen már a XIX. században meginduló mozgalmak /feminista mozgalom a választójogért, egyáltalán a választójog kiterjesztése, a céh korlátok lebontása a gazdasági életben, vagy pl. a gabonavám eltörlése Angliában/, amik mind-mind arról tanúskodnak, hogy a kollektív tudat ugyanolyan dinamikus maradt, mint régebben.

Érdeemes itt felidézni e vonatkozásban Habermas Durkheim-interpretációját. Habermas – nyilván tudatparadigma-irtózata miatt – nem sokat bíbelődik Durkheim különbségtevésével az egyéni és kollektív tudat között, hanem örömmel konstatálja, hogy Durkheimnél a hit konstituálta integrációt felváltja a kooperációra, a munkamegosztásra támaszkodó integráció, ami beleillik az ő rendszerdifferenciációs

társadalomfejlődési koncepciójába (1997:130). Hivatkozik a társadalmi munkamegosztásról szóló könyv második kiadásához írott előszóra, amiből kiderül: maga Durkheim is érezte, hogy a munkamegosztásra épülő integrációs forma, az organikus szolidaritás nélkülözi a „tudati” alátámasztást (ami a kollektív tudatban megvolt a mechanikus szolidaritás esetében). Durkheim ebben az előszóban ugyanis – belátva, hogy pusztán a munkamegosztásból semmiféle szolidaritás nem jöhet létre – kényszerítve érezte magát, hogy egyfajta hivatás-csoport morált hozzon létre, amelyeket „utópikusan kiszínezett példákkal kell illusztrálnia” – állapítja meg a vállalkozás sikerületlensége miatti szemmel látható elégedettséggel Habermas. Majd hozzáfűzi: „Azt persze Durkheim nem magyarázza meg, hogy miféle mechanizmus hozhatná létre a strukturális differenciáció helyett a szolidaritásnak az új formáját” (1997:130).

Mint Habermas teljesen más elméletstratégiai célból fogant kritikája is bizonyítja: Durkheim nem tudta az individuális és kollektív tudat dialektikáját megragadni. Ha egyszerűen abból indult volna ki, hogy a kettőnek van azonosság-mozzanata, akkor talán felismerte volna, hogy milyen közel jár hozzá. Amikor pl. *Az öngyilkosság*-ban bevezeti az anómia fogalmát kimutatja, hogy van egy társadalmilag elfogadott szabályozórendszer: „S valóban, a történelem minden pillanatában azt látjuk, hogy a társadalmak erkölcsi tudatában él valamilyen homályos érzés arra vonatkozólag, hogy respektíve mit érnek a társadalomnak tett különböző szolgálatok, hogy milyen fokú ellátottság jár egy-egy hivatás dolgozóinak. A különböző funkciók mintegy hierarchizálódnak a közvéleményben, és mindegyikhez hozzárendelnek egy bizonyos jólét-együtthatót aszerint, hogy milyen helyet foglal el a hierachiában... Valódi szabályozórendszerrel van tehát dolgunk. Ha nem is ölt mindig jogi formát, mégis rögzíti viszonylagos pontossággal azt a maximális jólétet, amelyre egy-egy társadalmi osztály jogosan törekedhet...Csakhogy ez a fegyelem...csak akkor lehet hasznos, ha helyesnek tartják mindazok, akik alá vannak vetve. Ha csak a megszokás és az erő tartja fenn, csak a felszínen lehet béke és harmónia...Amikor tehát azt mondjuk, hogy e rendnek az egyénnel való elfogadtatáshoz tekintélyre van szükség, egyáltalán nem arra gondolunk, hogy ezt csak erőszakkal biztosíthatja. Minthogy e szabályozórendszernek az egyéni szenvedélyeket kell korlátoznia, olyan erőből kell kisugároznia, amely uralkodik az egyének felett, egyszersmind az is szükséges, hogy az emberek respektusból, ne pedig félelemből engedelmeskedjenek neki...Az ember sajátos jellemzője az, hogy ténykedésének gátja nem fizikai, hanem erkölcsi, azaz társadalmi természetű. Az ő törvényét nem valamilyen anyagi közeg kényszeríti rá brutálisan, hanem *egy, az övénél magasabb rendű és általa magasabb rendűnek is érzett tudat.*” (1982:235-238. – Kiemelés: N.J.E.)

Mármost, ha a mindenkori szabályozórendszert egy magasabb rendűnek érzett tudat alkotja, és morális jellegű, akkor ebből következik, hogy nemcsak a büntetőjogi szankcióban fejeződhet ki a kollektív tudat, hanem másban is, és akkor megint csak nagyon hiányzik az organikus szolidaritás mellől a kollektív tudat. Durkheim eljut oda, hogy a szerződés elemzéskor felfedezi: ez az organikus szolidaritás egy formája, továbbá hogy emögött társadalmi konszenzus van, ami egy általános konszenzusnak fontos tényezője. És ez párhuzamosan fejlődik a munkamegosztással és fokozódó specializálódással, ami viszont lehetővé teszi az egyéniség fokozódó kibontakozását a kollektívumból. Ebből le kellene vonnia Durkheimnek azt a következtetést, hogy miközben az egyén kibontakozik – ha egyszer van össztársadalmi konszenzus, amit az egyének maguk fölött lévő tekintélynek tulajdonítanak és ezért respektálnak (tehát pl. a szerződéseket nem az erőszaktól, vagyis az államtól való féltükben tartják meg, hanem spontán módon jogkövetőek, s vele párhuzamosan a kollektív tudat is végzi kibővülését, ráadásul úgy, hogy közben eljut a személyiség majdnem vallásos kultuszáig!), akkor ez azért van, mert a fokozódó munkamegosztást és specializációt „lereagálja” a kollektív tudat, és maga is „utánamegy” az individuális tudat megerősödésének. Hegel, aki hosszas töprenkedések után feladta Schellinggel és Hölderlinnel közös állameszményét, a görög demokráciát, végül is elismerte a polgári társadalom fogalmának rendszerébe beépítésével, hogy a „partikulárisnak jogához kell jutnia”, mégpedig úgy, hogy az állam és a társadalom továbbra is fennálljon (Hegel: 1971: 185).

Érdemes Hegelt idézni, hogy miként segít neki a fogalmak (általános, különös, egyes) dialektikus alkalmazása e probléma megoldásában. Hegelnél az erkölcsiség szférája a családban, a polgári társadalomban és az államban ölt testet, s most figyeljük meg, hogy a különösben az általános hogyan tartja fenn magát: „Az általánosság kiindulópontja itt a különösség önállósága, s az erkölcsiség így ezen az állásponton elveszettnek látszik, mert a tudat számára tulajdonképp a család azonossága az első, isteni – s kötelességet parancsoló. Most azonban beáll az a viszony, hogy a különösnek kell az első, számomra meghatározó tényezőnek lennie, s ezzel megszűnt az erkölcsi meghatározás. De tulajdonképp csak tévedésben vagyok erre nézve (mivel a polgári társadalomban miközben azt hiszem, hogy csak a saját érdekemet és céloimat követem, ezáltal az általános célját mozdítom elő, pl. amikor a termékemet eladom a célom az én szükségletem kielégítése, de ezáltal, hogy a termékre másnak szüksége van, másnak célját és érdekét mozdítom elő, noha ez mint olyan nincsen a tudatomban célként), mert amikor azt hiszem, hogy ragaszkodom a különöshöz, mégis az általános összefüggés szükségszerűsége marad az első és lényeges. Tehát általában a látszat fokán állok, s mivel különösségem

marad számomra a meghatározó tényező, azaz a cél, ezzel az általánosságnak szolgálók, amely tulajdonképpen megtartja végső hatalmát fölöttem.” (1971: 206).

Durkheim, aki valahol megmaradt XIX. századi pozitivistának és szemmel láthatólag semmit sem tudott az egész neokantianizmusról és az ez által exponált értelem-problémáról, valószínűleg – Comte atyamesteréhez hasonlóan – Hegelt értelmetlen metafizikusnak tekintette (ha egyáltalán ismerte). Most is tartó népszerűsége az empirikus szociológusok körében éppen ennek köszönhető. A matematikai statisztikára építő mai szociológust éppúgy nem érdekli az értelem problémája, mint Durkheimet, aki az öngyilkossági statisztikákból indult ki, és az öngyilkosok individuális motivációját direkt félretolta, hogy eljusson egy olyan tipológiáig, amivel ma már semmit sem lehet kezdeni (az anómiát kivéve, amit viszont már munkamegosztásról szóló munkájában „feltalált”). Mint Cseh-Szombathy László kritikusan megállapítja Durkheimről, „az öngyilkosság jelenségének szociológiai vizsgálatánál olyan modellt kell felállítani, mely biztosítja a társadalmi és *lélektani* tényezők kölcsönös figyelembevételét” (1982: 27.)

WEBER, AVAGY A MÓDSZERTANI INDIVIDUALIZMUS

Weber- és Durkheim-interpretációnknak az a tanulsága, hogy – némi leegyszerűsítéssel – Weber számára a kollektivitásnak, Durkheim számára pedig az individualitásnak nincs *sui generis* realitása. Mikor Durkheim a kollektív lélek elsőbbségét hirdeti, melyhez képest valami csak azért van meg az egyéni tudatban, mert megvan a kollektívban, nincs magyarázat arra, hogy akkor a modernitásban miért jöhet létre az individuum kultusza és egyre fokozódó szabadsága a kollektivitással szemben. A weberi megértő szociológia számára a kollektivitásnak nincsen realitása, csak heurisztikus értéke van a kutató számára. Még egy szocialista gazdaságot is individualista módra kellene megérteni: „az empirikus-szociológiai munka lényegi része ugyanis mindig, ott is csak azzal a kérdéssel kezdődik, hogy milyen motívumok készítenek, illetve milyen motívumok készítenek ennek a szocialista 'közösségnek' a funkcionáriusait és tagjait olyan viselkedésre, melynek következtében a közösség létrejött, illetve továbbra is fennáll.” (Weber:1992: 48). Míg Durkheim úgy akarja művelni a szociológiát, hogy veszi a statisztikailag elkülöníthető magatartásformát, mely mögött feltételez valami kollektív motívumot, de ezt ő akarja „kitalálni” (mondjuk: anómiás öngyilkosság), addig Weber az akarja megtalálni, amire az egyes ember gondol, mint céljára, amikor cselekszik, és ha tömegjelenségről van szó, ami a szociológia tárgya, és akkor sok ember motivacionális azonos beállí-

tódásáról van szó, amit a kutató magukból a cselekvőkből kiindulva megérthet. Webernél a statisztika ellenőrzési eszköz arra, hogy a kutató jól tárta-e fel a cselekvők motivációs cselekvési hátterét, mert „az érteleme szerint evidens értelmezés önmagában mindig csak egy különösen evidens kauzális hipotézis” (1992: 42), amelyet ellenőrizni kell. Durkheim statisztikai kiindulási módszere azért népszerűbb ma az empirikus szociológusoknál, mert tulajdonképpen ettől remélik a nemtudatos motivációk felderítését. A helyzet azonban az, hogy minden statisztikát még értelmezni kell, mert „magától nem beszél”. Ez belenyúlik a (Polányi Mihály tudáselméletében kidolgozott) személyes tudás szférájába (ld. 1994).

No már most, Webernél ott kezdődnek a problémák, amikor a kollektív képződmény olyan viselkedését kellene megmagyarázni, ami nem levezethető az individuális aktorok egyéni motivációiból. Különösen az amerikai szervezéstudományi irodalom tárta fel kedvtelve a szervezetek ún. diszfunkcionális viselkedését (ld. Kulcsár: 1981: 7-25., Somlai: 1977: 52-62.). Habermas ezt a kritikát úgy fogalmazza meg, hogy Webernél a „racionalizáció” „kontextusonként észrevétlenül csúszik át a cselekvésracionálisból a rendszerracionálisba” (1998: 254.). Erre a bürokráciát mint kollektívumot hozza fel példának. Weber a bürokráciát eleven géphez hasonlítja, mely funkcionálisan jól, „racionálisan” működik. Azonban Weber mégis azt mondja a bürokráciáról, hogy annak van egy immanens tendenciája, az tudniillik, hogy a hivatalnokok „materiális-hasznossági szempontokat szem előtt tartva lássák el a boldogítandó alávetettek szolgálatában végzett igazgatási feladataikat” (1992: 232), továbbá, hogy a „géppel” (azaz: a gyárral) összefogva, az egész társadalom organikus megszervezésével felépítsék a „szolgaság házát” (1992: 202.), amely aztán meg is valósult a kétféle totalitarizmusban. Weber ezt azzal magyarázza, hogy a bürokrácia ugyan a politikai úr kezében működik „sine ira ac studio”, vagyis formálisan racionálisan, de – szak- és titkos tudásából kifolyólag – ama materiális-hasznossági érdekérvényesítését egyben saját hatalmának növelésére igyekszik kihasználni az államban (pl. Poroszországban elérték, hogy a minisztereket az ő soraikból nevezzék ki, 1999: 200.). Mármost ezt a példát azért hoztuk elő, hogy lássuk: Weber, aki mindent az individuális cselekvőből kiindulva vizsgál és magyaráz, itt azért nem tudja megmagyaráznia bürokráciának ezt a tendenciáját (bár említi a bürokraták érdekét a fennmaradásban), mert ha másutt nem, itt bizonyára látható, hogy a kollektivitás *sui generis* létezése generálja az individuumok hatalommaximalizáló törekvéseit. Itt a bürokrácia tagjainak viselkedését nem lehet megérteni az egyes individuumok motivációs szintjén, hanem pont fordítva, abból kell kiindulni, amit Popper „szituacionális logikának” nevezett (Popper, K.: 1976: 291).

Vagyis a kollektív képződmény önmozgása generálja a benne lévő individuumok nem-bürokratikus, hanem politikai cselekvését. Itt Durkheimnek igaza van. Persze: a kollektív képződmény egyszerűen nem létezik a benne cselekvő egyének nélkül, nincsen az egyénektől elkülöníthető valósága. Nem elég csak azt mondani azonban, amit Weber mond, hogy az individuumok cselekvését kauzálisan meghatározhatják a *képzetek* az olyan cselekvésszefüggésekről, mint részvénytársaság és állam, hogy pl. az állam „mint emberek sajátos cselekvésének összessége – nem elhanyagolható részben éppen azért létezik ebben a formában, mert bizonyos emberek cselekvésükben ahhoz a *képzelethez* igazodnak, hogy az állam *fennáll* vagy fenn *kell* állnia, hogy tehát az ilyen jogilag orientált rendek *érvényesek*” (1992: 45). Elég furcsa azt állítani, hogy a jogrend, amit az emberek követnek, mondjuk az állam, vagy egy részvénytársaság esetén, csak képzet. Értjük, persze, Weber-t. El akarja különíteni a szociológiailag releváns cselekvéstípust illetve ennek szociológiai megközelítését, az objektív értelemmel foglalkozó tudományokétól, mint pl. a jogtudományi. A szociológiai elemzés akkor kezdődik, mondja, amikor túllépünk a „funkcionális” megközelítésen és a cselekvést nem kauzálisan, hanem értelmileg, motivacionálisan fogjuk fel. Világos, a szociológiai kutatás akkor kezdődik, ha valamit meg akarunk érteni egy bürokratikus hivatal viselkedésében, ami annak igazgatási rendjén túl van. Ha a hivatal úgy működne, ahogy szervezeti és működési szabályzatában le van írva, nem lenne szükség szociológiai kutatásra. Abból, hogy a szociológus számára a jogszabály az individuális viselkedéseknek csupán egyik motivacionális tényezője, még nem kellene tagadni a cselekvésszefüggések, szervezetek, intézmények, az állam létszerű fennállását – mint Weber teszi. Hiszen a szabályok, mihelyt egyszer már létrejöttek, túl vannak az egyes cselekvők „elérhetőségi horizontján” (ld. Nagy 2003:119-120). Az intézmények világa „második természetként” lép az egyes cselekvővel szembe. Attól, hogy elismerjük a kollektív képződmények létszerűségét, még hosszú út vezet a kollektívumok individuumokkal szembeni **felértékeléséig**. Ami a fasizmus és bolszevizmus esetén általában (Bibónál is) a kollektívumok misztifikálása elleni teoretikus fellépésben nyilatkozik meg. Webernél még tudományimmanens motívum húzódik meg a kollektívumellenesség mögött: így akarja leküzdeni a pozitivizmust. Ezért teszi a szociológiát megértővé s állítja élére a szubjektív, vélt, szándékolt értelem kifejtését fő feladatként. Azonban így elvész tematizálásai közül az a tartomány, amely a szubjektív és objektív értelem között helyezkedik el. Az az eset nevezetesen, amikor is a cselekvők motívuma, vélt értelem (nem elfojtás, tévedés stb. miatt, amivel Weber foglalkozik (1992: 42.) és az objektív értelem „között” helyezkedik el. Ezt a tartományt írja le Hegel „az ész csele” teoremaival (ld. erről Almási:

2005), Marx (1961: 78) és nyomában Lukács a „nem tudják, de teszik” formulával (1975: 6), Bourdieu az osztályok valószínűségi okságával (1978: 238), Horváth Barna pedig az ún. formális objektívációk fogalmával (1937: 198). Amikor ti. a cselekvők társadalmi cselekvése szabályos, de nem abban az értelemben, ahogyan a cselekvők közvetlenül, motivacionális értelem szerint végrehajtják. Vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szándékolt értelem véletlenül egybeesik egy szociológiai tömegjelenséggel, de az értelem *in concreto* nem az, amit a cselekvő vél. Amit Weber mond, pl. a baleseti statisztikákról, mint értelem nélküliekről, nem vonatkoztatható pl. a népszaporulat megugrására (ami Horváth Barna egyik példája a formális objektívációra, ld. Horváth B., Zsidai 1995: 38-44.). Az individuális cselekvő vélt értelme csak a saját gyereknemzési aktusát fogja át, de az országos népszaporulati statisztika ezzel egyben sok individuális akarat eredményeként megváltozik, és kiderül, hogy az egyes individuum akarata egybeesik sok máséval. A népszaporulat növekedését országos mértékben senki sem intencionálta, de az individuum, miközben azt hitte, hogy csak saját akaratát követi, egy társadalmi népmozgalmat „működtet”.

Ahol azonban tényleg bekövetkezik Webernél a dialektika diadala, az *A politika mint hivatás* különbségtevése az érzületi és felelősségetika között. A kétfajta etika közti különbség visszamegy a formális vagy célracionális és az értékracionális társadalmi cselekvés közti különbségre. A célracionálisan cselekvő az, aki „cselekvését valamilyen célra irányítja, igazodik az eszközökhöz és a mellékes következményekhez, és emellett racionálisan *egybeveti* az eszközöket a célokkal, a célokat a mellékes következményekkel, s végül a különböző lehetséges célokat egymással”. Ezzel szemben az értékracionálisan cselekvő „tekintet nélkül az előre látható következményekre, azt teszi, amit meggyőződése szerint a kötelesség, a méltóság, a szépség, a vallás útmutatása, a kegyelet vagy az ’ügy’ – egy számára valamilyen szempontból fontos ügy – diktál”. Weber ellentétet tételez a két ideáltipikus cselekvési forma között, amikor kimondja: „A célracionális álláspontjáról tekintve... az értékracionális cselekvés mindig *irracionális*, méghozzá annál irracionálisabb, minél inkább az abszolút érték rangjára emeli azt az értéket, amelyhez a cselekvés igazodik, hiszen annál kevésbé van tekintettel a cselekvés következményeire, minél inkább kizárólag az *önértékére* (a tiszta érzületre, a szépségre, az abszolút jóra, az abszolút kötelességteljesítésére) összpontosít” (1992: 53.,54.). Mindazonáltal van egy „átmeneti típus” is, amikor is a racionálisan cselekvő, amikor az egymással versengő vagy ütköző célok és következmények között értékracionálisan dönt: ilyenkor a cselekvés csupán eszközeiben célracionális. Majd hozzáteszi: a tiszta formális racionális cselekvés lényegében csak konstruált határeset.

Amíg azonban itt az általános cselekvéstipológiában Weber megengedi a kettő közti átmeneti típust („csak eszközeiben formálisan racionális” cselekvés), addig a politika és etika viszonyában abból indul ki, hogy vagy-vagy: vagy az érzületi etika lapján cselekszik valaki, s akkor nem szabad törődnie a következményekkel (érzületi, vagy lelkiismereti etika), vagy pedig (ami egyedül adekvát a politikus esetében) felelősségetika lapján. Weber ezt az ellentétet számos példán illusztrálja, mi megelégszünk egynek az idézésével:

„Tisztában kell lennünk azzal, hogy minden etikailag irányított cselekvés két alapvetően különböző s kibékíthetetlenül ellentétes elvet követhet: lehet lelkiismeret-etikailag vagy felelősségetikailag orientált. Nem azt akarom mondani, hogy a lelkiismeret-etika azonos lenne a felelőtlenséggel, a felelősségetika pedig a lelkiismeretlenséggel. Erről természetesen szó sincs. De gyökeresen más dolog, ha valaki a lelkiismereti etikai elv alapján cselekszik – vallásos nyelven szólva : 'A keresztény ember igyekszik helyesen eljárni, de a sikert istenre bízva –, vagy ha a felelősségetikai elv alapján, mely szerint cselekedetének (előrelátható) *következményeit* neki kell viselnie. Ha egy tisztán lelkiismereti okokból fakadó cselekvés rossz következményekkel jár, akkor a cselekvő azt gondolja, hogy ezért nem ő a felelős, hanem a világ, a többi ember gyarlósága, netán Isten akarata, aki így teremtette őket.. A felelősségetika híve viszont számol az átlagemberek gyarlóságával...s nem érzi felhatalmazva magát arra, hogy saját tetteinek következményeit, amennyiben azok előre láthatók voltak, másokra hárítsa. Az ilyen ember azt mondja: ezeket a következményeket az én cselekvésem számlájára kell írni. A lelkiismeret-etika képviselője azonban csak azért érez felelősséget, hogy a tiszta lelkiismereti meggyőződés lángja – például a társadalmi rend igazságtalansága elleni tiltakozása – soha ne aludjon ki. E láng folytonos élesztését célozzák meg a lehetséges siker fényében megítélt, tökéletesen irracionális tettei, amelyeknek csupán példaértékkel lehet bírniuk” (1995: 125-126.).

A kétfajta etika Weber ábrázolásában valóban kibékíthetetlenül áll egymással ellentétben. Még azt sem lehet e ponton mondani, hogy ez az ellentét abból fakad, hogy Weber ideáltipikusan kiélezte és kipreparálta az ellentéteket, mert itt az a helyzet, hogy Weber telivér és valóságos példákkal (pl. a szindikalizmus, mint lelkiismeret-etikai cselekvésen alapuló politikai mozgalom) illusztrálja az ellentétet. Nem, itt Weber átlagtípusokat konstruál s egyértelműen állást foglal amellelt, hogy a politikában csak felelősségetika alapján szabad cselekedni, s különösen azokat az eseteket ecseteli élénk színekkel, amikor a lelkiismeret-etika alapján cselekvés súlyos következményekhez vezet. Pl. az igazmondás etikai kötelezettségének bevétele a politikába azon követelés támasztásához vezetett Németországban, hogy

valamennyi dokumentumot nyilvánosságra kell hozni. A politikus viszont, mondja Weber, úgy véli, hogy ez egyáltalán nem segít feltárni az igazságot, hanem inkább elhomályosítja, s e helyett pártatlanok által végzett helyzetelemzésre lenne szükség, mert az egyoldalú igazmondás az ilyen eljárást folytató nemzet számára olyan következményekkel járhat, melyek évtizedekig eltarthatnak (1995: 124.).

VAN FELOLDÁS AZ ELLENTÉTRE?

De vajon tényleg kibékíthetetlen-e az ellentét a kétfajta etika között? – merül fel a kérdés. Már az is gyanús, hogy maga Weber eleve leszögezi, hogy nem azt akarja mondani, hogy aki lelkiismeret-etika alapján cselekszik, felelőtlen ember lenne, vagy hogy aki a felelősségetika alapján cselekszik, lelkiismeretlen lenne. Aztán emlékezzünk arra is, hogy volt Webernek a cselekvés-tipológiájában egy átmeneti típus, amikor az értékorientáció párosult az eszközzracionálissal. Aztán fontoljuk meg azt is, hogy a politikus értelmi belátásának határa ott van a belátható és beláthatatlan következmények mérlegelésének határvidékén. Minden tapasztalat azt mutatja, hogy minden döntéshozónak olyan lehetséges faktorok absztrakt feltételezése mellett kell döntenie, amelyek kiszámíthatatlanok, és mégis vállalnia kell a felelősséget. Nincs például olyan bányabiztonsági rendszer, amelyek mellett a bányabalesetek teljes mértékben kiküszöbölhetők volnának, és a bányászatért felelős miniszter nem állhat minden hanyag dolgozó mellé, mégis szokásos eset, hogy bányai miniszterek lemondanak egy-egy sok halottal járó baleset után. Azaz: a felelősségetika átmegy lelkiismeret-etikába. Aztán az is közismert, hogy mondjuk napjaink olyan, lelkiismeret-etika alapján karitatív munkát végző „szent”, mint Teréz anya, is törekszik arra, hogy a szenvedőkön való segítséghez, mint célhoz adekvát eszközöket, magyarul pénzt kerítsen. És itt mutatkozik meg aztán Weber bámulatos realitásérzéke. A tanulmány végén ugyanis kifejti Luther híres szavainak idézésével: „A viszont már mérhetetlenül megrázó, ha egy *érett* ember – mindegy, hogy évei számát tekintve öreg vagy fiatal –, aki ezt a következmények iránti felelősséget valóban és teljes lélekkel átérzi, a felelősségetika értelemében cselekedve egy ponton azt mondja: 'Itt állok, másként nem tehetek'. Ez olyasvalami, ami emberileg igaz és megrendítő. Merthogy közülünk *mindenki*, aki lélekben nem halott, eljuthat valamikor ebbe a helyzetbe. **Ennyiben a lelkiismeret-etika és a felelősségetika nem abszolút ellentétek, hanem egymás kiegészítői, s csak együtt teszik az igazi embert**, azt, akinek 'hivatása' lehet a *politika*'” (1995: 136.- *Kiemelés: N.J.E.*).

Ez olyan szépen van mondva azok után, hogy először Weber azt állította a lelkiismereti- és a felelősségetikáról, hogy egymás kibékíthetetlen ellentétei, most pedig ennek az ellenkezőjét, amivel méltán pályázhatna egy példahelyre Hegel logikájának reflexiós meghatározásokról szóló tanában. Mert e példán gyönyörűen látszik, hogy a negáció lényegében vonatkozása a végleteknek egymásra, hogy ezek pozitív dialektikus igazsága abban áll, hogy magánvalóságuk szerint a kettő ugyanaz, s az „itt állok, másként nem tehetek” igazsága nem más mint megszűnésük, mert ellentétük mint az ő másuk van tételezve.

Fellép azonban látenszen itt egy harmadik mozzanat is. Mert mit is jelent ez a mondat: „Itt állok, másként nem tehetek”. Nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy „mindent megfontoltam, ami emberileg egyáltalán lehetséges, és úgy érzem, ezt és ezt kell cselekednem, bár tudom, hogy ennek fájdalmas következményei is lesznek, sőt azt is, hogy még olyan következményei is lesznek, melyeket nem tudok most előrelátni, de muszáj cselekednem.” Ez pedig – Weber „filozófiájának” értelmében – az értékracionális cselekvés értékpremisszáihhoz vezet, vagyis ahhoz a nagy problémához, hogy a cselekvő mire alapozhat, amikor kimondja: „itt állok, másként nem tehetek”. Nos, Weber a morál és az értéktartományok heterogenitásának álláspontján áll. *A tudomány mint hivatásban* amikor azt vizsgálja, hogy mit tud nyújtani a tudomány a cselekvő-akaró ember számára, kijelenti, hogy a végső meggyőződések, világnézeti állásfoglalások tekintetében a tudomány csak azt a formális funkciót tudja teljesíteni, hogy hozzásegíti az egyént, „hogy számot adjon magának saját cselekvésének végső értelméről”, vagy *képletesen kifejezve*: „ha ezt és ezt a végső állásfoglalást választod, akkor ezt az istent szolgálod, és *megsérted a többi*”. Igen ám, de a tudomány már csak akkor tudja ezt tenni, ha a cselekvő istent választott. Ebben pedig nem tud a tudomány segíteni, és akkor ebből az is következik, hogy az etikai cselekvést sem lehet tudományosan megindokolni. Ezért mondja Weber, hogy annak, akinek az adatott meg, hogy próféta nélküli korban kell élnie, végezze hivatását és feleljen meg „nap követelményének”. De ekkor még mond valamit Weber, amivel a döntést végképp az irracionálisba helyezi: „Ez pedig akkor egyszerű és könnyű, ha minden ember megtalálja azt a démon, amelyik az ő életének fonalát tartja és engedelmeskedik neki” (1995.51.).

Ez tényleg irracionális, de nem azért mintha – Lukács György kritikája szerint (1954: 149) – Weber nem akarná levonni az osztályharc dialektikájának konzekvenciáját, hanem ez helyett az értékek csatájának fogja azt fel, melyet azok a földre szállt hajdani olümposzi istenekként vívnak egymással. Így állítólag Weber kikerüli a valóság által hozzáintézett dialektikus kérdésekre adandó dialektikus válaszokat. Ezt a Lukács-ellenvetést nem is lehet érteni, hiszen azt kifogásolja,

hogy az osztályharc tételét nem fogadja el Weber a marxi történetfilozófiai értelemben. Nem, sőt Weber, mint mindjárt látni fogjuk, nem dialektikátlan, csak a Lukács dialektikája felől nézve nem dialektikus, mert világnézeti okokból nem tudja levonni az osztályharcból a megfelelő következtetéseket. Vagyis: nem vonja le azt a következtetést, melyet Lukács annak idején a *Taktika és etika*ban levont, hogy ti. „az igazsághoz keresztül kell hazudni magunkat”(1971/I.17.), mert már jól látja, hogy a szpartakisták pl. pontosan ugyanazt az eszközt használják és ugyanazt az eredményt érik el, mint akármilyen katonai diktátor (Weber: 121-122.). Vagyis: valójában nem Weber dialektikájának hiányával van baja Lukácsnak, hanem szocialista világnézete, szocializmusban való – mondanánk: **vakhite** „hiányával”. Lukács az ilyen világnézetű embereket megvetően vallásos ateistáknak nevezi. De vajon nem vallásos jellegű-e az ő ateizmusa is, amely egy olyan igazságos szocialista társadalomban hisz, amelynek minden empirikus valósága – hogy a fiatal Marx egyik szövegéből vegyük a képet – „emberi koponyákból issza a nektárt?” Lukács egészen a weberi kétféle etika tudatában vállalja ezt 1918-ban, amikor belép a kommunista pártba, mondván, hogy az etikai döntésben a lelkiismerettel és a felelősségérzettel kerülünk szembe. Az is *A politika mint hivatás* gondolatára rímel, hogy „A tudomány, a megismerés csak lehetőségeket mutathat meg – és csak a lehetőségek levegője az, ahol az erkölcsi, felelősségteljes cselekvés, az igazi emberi cselekvés lehetséges”, és ennek alapján kimondja: gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges” (Lukács Gy. 1971: 196-197.).

Weber nem tudott hinni abban, hogy a szocializmus kizsákmányolásmentes társadalmat hoz létre, amelyben a gazdasági függőség nem megy az emberi méltóság rovására, hanem abban hitt, amiben még Lukács is akkor, amikor még – körülbelül 1918 novemberéig – ún. progresszív idealista volt, s azt vallotta, hogy az embernek „sem magánál, sem másnál nem szabad eltérnie (és még kevésbé előidéznie) olyan helyzetet és cselekvést, melyben az ember, legyen az ő maga vagy más, elvesztené ezt az önállóságát, melyben bármiféle összefüggésnek pusztá eszközzé süllyedhetne le.” (1971/I.: 185). Ezért aztán még egyszer mondjuk: *Az ész* trónfosztása Lukácsának nem Weber állítólagos dialektikahiányával van baja, hanem a világnézetével. Annál is kevésbé, mert ha Lukácsot nem blokkolta volna saját világnézete abban, hogy méltányosan bánjon Weberrel, észrevehette volna épp a kétfajta etika elemzésében Weber realista dialektikáját. Mert Weber azzal, hogy lehetővé tette a társadalmi cselekvés tipológiájában az olyan értékracionális cselekvést, amely eszközeiben formálisan racionális, megteremtette *a mozgásformáját a valóban elmentés két etikának*.

IRODALOM

- ALMÁSI MIKLÓS (2005): *Kis Hegel-könyv*. Budapest: Athéneum.
- BALOG IVÁN (2004): *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában: Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest: Argumentum Kiadó, Bibó István Szellemi Műhely.
- BIBÓ ISTVÁN *Olvasmányjegyzéke*. MTA Kézirattár Ms 5117/1-3.
- Bibó István: *Kolozsvári bevezetés a jogtudományba*. MTA Kézirattár Ms 5116/11.
- BIBÓ ISTVÁN (1993): Az európai társadalomfejlődés egyik változata. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A hatalom humanizálása*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
- BIBÓ ISTVÁN (1986): *Válogatott tanulmányok 3*. Budapest: Magvető.
- Bourdieu, Pierre (1978): *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermeléséről*. Budapest: Gondolat.
- CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ: Bevezetés: Durkheim Az öngyilkosság című művéhez. In Durkheim, É.: *Az öngyilkosság: Szociológiai tanulmány*. ford. Józsa Péter. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- DURKHEIM, ÉMILE (1986): *A társadalmi munkamegosztásról: Részletek*. (Ford. Csáková Mihály). Budapest: MTA Szociológiai Intézet.
- DURKHEIM, ÉMILE (1982): *Az öngyilkosság: Szociológiai tanulmány*. ford. Józsa Péter. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- DURKHEIM, ÉMILE (1978): *A társadalmi tények magyarázatához*. ford. Léederer Pál és Ádám Péter. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- HABERMAS, JÜRGEN (1987): *Theorie des kommunikativen Handels*. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, GEORG, WILHELM, FRIEDRICH (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. (Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HEGEL, GEORG, WILHELM, FRIEDRICH (1979): *Enciklopédia. A logika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HORVÁTH, BARNÁ (1932): *Jogbölcseleti jegyzetek*. Szeged: Szent István Társulat.
- KULCSÁR, KÁLMÁN (1981): Michel Crozier és a szervezetszociológia. In Crozier, Michel: *A bürokrácia jelensége*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- LUKÁCS GYÖRGY (1954): Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS GYÖRGY (1975): *Az esztétikum sajátossága 1-2*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- LUKÁCS GYÖRGY (1971): *Utam Marxhoz 1*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1971/1.): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Marx, Karl (1961): *A tőke 1*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

- PERECZ, LÁSZLÓ (2001): Az antispekulativitás jegyében: Bibó István filozófiai előfeltevései. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét: Tanulmányok Bibó István életművéről*. Budapest: Új Mandátum.
- SOMLAI, PÉTER (1977) *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás*, (Budapest: Akadémiai Kiadó).
- NAGY J. ENDRE (2011) *Bibó István politikai ontológiája*. Jog-Állam-Politika. III. évf. 4. 21-44.
- NAGY J. ENDRE (2003): *Szociokalandozások: Válogatott szociológiai tanulmányok*. Szombathely. Savaria University Press.
- POLÁNYI M. (1994) *Személyes tudás*. ford. Papp Mária. Budapest: Atlantisz..
- POPPER, K (1976): A társadalomtudományok logikája. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Budapest: Gondolat.
- WEBER, M. (1999): A bürokratikus uralom lényege, feltételei és kibontakozása. In Molnár Attila Károly (szerk.): *Max Weber olvasókönyv*. Budapest: Novissima Kiadó.
- WEBER, M.(1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- ZSIDAI, Á. (2003) A tiszta jogszociológia. in: Horváth Barna: *Jogszociológia*. Budapest: Osiris.