

Rainer Adolphi

**Az individuumok „mi”-világa**  
**Hegel és Max Weber a modern szubjektivitás**  
**társadalmi orientációjáról\***

A Hegel-recepció és a meghirdetett „hegelianizmus” különböző vonulatai az utóbbi száz év gondolkodásában semmi esetre sem „ugyanak visszatérését” jelentették. Miközben a kritika, amelyhez Hegelt újra és újra azért vették elő, hogy vele szemben saját programot állítsanak fel, lényegében ugyanaz maradt – Trendelenburg, Ranke, később Schelling, Marx (általában az ifjúhegelianusok) és Kierkegaard óta ugyanazt a bizonyos argumentációs készletet ismételte meg –, az aktualizálások láthatóan elütnek egymástól. Miközben minden egyes újabb kantianus irányzattal, empirizmus-pozitivizmussal, fenomenologizmussal és naturalizmussal együtt rövid időn belül mindig egy újabb Hegel-reneszánsz is jelentkezett, az afirmatív hivatkozások messzemenően különböznek közép-pontjuk – az érdemi problémát érintő saját súlypontjuk – és a Hegelnél szöveg-szerűen jelenlévő súlypont által is. Különösen érvényes ez a cselekvés, a társadalmiság, a politika és a történelem területén.

Az aktualizálás, amelyet ma a hegeli gondolkodás a gyakorlati filozófiában, különösen a társadalomelméletben él meg, az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozásához kapcsolódik. A következő fejtegetések ezt olyannak kívánják bemutatni, mint amit Hegel *a szubjektivitásban – a fortiori* éppen az egészében a saját szabadságára alapozott modern szubjektivitásban – meglévő *konstitutív társadalmi orientálódásként* vesz szemügyre, ami az én szubjektív őrzése és a szubjektív önmeghatározás folyamatosan működő specifikus „mi”-horizontjaként és az abból következő normativitásokként adódik. Mindennek több lépésben egy rekonstrukció kísérletéhez kell elvezetnie, melyhez váratlan felek segítsége fog társulni. A Hegel által megvilágított összefüggéseket egy látszólag egészen más tárgyalási tér felől kívánom rekonstruálni, amely ugyanazt a problémát, ugyanazt a jelenséget tematizálja – ez pedig Max Weber „kultúraelméleti” koncepciója. Az ő *Protestáns etikája* a hajdanán Hegel által megnyitott kérdésekre irányuló párhuzamos vállalkozásként is olvasható.<sup>1</sup>

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Ennek az írásnak egyúttal egy új – „filozófiai”-társadalomelméleti – Max Weber-olvasat melletti védőbeszéd a célja. Maga Weber ott, ahol megalapozáselméleti dimenziókat érintett, nem feltétlenül volt saját gondolkodásának legjobb interpretátora. Önértelmességét egészen világosan a következőképpen fogalmazta meg: „Két út áll

Ami Weberből meríthető, az itt jelentős rétegekkel lejjebb hatol, mint a hegeli gondolkodás manapság rendelkezésre álló aktualizálásai. Mert csak Weberből kiindulva mutatkozik meg voltaképpen az, amit az újabb és újabb Hegel-recepciók, Hegel-reneszánszok folyton magukon viselnek: a „szellem” hegeli gondolatának minden „idealizmus”-kritika ellenére páratlan potenciálja.

## 1. Mi és én. Hegel aktualizálása és az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának keresése

Három olyan toposz azonosítható Hegelnél, amelyekre megtanultunk úgy tekinteni, mint amelyek előrajzolják az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozását. Az elsőt az ún. „fiatal Hegelnél” találjuk – a „szeretet”, az „egyesítés”, a „szép görög erkölcsiség” felvázolásában, a társadalmi és jogi ráció bűnbeesését megelőzően. Mindemellett úgy tudjuk, Hegel nem állt egyedül, hanem látjuk a tágabb szellemi kontextust és befolyásokat – Schillert, Jacobit, a koraromantikuskokat és másokat, akik közül Hegel számára az egész feltételezhető korabeli diszkussziós összefüggésben különösen fontos Hölderlin köre. Az efféle aktualizálások így végül is egy egész generációs panorámát tárnak fel. A második toposz az a gondolat, amely a „másik” és az „én mások között” problémájára irányítja a figyelmet: az a hegeli felvetés, amelyből „a Másik” minden későbbi, elsősorban francia tárgyalásmódja kiindul – az „elismerésért vívott harc” gondolata. Végül a harmadik toposz, ami Hegelből merít, az abszolút értéktartalmak és a társadalmi formák, társadalmi rend viszonyának problémájával kapcsolatos – konkrétan: vallás és társadalom viszonyának problémakörével (illetve a vallás oldalán a magas művészet tartalmával is). A társadalmiság kritikai koncepciója e harmadik helyen abban mutatkozik meg, hogy a társadalmi együttélést – a formákat, a működést és az „értelem”-tapasztalatot –, amennyiben *kulturális közösségről* van szó, normatív alapjaiból ragadja meg.

Ez három különböző toposz, mindenekelőtt pedig három különböző modell. Mindhárom összefügg a „szellem” fogalmának tematizálásával, sőt, bevezetésével. Az emberi társadalmiság egy újfajta kritikai koncepcióját annyiban tekinthetjük ezekben megalapozottnak, amennyiben az első modell visszahozza a társadalmiságra vonatkozó elképzelésünkbe a társadalmiság közvetlen és testi oldalát, a második a „társadalmi” folyamatok oldalát – főként a munka és az uralmi struktúrák folyamatait –, a harmadik pedig a kulturális és világgépző mozzanatot. Végül is mindhárom gazdagítást is jelent, a „szellem” fogalmának

nyitva: Hegel – vagy a mi eljárásunk a dolgok tárgyalására.” Levél F. Eulenburgnak, 1909. május 11. In M. Weber: *Briefe 1909–1910* [*Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. II/6*], Tübingen, 1994. Látni fogjuk, hogy itt egyáltalán nincs valódi ellentmondás, és hogy ez elméletstratégiai szempontból is természetlen álláspont.

komplexbé tételét a szóban forgó dimenziót illetően. Amíg a Hegel gyakorlati filozófiájára, különösen a társadalom-, a politikai- és történelemelméletére vonatkozó újabb és újabb kritikák kivétel nélkül mindig a „szellem” gondolatának idealista-totalitárius implikációit tették felelőssé inkriminálónak tekintett fenomén-meghatározásaiért és tétéleiért, addig a hegeli elképzelések e három toposzában épp a „szellem” e gondolatának azon társadalomelméleti potenciálja mutatkozhatott meg, amely messze meghaladja a szűkebb értelemben vett idealista filozófiát.

Ezért a korábbi vitákkal szemben, amelyek – akár elfogadták, akár bírálták – a hegeli filozófia alakját különösebb mérlegelés nélkül egyetlen komplexumként, egy nagy holisztikus képződményként kezelték, a jelenkori aktualizálásokban következetesen kifejlődött egy bizonyos tendencia arra, hogy mégse tagadjuk le a hegeli örökségben felmerülő kétes motívumokat és kérdéses kijelentéseket. Az interpretációk – hogy a folyvást beálló ambivalenciát megértsek – kidolgozták egy differenciált változatát ama régi megkülönböztetésének a „jó” és a „rossz Hegel”, a nagyszerű és a fatális, de legalábbis korhoz kötött Hegel, vagy – Wilhelm Dilthey és Benedetto Croce szavaival élve – az eleven és holt Hegel, a hegeli gondolkodás fennmaradó-eleven és önhibájából elsüllyedő mozzanata között.<sup>2</sup>

Ez a mai verzió, ami a jelentéstörténet több mint másfél évszázadának tapasztalatait hagyja maga mögött, nem más, mint hogy az interpretációk egyre inkább arra a képre szakosodtak, mely szerint Hegel az *általános* érvényre juttatásának „rendszer-tani” megfontolásából ismét feladta – vagy kézen-közön elveszítette – gondolkodásának korábbi, a kezdetekkor létesített tulajdonképpeni potenciálját. Így a „szellem” koncepciójában, mondják, ismét hagyta elveszni a közvetlent és elevenet az általában vett nyilvános – vagy specifikusabban: a legtágabb értelemben vett társadalmi intézmények szerepe – kedvéért. Sok veszett el állítólag a „*társadalmi*” folyamatra irányuló kritikai pillantásból az „állam” konstrukciója és hatalombirtokló integrációs és szabályozó rendszere kedvéért, míg a kulturális értékbeli meggyőződések morális hajtóereje, akárcsak a művészet tapasztalatáé, a hivatalos egyházi vallások kedvéért lett oda. Michael Theunissen az ismét „kiszorított interszubsztitívitas” címszót adta ennek, amit aztán sokféleképpen átvettek Habermastól egészen sokakig a jelenleg Amerikában zajló Hegel-renaisszánsz köréből, s ami már-már sztereotip dogmává vált.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905; B. Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*. Bari, 1907. Alapjában véve nem más ez, mint az értelmezés ama hosszú hagyománya, amely, a *rendszer* és a *módszer* közötti megkülönböztetés toposzában jegyében, végső soron Marxra megy vissza – és amely a maga részéről magára Hegelre alkalmazza Hegelt, vagyis a gondolkodás kritikai történetének Hegel által bevezetett sajátos módját használja fel öröksége értelmezéséhez.

<sup>3</sup> Valójában persze létezik egy elegáns értelmezés is. Vö. M. Theunissen: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In D. Henrich – R.-P.

Manapság mindenfelé felhangzik az általános szemrehányás: „institucionalizmus!” Eszerint Hegel társadalomelméleti gondolkodását olyan institucionalista kísérletek határoznák meg, amelyek egyértelmű elsőbbséget rendelnek az intézményi oldalhoz, illetve az intézményi formákhoz a bennük foglalt individuumokkal, konkrét interakciós folyamatokkal és tapasztalatokkal szemben; olyan kísérletek, amelyeknek Hegel mindenekelőtt későbbi írásaiban adta át magát, amelyekben az eredeti potenciált hagyta elfedődni. Jobb híján ezt tartom az első elégséges iránymutató válasznak, mivel mégiscsak abból táplálkozik, ami mindig is a hegeli filozófia erőssége volt, hogy a tárgyalásmód és a tárgyi konkrétciók egész, úgyszólván társadalomtudományi *terjedelmét* mint negatívát, mint nem tulajdonképpenit, mint kerülőutat, mint ráakódott kérget hántsa le egy tiszta „elv” érdekében, s másfelől ezt az „elvet” mégis csak nagyon hozzátvetőlegesen, a valóságtól elrugaskodott módon, idealizálva, jólkerekítetten határozza meg – az egymással-lét szép, romantikus képzetének patetikus, az egyes hegeli diktumokból eredeztetett megfogalmazásaiban. Ez a Hegellel való bánásmód ugyanakkor reflektálatlan módon magában foglalja saját meghatározott korindexét. A figyelem és az érvelés a túlárado individualizmus jellemzően mai tapasztalatától egyoldalúan *a társadalmiság oldala felé* fordul. A társadalmi orientáció, mely normatív módon az igazi önmagaságot testesíti meg, úgy jelenik meg, mint legalábbis kívánalom, mint megoldás. Ezért az alábbiakban valami olyasmire szeretnék kapcsolódni, ami még egy lépéssel tovább megy. Mert ami az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozására vonatkozóan a központi problémát képezi, arra Hegel maga világított rá egy helyütt, és nem véletlenül ez a jelenleg talán legtöbbet idézett hely az életműből.

Elvégre az idézeteknek is léteznek konjunktúrái – konjunktúrái olyan megfogalmazásoknak, amelyekben egy-egy olyan problémafelvetés sűrűsödik össze, amelyből kiindulva végbemegy a foglalatosság egy klasszikus gondolkodóval. A konjunkturális hullámokban olyan szöveghelyek lépnek a középpontba, amelyekben egy klasszikus úgyszólván nevet adott az aktuálisan terjedő problematikának, és amelyekben egy, a gondolkodást aktuálisan foglalkoztató problematika nyeri el adekvát kifejezését. Manapság Hegelt illetően ez a kitüntetett szöveghely nem más, mint *A szellem fenomenológiájának* híres passzusa *az énről és a miről*. A hegeli megfogalmazás kontextusa tulajdonképpen az „öntudat” értelmére irányuló kérdés. A kérdés az, mit jelent, hogy tudat-kozmoszunk – tárgyszerű mentális világunk – struktúrájába beletartozik egy olyan tudat is, amely „öntudat”, s amely vele együtt működik. Az „öntudat” itt nemcsak a különös én helyzetében áll, nemcsak egyéni-különös egoitásunk tudatában, hanem *ezt megelőzően* már abban, hogy létünk egészként tűnik fel számunkra, mindannak egészeként, ami – annak áradatában, ami érzékelhető és megkíván-

Horstmann (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982, 317–381; J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985, 26–58.

ható – az enyém. Az öntudat fenoménjében Hegel számára benne foglaltatik és kikristályosodik, hogy testi-szellemi egységként, létező egészként *élünk*, (önmagunkat megvalósító és fenntartó) élő-lények vagyunk.<sup>4</sup> Így hát a gondolat, hogy öntudatunk számára egy *másik (öntudatszerű) én* tudatának tárgya lesz, mentális világunk felépítésének döntő fordulata.

Ezzel előttünk [vagyis a filozófiai rekonstrukció előtt] van már *a szellem* fogalma. A tudat[nak magának] további fejleménye az a tapasztalat, mi [ily módon] a szellem, ez az abszolút szubsztancia, amely ellentétének – tudniillik különböző magáértvaló tudatoknak – tökéletes szabadságában és önállóságában ezek egységét alkotja: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*. A tudatnak csak az öntudatban mint a szellem fogalmában van a fordulópontja, amelyen az érzéki evilág színes látszatából és az érzékfeletti másvilág üres éjszakájából belép a jelen szellemi nappalába.<sup>5</sup>

Mentális létünk igazi jelenének eme *szellemi* nappala, ami a számomra közösségleg-mást átszővi és összeköti – a mindenkor-jelenlévő személyes és pontszerű evidenciája (az érzékelhető változó fenomenalitása) és az intellektuális foglalatosság folyamatosan tipizáló, absztraháló időtlen kategorialitása (intellektuális kompetenciánk konstruáló alpműveleteinek formális üressége) között – ez a színhelye minden valódi gondolatnak és minden valóságos emberi tettnek. A mai Hegel-aktualizálás, ahol következetes, mindig is az *én-és-mi* e struktúrája felé tart, hogy végül ahhoz rögzítse az emberi társadalmiságra vonatkozó kritikai koncepció Hegelnél különböző helyeken felfedezett megalapozását, s e strukturális viszony fényében magyarázza azt.

Minden egyes Hegel-felújítás saját korának gyermeke. A régi értelmezések programja, egészen a 20. század első felének nagy „Hegel-reneszánszáig”, nem volt más, mint azonosítani Hegel gyakorlati filozófiájának tartalmát az organikus létrejött nép-közösséggel, azaz, hogy a döntő tartalmat a „nép-közösség” gondolatában lokalizálják.<sup>6</sup> A következő szakasz programja, különösen a gyakor-

<sup>4</sup> Vö. ehhez az összefüggéshez G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 93–97; G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 423–429. §. Az „öntudat” fenoménje Hegel számára tehát hangsúlyozottan valami más, mint jelenkori-mentalista „tudatosság”-kérdés: valami más, mint a fichtei tudat második lépcsőfoka, a „tudom, hogy tudom”, a „tudom, hogy én [!] ezzel a képzzettel rendelkezem” (appercepció) evidenciája.

<sup>5</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 100.

<sup>6</sup> E ponton – a (tisza racionalitáskonstrukciók helyett a) „történelmi világszemlélet” értelmezési mintája alatt – a Hegel-tradíciók összefolytak „romantikus” ellenfelükkel, azzal, amely egykor éppen Hegel ellenében lépett fel.

lati filozófia 1960-as, '70-es évekbeli „rehabilitációjának” Arisztotelész-hegelianizmusáé,<sup>7</sup> nem volt más, mint hogy minden lényeges, filozófiatörténetileg egyedülállónak számító tartalmat azonosítson az „erkölcsiség” jelenségstruktúrájával és az intézményekkel. Ezzel szemben a mai aktualizálás, amely „a fiatal Hegelhez”, „az elismerésért vívott harchoz”, valamint a kulturális értéktartalmak és a társadalmi formák közötti viszonyra (azaz a kulturális közösség jelenségére) vonatkozó hegeli meghatározásokhoz kötődik, részben általában valamilyen társadalomtudományi (vagy szociálpszichológiai) módon kimetszett problémafelvetésen keresztül – az „individuum”-ot és a „társadalmi” környezetet társadalomtudományi képződményként, illetve dinamikaként definiálva – vezette be „hegelianizmusát”,<sup>8</sup> részben pedig a marxi, nietzschei és freudi<sup>9</sup> kérdéseket Hegelbe beépítvén, „elidegenedés”-elméleti avagy „kulturkritikai” sarokponttá tette az eredendő természetes közösségi beállítottság (valamint a közösség iránti antropológiai szükséglet) és az uralkodó „hamis” közösségi diktátumok avagy kényszerek közötti feszültséget. A motivációk pedig, amelyek miatt ez is rögtön ki van téve a változó időnek, és nem maradhatott a kritikai-reflektált Hegel-elsajátítás (önmagában megalapozott) végső alakja, annak tudatában rejlettek, hogy a „mi” – az individualitás (szubjektivitás) komplementer pólusa – nem *csak* egy külsőleges társadalom-kép által határozható meg, nem *csak* a hozzátartozás, a kulturális tradíció (illetve „identitásuk”), az életvilág-gyakorlat, az emocionális otthonosság által lesz: a *mi-és-én* kérdés ennyiben egy egész lépéssel vagy szinttel az „individuum/szubjektivitás *vs.* társadalmiság” ellentét mögé hatol.

*Én, amely mi, és mi, amely én:* Hegel megfogalmazása magában foglal egy egész problémakomplexumot. Hegel látta, hogy a *mi-és-én* összefüggés a belső logikai felépítés és a reális folyamat – sőt a történeti dinamika – viszonya. Ez pedig kétirányú viszonyulás: egyszerre elkülönülés is valamitől – amikor énem (mind valóságosként, mind a kritikai kérdezés tényezőjeként) a szerep, a konvenció, a szokások, az érvényességre vonatkozó előfeltevések, a tömeg, az akárki ellenében alakul –, de annak komplementere is, hiszen az én csak az egymással és egymásnál-lét révén *válik* valóságos *énné*, a világot uraló önmagasággá. Ez utóbbi pedig rendkívül komplex létmód. Az „egymással” és „egymásnál” többszörösen összetett folyamatok. Általában véve az én négyszeres létrejövését jelentik: 1. egy másik intelligens-intencionális lény – aki jelentéseket tulajdonít, gondolatokat fogalmaz meg és célokat tűz ki maga elé – világomban való pusztá felbukkanása révén; 2. a konkrét interakciós tapasztalatok révén, mint a siker (amikor érvényesülni tudunk), a kudarc (amikor nem bírunk az ellentétes erők-

<sup>7</sup> Vö. M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 2. Freiburg, 1972, 74.

<sup>8</sup> Vagy egzisztenciálisan is: az „egyen” és „a mások” (a csoport) mint egzisztenciális fenomének.

<sup>9</sup> Illetve schilleri és hölderlini.

kel, máskor a tényekkel), a kényszerű módosítás és a „kompromisszumok” tapasztalata;<sup>10</sup> 3. a nekem tulajdonított individuális „jogok”, vagyis annak révén, amit a nyilvános társadalmi formák (az intézmények) tükröznek számomra, azaz hogy jogom van a sajátomhoz (saját meggyőződéseimhez, saját életemhez, saját tapasztalási szintemhez) – ez tehát a fennálló társadalmi világban leülepedett individuuum-felfogáson nyugvó énné-válás; végül pedig ne felejtjük el: 4. az önmagunkká válás mint felhívás, akár elvárás révén, aminek során azonosítható *valakik* vagyunk (személy-jelleg), akikkel szemben felállítható a valami mellett való „kiállás” elvárása.

Strukturális értelemben azt mondhatjuk, hogy az interpretációk újra és újra megküzdnek azért, hogy az ehhez a viszonyhoz tartozó „filozófiainak” érvényt szerezzenek. Ez azt jelenti, hogy az *én-és-mi* Hegel által szemlélt kölcsönös folyamatát ténylegesen annak fundálás-jellegében akarják megragadhatóvá tenni, nem pedig mint körülmények külső fennállását, vagyis mint valami empirikus-pszichológiai vagy internalizálás-elméletit akarják tárgyalni. De miben áll ez a „filozófiai”, hol lehetne egyáltalán lokalizálni? A válasz megköveteli az értelmezés egy látszólag evidens, a *mi* és az *én* e viszonyában jelenlévő súlypontozásra és gondolati irányra vonatkozó megadását.

Hegel éppen, hogy nem azokhoz a gondolkodókhöz tartozik, akikről, másokkal összehasonlítva, különös erőteljességet feltételeznénk az individualitás kérdésében. Bármiben is áll argumentatív potenciálja, az individualitás kérdésében nem látszik jelen lenni. Voltaképp nem is lokalizálták soha; az interpretációtörténet mindig is ellentétének, az egyének „erkölcsi” formákba és rendszeradottságokba való beépítésének megalapozásához citálta Hegel örökségét. Hozzá kell itt tennünk, a nézőpontok mai differenciáltsága mellett is, hogy az arra vonatkozó, szűnni nem akaró szkepszis, ahogyan Hegel az individualitást értékeli,<sup>11</sup> nem *csak* bornírtság, és hogy a Hegelt illető vélemények nem *csak* azon alapulnak és nem *csak* azért tartják magukat olyan makacsul, mert Hegel kényelmes és – kétségtelenül! – sokoldalúan használható ellenségképként szolgál, amellyel szemben valami saját körvonalazható. Tény, hogy van egy s más, amivel Hegel kétes fénybe állította magát. A mindenek felett diadalmaskodó

<sup>10</sup> Ezek közül egész lényeges – egyes történeti konstellációkban egyenesen döntő – terület a munkával kapcsolatos tapasztalatoké: ide tartoznak a tevékeny-termelő én tapasztalatai egyfelől a célmeghatározó társadalmi hierarchia-autoritás („az úr” Hegelnél), másfelől a dolgok ellenállása között, továbbá a mindenkori szerszámokkal/műszerekkel és legtagabb értelemben vett „technikákkal”, azaz az *eszközökkel* kapcsolatos tapasztalatok.

<sup>11</sup> Vagy fordítva fogalmazva: az arra irányuló szkepszis, hogy hegeli alapokon felépíthető a társadalmiság olyan koncepciója, amelyben az individualitás nem tűnik el. Az e hegeli viszony értelmezését célzó egészen eltérő kísérletek hosszú történetéhez vö. H. Ottman: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Hegel im Spiegel seiner Interpretationen*. Berlin – New York, 1977.

„világtörténet” biztosan ezek közé tartozik, akárcsak a személyes „morális álláspont” kritikája – a morális kritériumok mint pusztán „komornyik”-perspektíva arra, amit a valódi cselekvés megkívánna.<sup>12</sup> Mindez láthatóan nem éppen Hegel *mellett* szól.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy a probléma valami másból ered. Nevezetesen nem a koncepcióból: nem a „szellem” koncepciójából, részleteiben pedig nem a társadalmi összefüggés és a saját mivolt (strukturális értelemben legfőképpen a *mi-és-én*) folyamatszerű viszonyából, hanem az előterjesztett *megalapozásból*. Hegelnél a *megalapozásokat utólagosan kell beilleszteni*. A koncepciójában szereplő belátások nem a kívánatos érthetőséggel és nem is a kívánatos argumentatív mélységgel kerülnek kifejtésre. Olykor emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy a szép jelszavak, a hatalmas képi erejű megfogalmazások még nem képeznek elméletet. Még csak képviselik azt; egy tudatosított problémát jelölnek, melynek tudott-létét nyitva tartják, de az elmélet és a valódi argumentáció valami egészen más. Ez érvényes a *mi-és-én* oly gyakran idézett és a mai társadalomelméleti diskusziókban megidézett diktumára is.

*Megalapozások utólagos beillesztése:* itt egy kétszintű pragmatikus megfontolás fog vezérelni. Egyfelől szeretném a problémát – a *mi-és-én* problémáját – oda fókuszálni, ahol az a társadalmi magatartás „moráljának” fenomenjeiben tárgyasul. Ez konkrétan azt jelenti, hogy tudatosan középpontba állítjuk a társadalmiságot jellemző általánosság és az önös saját-mivolt, az uralkodó közösségformák (azok helyzete) és az önzés összefüggését, azt a problémát tehát, amely Hegelnél – lásd a történelmi „fejlődés” és a „morális” érzés viszonyának nála található meghatározását, vagy általában a „morális álláspontot” illető kritikáját – bizonyosan (és nem véletlenül) a legproblematicusabb, tehát leginkább megalapozásra *szoruló*. Másfelől: a komplex problémafelvetésekben mindig jó szabály a *visszatekintés* – nem játszódtak-e egyszer már végig egy bizonyos hasonló helyzetben a felszínre törő kérdések (de a kísérletek és a zsákutcák is). Különleges jelentősége van ennek, mert a kieleződő, termékeny feszültség, amely a gondolati készletek és a probléma konkrét, megtapasztalt nyomása között alakult ki, e tekintetben megüli a 19. század végének és a 20. század elejének vitakörnyezetét.

Ezzel nem annyira az „individuum és közösség” probléma nagy tematizálásaira gondolok, melyek már a korszak számtalan publikációjának címében is szerepelnek, és nem is a – legalábbis a korabeli elképzelésekben – sokkal sematikusabb, „közösség” és „társadalom” közötti ellentétre, a természetes élet-, érték- és érzésközösségi „mi” és az atomizált individuumok koordinálására szolgáló

<sup>12</sup> Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 294–329; uő: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 105–141. §; uő: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.



művi társadalmi berendezkedések közötti ellentétre.<sup>13</sup> Inkább szeretnék az erről szóló kimutathatóan legkomplexebb koncepcióként behozni valamit a Hegel körül folyó fáradozásokba, amire mindeddig egyáltalán nem is gondoltunk: Max Weber megfontolásait a modern („protestáns”) szubjektivitás társadalmi orientáltságáról, annak habituális „moráljáról”. E megfontolásokat ezidáig jóformán nem is kamatoztatták Hegel, főként pedig a Hegel által megpendített *mi-és-én* folyamat vonatkozásában. Pedig Weber nyíltan hegeli tematikának szenteli művét, mégpedig a szubjektivitás kialakult modern („protestáns”) struktúrája, annak inherens társas kötődése vagy „etikája” és az uralkodó társadalmi formák „szelleme” közötti összefüggésnek. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleméről* (1904/05)<sup>14</sup> – előhúzza a filozófiai dimenziót és jelentőséget a tárgyi társadalomtudományi, mentalitástörténeti elméletek mögül – kiderül, hogy nem más, mint a *mi-és-én* problémákkal telített hegeli kérdésének kibetűzése.

## 2. A modernitás szubjektivitása és „morálja”. A modernitás „szelleme” problémájának kultúrkritikai újrafogalmazása

Noha ritkán tudatosítjuk magunkban, Max Weber azon gondolkodók közé tartozik, akik a hegeli témákat egy megváltozott problémahelyzetben újra előveszik, és más látószögben és más kategóriákkal fogalmazzák újra. Így a korhangulat ellenére Weber is célzottan a „szellem” megválaszolatlan hegeli gondolatát veszi elő.

Weber a (kulturálisan jellemző és közösségalkító) viselkedés „szellemének” vezérfogalmával felvértezve száll szembe a társadalomtudományok korabeli fejlődési fázisának *ordo*-teoretikus, hatalmicsoport-elméleti, nemzetállami-darwinista, társadalomtechnológiai, utilitarista és „népi pszichológiai” koncepcióival. Ez pedig sem nem a felemelkedett pszichológia individualista módon

<sup>13</sup> Mint a F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig, 1887. mellékletében.

<sup>14</sup> Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. [Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie. Bd. 1.] Tübingen, 1920/21, 17–206. Magához Weberhez hasonlóan a következőkben, eltérően a mai szokásoktól, nem teszünk kategoriális különbséget „etika” és „morál” között. Weber erre vonatkozó (implicit) érve az a kettős érv, hogy a gyakorlati morálban mindig működnek meghatározó elméleti részgondolatok is (lásd alább), és fordítva, ti. közvetlenül egyáltalán nem beszélhetünk magas etikáról mint explicite átalakított elméleti rendszerről, hanem csak arról, hogy az ember milyen szabályozások szerint élt és ítélte ténylegesen. Weber maga, eltekintve az „éthosz” inkább szubsztanciális konnotációjú fogalmától, közös terminusként leginkább az „etikáról” beszél.

kimiskárolt „szellem”-fogalma, sem a „szellemtudomány” dilthey-i tradíciójának „szellem”-fogalma.<sup>15</sup> Nagyon is hegeli értelemben, a szellem inkább a jellegzetesen meghatározott társadalmiság, a szubjektivitásban jelen lévő társadalmi orientálódás jele. Ez ebben a formában centrálisan is tetten érhető Weber *Protestáns etikájában*.

Weber mindenekelőtt egy egyszerű empirikus megfigyelésből indul ki.<sup>16</sup> Ez egy, a modernitás fenoménjeiről szóló lelet, és pedig azok a váratlan korrelációk, amelyeket a vallási-„szellemi” tradíciók mutatnak: a korabeli német birodalom döntően protestáns régiói gazdaságilag egyértelműen fejlettebbek, mint a többi. Ehhez hasonlóan, a protestáns kultúrájú országok európai összehasonlításban is láthatóan a legkiforrottabb kapitalista formákat mutatják, és sikeresebbek.<sup>17</sup> Weber magyarázata pedig a következő: e helyeken az embereket – a vállalkozókat és a munkásságot, de a társadalmi elitet és a tömegeket (az elit követőit), a politikai tisztségviselőket és a polgárokat is – egy ennek kedvező „szellem” hatja át. E „szellem” magja a „*bívatás*”-gondolat: saját tevékenységük, a munka és egyáltalán az élettevékenység mint „hivatás” képzete. És az adott meghatározott normák, a beilleszkedés képzete is abból ered, hogy az „hivatás”.<sup>18</sup>

Mindez az individualitás egy meghatározott, igen specifikus struktúrája, s mint ilyennek, először is valamikor *létre* kellett *jönnie* – mint ismeretes, Weber szerint a szubjektivitás megfelelő vallásos-„szellemi” képeiben és önértelmezési formáiban előírva s általuk indukálva csak a reformáció folyamán fejlődött (pontosabban szólva: csúcsosodott) ki.

Weber eme programadó megfontolásait már idejekorán felülírták néminemű leegyszerűsítésekkel. Az egyik ilyen ismert egyszerűsítés, hogy ez a magyarázat a modernitásra és annak társadalmi struktúrafolyamataira irányuló marxista perspektíva *belyére* kíván állni – Marxot pedig tévesként felmutatni és helyettesíteni. Ugyanaz a kritika vetődött fel Weberrel szemben, amelyet egykor Marx

<sup>15</sup> Még Weber hajdani filozófiai bizalmasa, az újkantianus H. Rickert is elvetette a „szellem” fogalmát annak individualisztikusan és pszichológiailag leszűkítő jelentése miatt. Vö. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899]. Tübingen, 1926, 10–14.

<sup>16</sup> Weber gondolata széles körben ismert. Jelen összefüggésben csak arról lehet szó, hogy azokat a lényeges pontokat, amelyekhez később szubjektivitás- és társadalomelméleti jelentőség kötődik, vázlatosan jellemezzük.

<sup>17</sup> Ezek a „szellemi” korrelációk messze felülmúlják a modern kapitalista formák minden egyéb – Weber által soha le nem tagadott – keretfeltételét és -tényezőjét is: a természeti kincsek, a demográfiai fejlődés, az infrastruktúra, az adminisztratív és „állami”-politikai támogatások vagy akadályoztatások adottságait. A középkor egykori nagy gazdasági-kapitalista központjai, nevezetesen a felső-itáliai kereskedő- és bankárvárosok maguk is hátrányba kerültek e folyamat során, amelyet a „szellemi modernizáció” vezetett fel.

<sup>18</sup> Vö. Weber: i. m. 33–37, 48–62, 63. skk.

is felhozott a hegeli „spekuláció” és annak „misztifikációi” ellen.<sup>19</sup> Weber azonban minden ilyen kizárólagossági viszonyt félreérthetetlenül elutasított.<sup>20</sup> Elméletének célja sokkal inkább az volt, hogy megmutassa, hogy a modernség (a modern társadalmi formák) létrejötté, nem utolsósorban gazdasági kifejeződéseiben, egy lényegi „szellemi” kezdőlökést és „szellemi” kíséretet is igényel. Bár a tőke „logikája”, a kialakult kapitalista termelési mód mechanizmusa vitathatatlan, e rendszer *létrejötté* és későbbi kényszerítő ereje nem merül ki abban, amit Marx a történelmi materializmus kritériumai szerint róla kifejtett.<sup>21</sup> Ehelyett Weber inkább a cseretevékenység egyébként kétségtelenül teljesen materiális, a *társadalmi* életkörülmények által meghatározott tényezőiben és motívumaiban jelen lévő és magyarázatra szoruló „szellemi behatásokról” beszél.

Mindazonáltal egy másik általános leegyszerűsítés volt újra egybeolvasztani Weber e problémafelvetését a filozófia és a „szellemtudományok” hagyományos pályáival. Hiszen a modern társadalmi formák e „szelleme”, a magatartás „szelleme” és annak szabályozása nem csak abban áll, ahogyan a filozófia és a „szellemtudományok” a modern individuum kitüntetett szubjektivitását csaknem kivétel nélkül megragadták és magyarázták. A Weber által felmutatott titokzatos „protestáns etika” nem egyszerűen egy meghatározott morál – vagy meghatározott modern emancipált ész –, mely analóg volna azzal, amit a filozófia tárgyal.

De akkor mi rejtőzik benne? – „hivatás”, és empirikus bizonyítékok: a weberi projekt egy teljességgel nem-hegeli fogalmiságot és megközelítési módot tükröz. Valójában Weber ötlete, mely egyébként gyakran csak kliséként forog közszájon, sokat eltakar elméleti és koncepcionális háttéréből. Hiszen már az érvelést is alig ismerik, holott az a Hegel által meghirdetett probléma weberi jelentését mutatja meg, ti. hogy a szubjektivitást mint „szellemet” kiváltképp annak modern „individualitás”-alakjában, a *mi-és-én* viszonyból kell megérteni.

De térjünk rá az érvelésre. Az elméleti potenciál öt részgondolatban rejlik, ezekre fókuszál Weber újfajta „kultúrtudományi” tárgyalásmódja. 1. A modernitás létrejöttét határozottan hiányos értelemben ragadjuk meg, ha az elterjedt séma szerint úgy értelmezzük, hogy az addig uralkodó merev, zárt rendszert – egy sötét, dohos, tekintélyelvű kort – az ébredés és a szekuláris moralitás, a szubjektivitás, a bensőségesség kiszabadulása követi. Hanem bizonyos mértékben éppen ellenkezőleg, a modernitás modernsége azt jelenti, hogy miközben a szubjektivitás,

<sup>19</sup> A Weber-Marx vitához kapcsolódó hozzászólások rendkívül számosak. Sok közülük – indirekt módon és be nem vallottan – nem más, mint utólag előhúzott Marx-Hegel vita.

<sup>20</sup> Vö. i. m. 205. sk. Weber ezt sokkal inkább kiegészítő viszonyként fogja fel.

<sup>21</sup> Tehát az „eredeti felhalmozás” (történelmi tényének) marxi magyarázata. Vö. Karl Marx: *A tőke*. I. kötet. Ford. Rudas László, Nagy Tamás. Kossuth Kiadó, Budapest, 1973, 668–713; Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. I. kötet. Ford. Lissauer Zoltán. Kossuth Kiadó, Budapest, 1984, 335–383.

a különosság szubjektivitása bekerül a képbe, aközben éppenséggel egy egészen új terület válik *normákkal szabályozottá*, mégpedig bensőleg. A modernség semmiképpen sem – csak – a „Lehet” meglazulása vagy kirobbanása, nem egyre szélesebb és végül korlátlan felszabadítása a szubjektív („egoista”) előnyök motíválta cselekvésnek és a szubjektív véleményalkotásnak, illetve értékelésnek. Hanem ezek a „szubjektivista” mozgások, amelyek az eredeti struktúrát alkotják, éppen amennyiben képbe kerülnek, sokkal „kiegyenlítettebbek”, kötöttebbek. Közelebből nézve a normák hozzárendelésének rendszere inkább volt laza korábban. Korábban ugyanis a társadalmi cselekvés összességében „tradicionáliszmusként”<sup>22</sup> jellemezhető, vagyis biztos helyi, életvilágbeli kötődésekként és kötelezettségekként, melyeket a belenövés, a mindenkori saját pozíció és a „mindig is így volt” hatalma alapoz meg. Hasonlóképpen, a céltételezések és magatartásmódok lokálisan és pragmatikusan, az éppen beálló követelményekre vannak hangolva – az elvi megalapozás, az elvhűség, az elvi konzisztencia implicit vezérkritériumai nélkül, inkább csak olyan mértékben és módon, hogy (a mindenkori ügy konstellációjának megfelelően) éppen „fussa”.

2. A modernitás a *cselekvés terének egységesülését* hozza magával, amivel épp a normativitás erősödése jár együtt. A modernitás létrejötté mögött húzódik a *világ*, kiváltképp az emberekkel-együttes világ mint primer és egyúttal primer módon egyedül hozzáférhető<sup>23</sup> helyszín kitüntetettsége; mindez mindenki számára egyformán, saját tettének elszámoltathatóságában és közvetíthetetlenségében van jelen. Megszűnik a mindennapi élet felülmúlása valamiféle különösen értékes „szertzesi” életben: a szertzesi élet, az egyetemes egyház, a közvetítő felmentések, hasonlóképpen az átfogó normatív kalkuláció, az „üdv”-felhalmozás ökonómiájának mint egyetemes közösségnek (*egyetemes egyháznak*) az elképzelése; végül pedig eltűnnek a közvetítő felmentések a „lelkület”, az állhatatosság és a felelősség ügyeiben – eltűnik minden közbenjáró és közbelépő, a kultikus mágiában való hit, de ugyanígy a gyónás és a feloldozás gyakorlata is.<sup>24</sup> Az új reformációs etika ezzel szemben a cselekvés mérhetetlen – Weber kifejezésével élve „pszichológiai” – feltöltését jelentette. Ez a világban jelenlévő *kötelesség* képzelete, *mindenki* kötelességéé, az esetleges mulasztás megkerülhetetlen, sőt állandó bekalkulálásával együtt – a normatív követelmények pedig, akárcsak megítélésük, az egyes pontszerű cselekvésekre vannak kihelyezve. E modernitást a világon belülinek az etikai pátosza jellemzi, konkrétan pedig a megbecsülés, mindenekelőtt önmagunk megbecsülése, amely éppen az *ügy*, e világ ügye iránti odaadásból ered. A világon-belülit, a közös-világon-belülit a társadalmi *itt és*

<sup>22</sup> Weber fogalma.

<sup>23</sup> Amit egyébként a „szekularizáció” címszavában elégtelenül – és elhamarkodottan – ragadunk meg.

<sup>24</sup> Vagyis az alárendeltség a vallási-egyházi tekintélynek és az „újra jó minden” abból következő adományának.

most normatív „ügyei” alkotják, a kötelesség pedig olyasmire vonatkozik, ami az emberléte alkotja a - közös - világban: a felmerülő feladatokkal való megbirkózásra.

3. Mindez, a modernitás e szubjektumstruktúrája antropológiailag olyan nyira nem egyértelmű, hogy „alapokra” van szüksége: a „Tulajdonképpen miért is?” illetve a „Mégis!” működő gondolati „alapjaira”, amelyek a voltaképpeni cél- és cselekvéstapasztalaton túl abszolút megalapozottak. Elméleti értelmezési rendszer nélkül, az enyémnek szubjektivitásként való értelmezése nélkül és az ebből következő elképzelések nélkül mindez sohasem érvényesülhetett volna a helyi közösségek pragmatikus együttélésével szemben, legalábbis társadalmi méretekben nem. Különösen ott, ahol - mint a kálvinizmusban - az Isten személye újra eltűnik a kikutathatatlanban, és kiesik az igazolást nyújtó legfőbb „Te” - helyette csak a „Helyes volt-e?” bebiztosításának végtelensége áll -, létrehozva az állandó ön-kontroll nyomását; az efféle szigorúság pedig - így Weber - nagyobb „jutalmat” igényel: valami ezáltal részemmé-válónak a szellemi *képzetei* azok, amelyek az efféle voltaképpeni „embertelenségnek” egyáltalán értelmet adnak. De még ha kevésbé extrém módon is, olyan motivációknak kell működniük, amelyek ellensúlyozni tudják a korábbi normatív orientációs teljesítményt: a gyakorlatias működést, a felmentés ajánlatát és az illetékesség szövedékét. Minél „elvibb”, minél inkább elvileg rögzített egy morál (és a „szubjektivitás” képzete), annál egyértelműbben rá van utalva egy elméleti értelmezési rendszerre és az abból következő, motiválónan mozgósítható gondolati elemekre - a (körülmények kedvező együttállásától független) így-és-így-cselekvés elképzelt jutalmaira, a magatartás pátozására (illetve annak alapjaira), az önkép magas mércéjére, az önaffirmációra - ahhoz, hogy magát-így-és-így-viselő-ember legyen.

4. Annak minden pozitívuma ellenére, hogy ez az új struktúra a szubjektivitás tehermentesítését jelentheti, annak elsősorban a mindennapi életviszonyok és értelemadások elszegényedése ellen kell folyvást harcot viselnie, persze azzal a különbséggel, hogy a kálvinizmusban dísztelenül, örömtelenül és könnyörület nélkül, a lutheránus tradícióban viszont az atyai szeretet képzete révén, sokkal több emberi szelídséggel. Mindenesetre a modern individualitás e modern formája *közvetlenül mégsem* vezet az azonos lelkiületűek és az egymást kölcsönösen elismerők szép közösségéhez, gyülekezetéhez. Ennek csak a cselekvés és az egymással való emberi bánás tapasztalatának hosszú útján lehetett kifejlődni. Az individuumok belső izolációja, elmagányosodása<sup>25</sup> és az ugyanakkor igen erős kölcsönös társadalmi kontroll közvetlen ellentétben áll egymással. Ami a patriarchális egyházi kiegyezés és a megengedő vagy vezeklő „Így helyes!” óta fennáll, az a *kölcsönös és rövid idő alatt bensővé vált morális kontroll*.

<sup>25</sup> „Az egyes individuum hallatlan belső elmagányosodásának érzése”, „az egyén mély belső elmagányosodása”. I. m. 93. sk.

A szubjektivitás, ez az újfajta szellemi felfedezés, illetve vívmány „jellembeli” minősítést is jelent, motivációim és indulataim „értékének” magas fokú és sokoldalú minősítését. A modern énhez lényegileg hozzátartozik az eredendően modern „felettes-én” is.

5. Az egyes primer vallási-„szellemi” struktúrák által elindítva és a hasonlóképpen meghatározott szubjektumok érintkezésének növekvő sűrűsödésével új éthosz jött létre a társadalmi viszonyokban. Ez nem csak abban áll, amit a már ismert módon összekapcsolunk Weber nevével és *A protestáns etikával*, vagyis a reformáció vallási-„szellemi” képzeteiből kiinduló impulzusai a „racionalizálásnak”, mindenek – beleértve a mindennapi viselkedést – racionalizáló átformálásának. Ahogyan Weber rámutat, a középkori szerzetesi struktúra, amelynek értelmében mindazt, ami megengedett vagy amit meg kell tenni, alá kell vetni a megalapozó reflexiónak, indulataimat és érzéseimet pedig egy reflexív érvényesség-vizsgálatban kell megtörni – nos, ez a struktúra immár mindenkire és mindenütt érvényes, kivétel nélkül. Hanem újfajta éthosz keletkezett itt annyiban is, hogy az új vallási-„szellemi” képzetek univerzális igazolási horizontot teremtettek – mindenkinek és minden tekintetben; és amennyiben egyúttal elhalványult a minden közösség előtt ismert ősi, elementáris felebaráti éthosz konkrét mivolta. A reformáció változásainak folyamatában, foglalja össze Weber, egy új embertípus alakult ki. Ennek viselkedésében szokássá vált a józan-ság, az „éberség”, az állhatatosság, a minden téren teljességre törekvő alapos-ság; az élvezet képzetének képe pedig – illetve annak mérlegelése, hogy igazán méltó-e az emberhez – a valóságos élvezet elé lép. Minden, ami emocionális, expresszív-„anarchikus” és helyzetfüggő, kontrollálva van, vagyis mindenképp szigorúan szabályozva és alávetve viselkedésem szilárd „elveinek”.

Ezért, ami a gazdasági következményeket illeti, létrejött a munkájuk „ügynek” magukat átadó dolgozók tömege, a stratégiai módon kalkuláló vállalkozókhöz hasonlóan (akik ezt szintén „hivatásukként” fogják fel, nem pedig az egyéni előnyök kedvéért gyakorolják). Mindez a termelés és a fogyasztás relatív szétkapcsolásához vezet: a termelés és főként annak eredményessége fokozódik az elfogulatlan fogyasztás egyidejű csökkentése mellett. Hasonló változások mennek végbe a társadalmi cselekvés más területein, annak magatartási és érvényességi formáinak körében.

Öt alapvető összefüggés van tehát, amelyeket Weber új „kultúrtudományi” tárgyalásmódja tekintetbe vett. Mindegyik a modern szubjektivitás – igencsak jellegzetes – társadalmi orientáltságát érinti. Mind az öt az összetett *mi-és-én* viszony mozzanata, s ezt a viszonyt pontosítják. Weber mélyen belátta, hogy a szubjektivitás – még modern alakjában is – nemcsak felszabadulást, önfelszabadítást, kibontakozást, önálló gondolkodást, a saját/személyes előnyökre való gondolást stb. jelent. Igen, a modern én elsődleges antiszocialitása, az „egoizmus” (maga a számítás), a privatizmus Weber belátása szerint elsősorban nem az

anyagira vagy akár gazdaságira,<sup>26</sup> hanem a szellemire, a spirituálisra, a lelki üdvösségre vonatkozik. Eközben az „ez és ez a hivatásom” az egyént a (fennálló társadalmi) viszonyokban tartja, miután a tisztán az ezeken való túljutáson alapuló, e túljutás révén szerzett előnye, kötődései és kötöttségei feloldódtak az új beállítódás nyomása alatt. Az, hogy alávetem magam a „hivatásomnak” és az abból eredő kötelességnek – a kötelességnek-ebben-az-én-saját-életemben – megadja identitásomat, valamint a „becsületet” és az erőfeszítések motivációit – azon erőfeszítésekét, amelyek eredményei (létrehozás, fenntartás, illetve becsületesség és kiszámíthatóság mint ko-szobjektum) azután (előnyösen) hozzájárulnak a közösséghez. Társadalmi elismertségem „hivatás”-beállítottságom komolyságától és az abból eredő „kötelesség”-kötöttségtől függ. A „hivatás”, „személyes hivatásom” gondolata mögött egy meghatározott, társadalmilag is rendkívül hatékony szabályozási struktúra áll.

### 3. Az objektív közösségi világ elsőbbsége. Az individuum mint egy-„közülünk”

Maga Max Weber a filozófiai elméletet, a „filozófiai” fundamentálreflexiókat a legjobb esetben *basznos* vállalkozásnak tartotta: olyasminek, ami instrumentálisan használható, mindenekelőtt az előzetesen kidolgozott fogalmi konstrukciókban és megkülönböztetésekből, de a tárgy szempontjából mégsem föltétlenül szükséges. Még viszonylag korai szakaszában is – amelyhez *A protestáns etika* tartozik, és amelynek során maga is sok kérdésben nyilvánvalóan a (badeni) újkantianizmusból merít – amikor koncepcionális kérdések kerülnek szóba, a szövevény folytonossága helyett folyamatosan elhatárolódást látunk, főképp a hegeli tradícióval szemben.<sup>27</sup>

És mégis, Weber elemzései a modern szubjektivitás struktúrájáról jelentős „filozófiai” háttérrel és potenciállal rendelkeznek, csak épp ezt ő maga nem fogalmazta meg (és valószínűleg nem is volt tudatában). Pontosabban szólva ez egy meglehetősen *hegeli* „filozófiai” dimenzió. Hiszen míg Hegel a „szellemet” mint olyat határozta meg – mint „szubsztanciát” (egy tudat-kozmosz szubsztan-

<sup>26</sup> Matriális és gazdasági tekintetben más kulturális tradíciók és korszakok messze erősebbek voltak az előnyökre irányuló motivációk igazolásában, mindenekelőtt pedig gyakorlatában.

<sup>27</sup> Az elhatárolódás hangsúlyozottan nem filozófián belüli – (neo)kantianizmus *vs.* hegelianizmus –, hanem a filozófiával mint filozófiával szemben történik, elvégre a kanti filozófia egyes elemeire is vonatkozik. Vö. M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1968, 152, 508; vagy „vallásszociológiája” középponti elméleti részéhez: i. m. 536. sk.

ciáját) –, amiben ketten (azt követően átfogóbban: többen) képezik a *mi* egy-ét,<sup>28</sup> addig Weber épp ebből magyarázza a társadalmi cselekvés konkrét összefüggéseit. Már tárgyalásmódjának korábban bemutatott öt explicit eleme is láthatóan „filozófiai”, „filozófiai” relevanciával bír. Így annak egészéhez hozzáilleszthetünk még egy réteget, a filozófiai-konceptcionális általánosság kiegészítő rétegét. Azt, ami ezt a konceptcionális és alapvető jelleget adja a Weber által megnyitott és bemutatott látásmódnak, néhány nagyobb problémakörbe lehet csoportosítani, mindegyiknek egy-egy jelszószerű címet adva.

*A „mi” eszményei.* Kezdjük azzal, amin az ember talán túl könnyedén átsiklik. Mert ami Webertől mindenekeelőtt megtanulható, az az, hogy a – meghatározott kulturális-„szellemi” szubjektivitáshoz, a szubjektivitás egy habitusához kötődő – társadalmi orientációt firtató kérdéséhez és annak normatív aspektusaihoz nem épp az „etika” magas-„filozófiai”, patetikus fogalmát kellene illeszteni. És hogy az első lépések megtételénél egyáltalán nincs is szükségünk a klasszikus szabású „filozófiai” alaposságra, illetve az ilyen típusú elmélet-kritériumokra. Egy „magas” fogalommal<sup>29</sup> eleve sokat is veszítenénk a fenomenalitást és a konkrét folyamat-összefüggéseket tekintve. Először inkább csak józanul meg kellene értenünk az ebben a társadalmiságban rejlő „morált”. E morált *meghatározott magatartás-szabályozásként* kellene modellálnunk, azaz a magatartás, a magatartás-ideál, a magatartás értékelésének orientáltságaként, ahogyan az normál esetben társadalmilag széles körűen osztott – azaz amit az egyesek jogosult módon tulajdonítanak a többieknek is. Mindaz, aminek esetében faktikusan jelen van e kettő – az orientáció, az eszmények stb., amelyek egy szabályozásra hatnak, illetve mindaz, ami társadalmilag osztott és kölcsönösen feltételezhető –, ahhoz tartozik és közelebb van, ami a társadalmiság illető gyakorolt formáiban a „morált” jelenti.

Mindebből azonban *nem* következik, hogy a „filozófiai”-alapvető tárgyi momentumok teljesen feloldódnának vagy kiesnének, és hogy ehelyett mindent az empirikus feltételezettség, az interakciók és az internalizálás jelenségeiként kellene szemlélnünk. Ez a józan látásmód, amely ragaszkodik a magatartás orientációjához, a magatartás-ideálokhoz és a magatartás értékelésének módjaihoz, több olyan dolgot is felölel, aminek elméleti relevanciája jelentős. Azaz látnunk kell, hogy a társadalmisághoz, a társadalmi formák szövedékéhez, amelyek között az egyének cselekszenek, az is eleve hozzá tartozik, hogy *meghatározott* magatartásmódokat mint olyanokat *nagyra becsülnék*. Alkalmassint az egyes meghatározott, hagyományosan kitüntetett magatartási módokhoz folyamatosan

<sup>28</sup> Lásd az I. fejezetet.

<sup>29</sup> Egy ilyen „magas” fogalomnak egyúttal arról is kizárólagosan és egyértelműen döntenie kellene, hogy a társadalmi orientációnak és a normativitásnak utilitarista vagy ontológiai, vagy értéktranszcendentális, vagy norma-logikai (univerzalisztikus), vagy életvilág-pragmatisztikus, vagy épp antropológiai, vagy „dialogikus” stb. alapjai vannak-e.



rögzül valami alapvető. Ez nemcsak a társadalmi megbecsülés pozitív oldalára vonatkozik, hanem annak negatív kifejeződéseire is, vagyis azokra a magatartás-módokra is, amelyeket ha *nem* vagyok képes képviselni, az erőteljesen érinti „méltóságomat”, s ezáltal „elveszítem az arcomat”. Ilyen például a párbaj (a párbajra hívás), a felelősség vállalása egy társadalmi tisztségben, a feladattal való azonosulás (egészen a vesztes csata katonatisztjéig vagy a süllyedő hajó kapitányáig), az emlékezet – a makulátlan hírnév avagy „név” képze – elsőbbsége az étellel szemben (mint például a rituális harakiriben), a magatartás az intézményes megvetés közegében, a hatalom megtapasztalt arroganciájával szembeni magatartás, avagy végül a normatív módon megkövetelt képesség a „család” becsületének védelmére, a „vér”bosszúra, az etnikai megtorlásra és hasonlókra. Weber hasonlóképpen láttatni engedi, méghozzá éppen a kálvinizmus extrém példáján, hogy a társadalmi vonatkozások hogyan tartoznak hozzá *mindenfajta* „szubjektivitáshoz”. Mindig van, még szélsőséges esetekben is, egy bizonyos „mi”-csoport, „*akik előtt*” igazolom vagy igazolva látom magatartásomat, szándékomat és igyekezetemet, és akiknek a társadalmi kontrollját, illetve helyeslést vagy elítélését internalizáltam: „Mit szólna ehhez  $x, y$ , ha látná?”<sup>30</sup> Weber megmutatja, hogy épp a magatartás az – látszólag „naturalisztikus” külalakja annak, amit egykor „szellemként” gondoltunk el –, ami mindenkor rendelkezik *virtuális* horizontokkal is.

*Az önmagaság szótárai.* Egy társadalmiságot jellemző és társadalmiságot konstituáló „morál”, amely a mindenkori közösség egyéneinek magatartásában szokásos, mindamelllett nem pusztán (illetve a legkevésbé) egyszerűen tiltások és parancsok gyűjteménye. Hanem az efféle, a magatartás szabályozására képes „morál” mindig és állandóan tartalmaz – tartalmaznia kell – *motivációkat*, konkrét szituációkban működő motivációs mozzanatok. Egy ilyen „morálnak” – amelynek magatartás-szabályozó képességét valami *pozitív* nélkül egyáltalán nem lehet megérteni – valami olyasmit is tartalmaznia kell, ami miatt egyáltalán „értelme van” így és így cselekednem, még az olyan helyzetekben is, amikor valami más is csábít vagy ellentmond szándékomnak.

Webertől megtanulhatjuk, hogy az ilyen motivációk kifejezetten abból nőnek ki, amit a *rólam*, *rólam* mint cselekvőről alkotott kép összességében tartalmaz: hogy mely (szokásos meggyőződéseimet alkotó) hatóerővel bíró „entitások”,

<sup>30</sup> Maga a *forum internum* – az ebben a benső ítélőszékben való tájékozódás és ítéletalkotás – üres tér, pusztán csarnok volna azok elképzelése nélkül, akik ott rám irányítják tekintetüket és felemelik hangjukat – valamiféle bíró elképzelése nélkül, aki ott valamiféle gyarlóságon a kegyesség vagy a szigorú pillantás valamiféle példáját követve törvényt ül. Még az is, hogy a másokra mint embertársamra *ne* néztek, hogy *ne* vegyem figyelembe (sem egyszerű-kölcsönös, sem együttérző vagy másképpen „szolidáris” módon), egyszerűen a tiszta hasznosság – választott magatartási módként ez is egy bizonyos „morál”, meghatározott elképzelés a velem egyenlőkről, akik ezt jóváhagyják.

jelentőségbeli összefüggések, feltétel-mozzanatok stb. töltik fel a cselekvésre vonatkozó reflexióm kozmoszát, melyek „népesítik be” úgyszólván cselekvésről alkotott elképzeléseim világát. Más szóval, a társadalmi vonatkozások – ebben a tekintetben: „morálok” – lényegi *hatással*<sup>31</sup> vannak arra, hogy milyen *szubjektum*-kép jár velük. A „morálok” hatnak arra, ami bennük közvetítődik, amit szállítanak – nevezetesen a szubjektivitás számára éppen magára a szubjektivitására vonatkozóan közvetítik és szállítják azt, hogy melyek azok a tényezők, amelyek meghaladják a közvetlen „itt és most akarom”-ot, az „ezt és ezt akarom”-ot, az „azt akarom, hogy”-ot, és ezeket mint létezőségeket, feltétel-összefüggéseket, koszubjektumokat (mint egy másik, elismerendő „*ki*”-t, megkülönböztetve az egyszerűen csak meg-lévő, környező valóságtól), hatás-, illetve következményhorizontokat, nem utolsósorban pedig mint a valamit megtenni tudás lehetőségeit rögzítik.

„Morállal” rendelkezni ennyiben mindenekelőtt „önmagam” *kiterjesztését* jelenti, illetve arról alkotott elképzeléseim kiterjesztését, mi mindent jelent az, hogy „cselekszem”. „Morállal” rendelkezni nem más, mint reflexióim terének – mindenkor specifikus – komplexebbé válása, ahol is ez a tér magában foglalja mindazt, amit relevánsnak tudok vagy képzelek. Ezek – nem kevésbé, mint a kikutathatatlan Isten vagy az egyetemes viszonzás kereke vagy a kozmikus harmónia – lehetnek szellemek is vagy az ősök vagy a „világforradalom” vagy hazám etnikai tisztasága. Mindez a morál meghatározott szótáraiban, általánosabban pedig a szubjektivitás *nyelvében* fejeződik ki, „testesül” meg és állandósul; a „morál”, azaz a társadalmiság aspektusai iránti érzékben, egy olyan érzékben, amely nemcsak a társadalmi tematizálás által fejlődik ki és erősödik meg, hanem a ténylegesen gyakorolt magatartásmódok, mások velem szembeni magatartásának megtapasztalása által is. Ahogyan abban is, hogy az „érdekek” köre nem korlátozódik kézzelfogható külső érdekekre, hanem szerepet játszik az is, amit Weber célzottan „benső érdekeknek” (vagy „eszmei érdekeknek”) nevezett – és pedig hogy megmutassa, azok ugyanúgy a számomra „fontos dolgokhoz” tartoznak, és ugyanúgy részei terveimnek, számításaimnak, sikerélményeimnek (értelemtapasztalataimnak). Csak ha ez a számomra „benső” – *valami* „benső” – éppúgy képzet-szerűen előttem van, éppolyan képekben és projekciókban, mint a külső javak, a szerepjátékok, elismertségem mértéke és a rendelkezésemre álló technika, csak akkor állhat meg a rám törő helyzeti tényezőkkel és az általuk kínált lehetőségekkel szemben vagy épp azok ellenére. Mert valójában úgy áll a dolog, hogy amikor az „érdekek”, illetve az „érdekekről” alkotott elképzelések alakot öltenek mint szubjektivitásunk körülírásai,<sup>32</sup> nem a „külsők” azok, amelyek fontos-

<sup>31</sup> Túl azon, hogy a legtöbb utánzás (az áthagyományozott, előzetesen megélt tartalmak átvétele), szokás, reakció, illetve önbesorolás egyébként is a *másikra* tapasztalati módon számító viselkedésforma.

<sup>32</sup> Egyébiránt az „érdek” fogalma, hasonlóan a „szükséglet”-hez, illetve az „értékekről” szóló beszéd stb. nem más, mint a szubjektivitás egy meghatározott *nyelve*.

ságát elsődlegesen szem előtt tartjuk – s amelyeket azután adott esetben másodlagosan korlátok közé kellene szorítani a morális szabályozás keretében –, hanem állandóan, sőt legtöbbször a „bensők”, amelyek mindenekelőtt a cselekvés *hogyan*-jának lehetőségtereit feszíti ki.

*Interpretáció (interpretációtörténet).* Hogy a közösségek meghatározott „morált” dolgoznak ki abban a tekintetben is, amit a szocializáció és a hagyományozás folyamatában továbbadnak – úgy is, mint a valahová tartozás identitását –, az mindig is a *létezés történetének produktuma*. Hogy a szubjektumoknak sajátjuk egy meghatározott, magatartásukban ható társadalmi orientáció, egy „morál”, ami habitusként olvadt össze szándékaik és törekvéseik egészével, az – még azelőtt, hogy valamiféle készletként adnák tovább generációról generációra, tanulás vagy utánzás vagy pusztán szociális nyomás révén – a történeti kialakulás konkrét folyamatához tartozik. Ebben mindig is sok dolog közrejátszott. A protestantizmus a szubjektivitás újfajta struktúrájával együtt sem egy vonatkozásmentes, tisztán önmagából származó kulturális fejlemény. Ez a – normákkal szabályozott – szubjektivitás mindenekelőtt inkább egy értelmezési és innovációs elmozdulás a nyugati-keresztény ön- és közösségfelfogások, „értelem”- és kötelességkritériumok tradíciójának nagy áramlatában, és ebben a történeti folyamatban sokféle egyéni forma, irányvonal és hangsúly szerzett érvényt magának.<sup>33</sup>

Általánosabban megfogalmazva, a történelem nem más, mint az azon való fáradozás – és persze harc is különböző irányzatok között –, hogy hogyan *értelmezzük és konkretizáljuk „alkalmazható módon”* a szellemi örökséget, úgy is, mint „világképet” (a világ- és önértelmezéseket), és úgy is, mint intézményi örökséget és az intézmények érvényességét. Eközben szakadatlanul zajlik a hagyomány tartalmainak állandó értelmezése és továbbértelmezése is, különösen a tetőző forradalmi átalakulások során, mint a reformáció, illetve korszakosként tapasztalt lépésekben. Ebből ragadják meg a működő „morál” valamennyi dimenzióját: a morális tényállásnak, vagyis annak megértését, *ami* morális szempontból a megfelelő magatartás, és amit az jelent;<sup>34</sup> a „*ki?*” megértését, vagyis annak képzetét, hogy ki a lehetséges és ilyenként figyelembe veendő (ko-)szubjektum – ennyiben

<sup>33</sup> Ahhoz, hogy Weber mindezt hogyan vázolta fel, vö. uő: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1. kötet, id. kiad. 63–236. A többi jelentős kulturális tradíció – a konfucianizmus, hinduizmus, buddhizmus, a zsidó tradíció – kialakulását meghatározó sokféle folyamathoz lásd Weber széleskörű „vallásszociológiai” tanulmányait. I. m. 276–512, ill. 2. és 3. kötet.

<sup>34</sup> Ennek jelentőségét jól illusztrálják a lehetséges morális alappredikátumok – a moralitás tárgya mint nagylelkűség, büszkeség, önérték, szolgálatkészség, szuverenitás – méltatlan magatartás, őszinteség, becsületesség, jámborság-bűn, hűség, megbízhatóság, kötelességérzet, alázat, szeretet, figyelem, tisztelet, képmutatás, együttérzés, felelősség, civil kurázi, polgári érzület, szociális élőkódés, kollegialitás, elkötelezettség, hősiesség-gyávaság, nyíltság, állhatatosság-szószegés, opportunizmus, korruptság, szolgálatkészség, hazug természet, álszenteskedés és így tovább.

ide tartoznak a nők, a „képzetlenek”, a gyerekek, a házi cselédség, az idegenek, az „ellenségek”, a gyengén teljesítők, a súlyos szellemi fogyatékosok, adott esetben a csoportok mint egészek („család”, etnikum) vagy a közvetlenül (a cselekvésben) nem, hanem „csak” szimbolikusan vagy „érzéseikben” érintettek stb. is. Ide tartozik mindannak értelmezése és továbbértelmezése, ami a cselekvés (vagy mulasztás) jelenségéhez, illetve a cselekvés megértéséhez tartozik – *extenzíve* az a feltétel- és következményhorizont, amit a „cselekvés” és a „morális cselekvés” (a morálisan szabályozott tett vagy mulasztás) jelent; továbbá a *morálpszichológia*, annak megértése, ami bennem „végbemegy”; végül pedig – szintén lényeges mozzanat – mindannak alkalmazás-centrikus értelmezése, ami a morális normák alá tartozik: az osztályozás, valamint az egyes esetek, körök és horderejük meghatározásának folyamata. Mindenesetre a magatartás több individuumot összekötő „szelleme” semmiképp sem egy rögzített („kulturális”, „egy népre jellemző” avagy szociálmentális) szubsztancialitás, hiszen mindezek nélkül, *a készletek interpretációjának* mindenkori állása nélkül alig volna több üres sémánál.

*Uralkodó erkölcsi világok.* Az újabb elképzelések – válaszként egy olyan gondolkodásra, amely a szubjektumot egy eredendően „egoista” individuummal azonosította, és minden társadalmi és közöset abból próbált levezetni mint az effajta stratégiaileg kalkuláló „én”-racionális” emergens vagy közvetetten „előnyös” alakzatait<sup>35</sup> – az értékelések hierarchiájaként ábrázolták a szabályozást és a normatív státusz kritériumait. A társadalmiságot, az individuumnak egy „mi”-horizontra való inherens orientáltságát a személy „identitásának” problémájával, az „élettel” és annak (a szituatív előnyös cselekvést meghaladó) „értelmével”, illetve a preferenciák struktúrájának – végső preferenciáim megalapozásának – kérdésével társították. Ezen argumentációk terjedelme három elméleti képződményen mutatható ki. Ezek: a „magasabb szintű kívánságok”, a valódi „ez-vagyok-én”-kívánságokra vonatkozó kívánságok koncepciója;<sup>36</sup> az a koncepció, amely az „ez egy értelmes/igazi élet” történelmileg-kulturálisan kialakult „hiperjavaira”, valamint önmagamnak az e megértés által biztosított keretben – és az abban rögzített normatív iránypontokban – történő megértésére fókuszál;<sup>37</sup> továbbá megnyilvánulásaimnak „társadalmilag igazolható létrehozásként (illetve tettként)” való pragmatista újrafogalmazása.<sup>38</sup> A társadalmi orientáció és az összekötő „szellem” illetően

<sup>35</sup> Illetve „leolvasták” erről az uralkodó – vagy pontosabban a szabadság feltételei között látszólag uralkodó – fenotípusról, végső soron a *homo oeconomicus* kitalált társadalmi karakteréről.

<sup>36</sup> Vö. H. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 68. (1971), 5–20.

<sup>37</sup> Így hangsúlyozza kommunitarista módon Ch. Taylor a „javak” és a „jó élet” fogalmát. Vö. uő: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), 1989.

<sup>38</sup> R. Brandom: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge (Mass.), 1994.

meghatározása bizonyos „magasabb szintű kívánságok” által, amelyekbe életem tulajdonképpen, hosszú távú elhatározásait helyezem a javak mindenkori, a kialakult hiperjavakban összegyűlő értelmezésén keresztül, illetve a társadalmi „indítékok terében” (*space of reasons*) létrejövő önmegalapozásomon keresztül: ezzel persze mindhárom eljárás mód igen egyoldalúan tálalja a problémát a maga kifejezetten *megalapozásméleti* válaszaival és a szubjektum szubjektivitásával való igencsak szoros azonosulásával. Ezáltal a társadalmi orientáció és a „szellem” fenoménje *normáktól megszálltnak* mutatkozik – olyasminek, ami végül is minden kifejeződésében azzal függ össze, hogy csakis ebben teljesedik be önmaga-létünk egésze; olyasminek, ami látszólag sokrétűen összeszövődött személyes hitelességgel, és ami értékeim (érték-opcióim), illetve racionalitás-tudatom révén mindenfelől megalapozott.<sup>39</sup>

Weber koncepciója – ahogyan korábban a Hegel is – fordított felépítésű. A „szellemet”, ezt a „mi”-horizontot az együttélés „szellemének” kérdése felől, mint *formák* (az együtt-lét formái) „szellemét” ragadja meg, méghozzá mint olyasmit, ami az egyén számára mindazonáltal egójának megalázásával, a beilleszkedésre és az odatarozásra való felszólítással, az önnevelés mércéinek előírásával, ellentmondások felvállalásával járhat együtt, ahogyan a *reservatio mentalis* „tereivel”, az általános azonosulás nélküli cselekvéssel is. Emellett folyamatosan jelen lesz az jelentőségek és emocionális kötődések köznapi készlete,<sup>40</sup> amelyek (átértett) „identitásomat”, odatarozásomat, otthonosságomat teszik ki, és amelyek – mint az életpályák megállóit – szituatív orientációs erővel bírnak. A cselekvés/mulasztás és az önértékelés helyzete pedig folyamatosan túlságosan komplex lesz ahhoz, hogy létezhessenek „tisza” megoldások, vagy hogy „tisza” értékopciókat alkalmazhassunk; valamilyen (a fontosságok és kötődések készletével összefonódott) értéket vagy javat mindig megsértek. A cselekvés társadalmi orientációi, amelyeket a morál tartalmaz, az olyan – az egyes ember számára habituálissá vált – kategorizálások, mint „hiteles önmagam”, „embertársam”, „a közöttünk fennálló igazságosság”, a mi-„szubjektumok” és a nem-szubjektumok közötti határ,<sup>41</sup> nem utolsósorban pedig a „magam (és a mások) méltósága, becsülete, elismerése” úgyszólván az aprópénzt jelentik az *én* és a *másik én* e meghatározott társadalmi formákban gyakorolt együttélésében, amely „mi”-állapotként van jelen, és amely minden egyes új ego számára az önképzésnek (a valamibe való belenevelődésnek) és az ego elsődleges szubjektívizmusa lecsiszolásának előírását jelenti. Csakhogy – ezt látta meg Weber – ez a „szellem” alapvető tárgyi okokból és persze egész történelmi

<sup>39</sup> Ahogyan összefonódott egy erőteljes ellentétes konstrukcióval is: az egyébként beálló (illetve fennmaradó) elidegenedéssel, idegenséggel, szubhumanitással, önelvesztéssel, önmegvetéssel, külsődlegességgel.

<sup>40</sup> Továbbá az erősen rögzített elhatárolásoké, az elutasításoké (mi az, ami egy „egy-közülünk” számára ki van zárva vagy ki kellene hogy legyen zárva).

<sup>41</sup> Az instrumentálistól a paternalisztikusig tartó teljes sáv szélességben.

kialakulása miatt soha nem lehet teljesen egységes vagy egyetlen „elvre” hozható. Inkább mindig a gondolati építmények, a megnevezésre és az igazolásra szolgáló szótárak, a megtapasztalt bánásmódok, a „jogok”, a közvetett-intellektuális motívációk (a képzetekben), a kötelesség érzetei és nem utolsósorban a „tulajdonképpeniség”-utópiák egész komplex szövedéke az, ami az önmagáság és az „én-miközöttünk” *lehetőség-terét* kifeszíti.<sup>42</sup>

A formák „szelleme”: Weber, ahogyan előtte Hegel is, differenciáltabban szerette volna látni *mindennek történeti dimenzióját* is. Mert, eltekintve az („eszmei”) emfázis néhány pontszerű stádiumától, a formák messzemenően sajátos fejlődést követnek, saját megalapozással, értelmezéssel és előrehaladással, amelyek azonban igen erősen relativizálják az önmagán alapuló szubjektivitás képzetét, tekintsük azt akár „érték”-nek, akár megalapozási kompetenciának vagy a racionalitás követelményének. A társadalmi formák egy meghatározott „szellemet” testesítenek meg és ülepítenek le magukban. Miután felépültek, a maguk részéről rögzítik a cselekvés mintáit, az együttműködés és a beilleszkedés követelményeit, illetve önmagam nem-összeférhetővé-tételének „szankcióit”. A kialakult szerkezet saját feltételeket szab meg a motívációs alapokra, a cselekvési sémákra és a habitualizációkra vonatkozóan. A kialakult szerkezet azt részesíti *profán* „jutalomban”, aki neki megfelelően viselkedik.<sup>43</sup> Így a mindenkori létező *formák*, amelyek az egyének számára az egymással-lét és a társadalmi érthetőség hatalommal bíró valóságaként vannak jelen, és amelyekbe az egyúttal belenő, a maguk részéről sajátos szubjektivitás-profilokat is kialakítanak. A megtapasztalt és közösen gyakorolt formákból önbesorolások és önértelmezések nőnek ki. Ám a szubjektumok „moráljának” nem kell feltétlenül együtt futnia vagy lépést tartania a formák „szellemével”. Az egymással való bánás, az érvényesség és a

<sup>42</sup> Nem utolsósorban ez az a belátás, ami miatt Weber az egyébként széles körben (az empíria kedvéért) alkalmazott „tipológia” elméleti formáját választja, ugyanakkor a társadalmi orientáció és a közösségi formák fenomenójánál éppen hogy *nem* illeszt be ilyesfajta (végső) társadalmi tipológiáját, ahogyan azt abban az időben tette mondjuk Max Scheler. Vö. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1979.

<sup>43</sup> Ebben az értelemben Weber ideológiamentesen foglalja össze a létező kapitalista formák „szellemi” dimenzióját: miután – közvetetten és szándékolatlanul – a szubjektivitás meghatározott, új („protestáns”) „szellemi” önértelmezése létrehozta, „a mai kapitalista gazdasági berendezkedés [...] egy hatalmas világegyetem, amelybe az egyén beleszületik, és akinek az, legalábbis mint egyénnek, megváltoztathatatlan burokként adott, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén a piac összefüggéseire van kötve, rákényszeríti a gazdasági cselekvés általa elfogadott normáit,” továbbá „az életvezetés és hivatásfelfogás kapitalizmushoz illeszkedő formáinak sajátosságait”. „A mai, a gazdasági életben uralomra jutott kapitalizmus [...] ama gazdasági szubjektumok – vállalkozók és munkások – ökonómiai *kiválgatásának* útján fejlődött ki és teremtette meg magát, akikre szüksége volt.” „A puritán a hivatásának élő ember *akart* lenni, – mi pedig *kénytelenek vagyunk* azok lenni.” I. m. 37, 203.

normatív elvárások gyakorlatai nem követelik meg feltétlenül vagy teljes mértékben normatív szubsztanciájuknak az érintett szubjektumokban való megfelelő belső „reprezentációját”; az individuumok jelentős mértékben szabadon is vannak bocsátva. A kialakult formákból – ezt látta meg Weber és Hegel – a kikényszeríthetően éthosz-szerű viselkedés és az erkölcsiséggel *analóg* társiasság-színlelés feltételei következnek.

Tágabb perspektívában mindez visszavezet kiinduló kérdésünkhöz: mit kell jelentenie a *megalapozásnak* az emberi társadalmiság kritikai koncepciójában, ahogyan az Hegelnél megjelenik? A *mi-és-én* Hegel által mélyrehatóan kidolgozott viszonya, az a viszony, amelyben a „szellem” összpontosul, mindenesetre rekonstrukcióra szorul. A hegeli belátás rászorul a rekonstrukcióra, hisz nála a *mi-és-én* e viszonya, amelyet *A szellem fenomenológiájának* ama klasszikus szöveg helyén inkább csak *megnevez*, de a maga alapvetőségében nem teszi hasznossá – és termékennyé –, sehol sincs bővebben kifejtve.<sup>44</sup>

Max Weber hasonló vállalkozása arra, hogy a modern szubjektivitás struktúráját, annak benső normatív társadalom-orientációját „kultúrtudományos” módon rajzolja meg annak kialakulásában és a társas világon belüli felépítésében, tartalmazza a *megalapozás bizonyos elemeit* a Hegel által tárgyalt téma számára. Maga Weber mindazonáltal csak részben hagyta előtűnni ennek teoretikus jelentőségét, nemhogy még meg is fejtse. A Weberből meríthető válaszok és elméleti építőkövek rászorulnak ama *kérdések* tudatára, amelyekhez megadják a kulcsot.<sup>45</sup> Másrészt voltak olyan filozófia viták, amelyek lényegileg hatottak a problématudat fejlődére. A *mi-és-én* kérdés, valamint az individuális-énszerű és a (reális és virtuális) társadalmiság komplex, kölcsönös folyamatára vonatkozó kérdések Hegel által megnyitott dimenziója az elmúlt két évszázadban több letisztulási szakaszon ment keresztül. Így elsősorban a 19. századi társadalmi immediatizmus különböző programjai hatottak rá – Schopenhauer, Feuerbach, a fiatal Marx; náluk a viszony megtestesült, közvetlen szembenállásként jelentkezett, a „mi” pedig mint kitágított, kollektív *te*.<sup>46</sup> Ezután a 20. század kezde-

<sup>44</sup> Ezen a ponton e kíváncsi alatt természetesen nem érthetjük az úgynevezett spekulatív Legvégsőt. Amikor Hegel nem segít tovább elég világosan egy-egy argumentáció megfejtésénél, olyankor nem a végső „spekulatív” magról van szó. Emennek egyébként sok szép megfogalmazást – formulát – adott műveiben: „ömagánál-lét-a-másban”, „általános öntudat”, (önmagán) „túlnyúló szubjektivitás”, vagy az „elvont” *vs.* igazi-„eleven” vonatkozó attribútumai és ehhez hasonlóak. Am ősintén szólva ez csak nagyon korlátozottan segít minket tovább. Minden alkalommal elismételhetjük – és mégis csak azt tudjuk, hogy mi *nem* illik rá: mi az, ami mindenképpen leegyszerűsítés volna.

<sup>45</sup> Szigorú értelemben Weber a „mi”-t pusztán tényleges, működő társas együttlétként kezelte, és emiatt nem látta eljárás módja „filozófiai” dimenzióját és jelentőségét.

<sup>46</sup> Azt kell mondanunk, hogy ehhez képest a 20. század dialogizmusa, ez a jelentős irányzat, relatíve kevésbé járult hozzá Hegel megértéséhez. Lásd ehhez M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965.

tének szellemi konfrontációi következtek az új, valódi közösség keresése és a „nagy személyiségek” patetikus individualizmusa között (mely utóbbi többnyire Nietzscheben látta sokféle előképét).<sup>47</sup> Végül az elmúlt 15–20 évben a letisztulás a liberalizmus és a kommunitarizmus közötti vitában ment végbe, mindekelőtt akkor, amikor ez (egyébként: egy alapjában véve Locke (Hobbes) és Arisztotelész közötti vita) összefolyt a korábbi, különösen Németországban folytatott vitával (amelyet úgyszólván Kant és Hegel között folytattak le) a moralitás és az erkölcsiség tárgyában.<sup>48</sup>

Így a rekonstrukcióval napjaink gondolkodása egy meghatározott problematizálási helyzetben találja magát. Egyúttal azonban a reális problémafekvés is radikalizálódott. Ez másfelől *feltételeket* nyújt: a keretfeltételeket és egy elégséges rekonstrukció követelményeit. A 20. századot a „mi” egészen új tapasztalatai rázták meg: az embertárs mint „tömeg”,<sup>49</sup> a „tábor” tapasztalata („nevelőtábor”, „munkatábor”, „fogolytábor”, „internálótábor”, „megsemmisítőtábor”) tapasztalata,<sup>50</sup> a (kollektív) ember és a gép összeolvadásának tapasztalata vagy gondolata, aztán a kísérletek a természetbeni életre, a kitörésre az emberen kívüli körforgás által meghatározott szférába, illetve a megnyilvánuló énbe belejátszó tudattalan és én-feletti egyre világosabb képzelei. Akár pozitívak, akár negatívak, mindannyian a *dezindividualizált* „mi” tapasztalatai, egy erőszakos, invazív, fenyegető, arctalan közösségiség tapasztalatai, s mint ilyenek, kényszeredettek és anonimiek. Ezen kívül ma általában egyre kétségesebb a „mi” („szellemi”-normatív) *ereje*: a humanitárius katasztrófák és mindannak révén, ami a 20. század történelmében morálisan felfoghatatlan – az ezeknek szegezett „Hogyan lehetséges?” arra látszik utalni, mennyire ingatag, sőt vékony a civilizáció rétege –; az „anonim” folyamatok, az élet keretadottságainak változásában rejlő „anonim” racionalitás, a „globalizáció” látszólag végső eskalációja révén; a „legitimitás?”, a „kormányozhatóság?”, a „párhuzamos társadalom”, az „árnyékgazdaság” stb. újabb kérdésessé válása révén; de az új és újfajta közösség-képződések révén is, mint a *szomszédság*-identitás, a rajongói „közösségek”, „xy generációs” életérzések, illetve stílusok, a *chatszoba*-kapcsolatok, az *e-bay* magánpiac, sőt a nem-kormányzati szervezetek is. E változásokat jelzik az új témák. A szubjektivitás és a

<sup>47</sup> Vö. R. Adolphi: *Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der „Geist der Nietzsche-Zeit” und seine Kritik bei Helmuth Plessner.* In W. Kunicki – M. Kopij (Hrsg.): *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten.* Leipzig, 2006, 47–80.

<sup>48</sup> Vö. pl. H. Brunkhorst – M. Brumlik (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.* Frankfurt, 1993.

<sup>49</sup> J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas.* Madrid, 1930; E. Canetti: *Masse und Macht.* Hamburg, 1960; D. Riesman: *The Lonely Crowd.* New Haven, 1950.

<sup>50</sup> Ami E. Lévinas kétségbeesett te-filozófiája mögött húzódik. Vö. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Den Haag, 1961; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Den Haag, 1974.



társadalmiság kérdéseiben egészen új horizontok mérvadóak: a figyelem értelmében vett „elismerés”, az odatartozás-„identitás”, a kollektív „emlékezetek” és kollektív mítoszok, a megbocsátás, az élettörténet, a felelősség, ugyanakkor az akaratgyengesség, az agressziós potenciál és a megalázottság érzése, az „aszimmetrikus” igazságosság, a nem-közvetlenül-jelenlévőkkel szembeni igazságosság („globális igazságosság” vagy igazságosság a jövő nemzedékekkel szemben).

Itt mutatkozik meg a hegeli koncepció, de főként a *mi-és-én* általa feltárt problémájának potenciálja. Eltérően a korábbi aktualizálásoktól, de a maiaktól is, amelyek a „fiatal Hegelhez”, az „elismerésért vívott harchoz”, valamint a kulturális értéktartalmak és a társadalmi formák viszonyának (azaz a kulturális közösség jelenségének) hegeli meghatározásaihoz kötődnek, a *mi-és-én* strukturális kérdése nyitott ezekre az új tapasztalatokra és körülményekre. A magát emancipáló és szabaddá tevő szubjektumnak, önálló életvezetésének, autonómia-elvárásának újabb kori tárgyalásmódja kezdettől fogva ismerte a „mi” problémáját, amelyet aztán Hegel emelt a „szellemről” és az igaz „öntudatról” meghozandó döntéssé. Hobbes ebben az értelemben beszélt „*greater I*”-ről, Rousseau pedig „*moi commun*”-ról, de ebbe a sorba tartozik – annak transzcendentális tetőzéseként – Kant normatívákról alkotott koncepciója is, amely „*minden egyes ember*” szubjektivitására alapoz. Ezt követően a 20. század filozófiája, Kierkegaard és Nietzsche tradíciójának megfelelően, mindenekelőtt az *individualitás* radikális filozófiája, nem utolsósorban pedig a megváltozott feladat nehézségei előtti fegyverletétel volt. Ezt látva kicsinyes dolog volna Hegel szemére vetni, hogy utólag kell kiegészíteni az érveléseit. Hegelt értelmezni és továbbgondolva aktualizálni *kell*. Éppen az az erőssége, hogy ez lehetséges.

*Fordította Andrejka Zoltán*