

Max Weber filozófiai hagyatéka¹

Cs. Kiss Lajos

cskiss@ajk.elte.hu

ÖSSZEFOGLALÓ: A tanulmány arra vállalkozik, hogy néhány vonatkozásban elemezze Max Weber megértő szociológiájának filozófiai jellegét és teljesítményeit. Az elemzés kiindulópontja Karl Jaspers perszonalista Weber-értelmezése. Jaspers Weber-reflexióinak rekonstrukciója kettős célt szolgál. Egyfelől, ünnepi megemlékezésként, a modern filozófiai egzisztencia testetöltéseként méltatja Max Weber tudósi és emberi nagyságát, másfelől a perszonalista értelmezési stratégiát kiegészítve kísérletet tesz a megértő szociológia személytelen filozófiai teljesítményeinek a bemutatására, melyek a következők: a teológia, a filozófia és a tudományok közötti szellemi versengés kiegyenlítése; a szinoptikus szemlélet tudományos formájának kidolgozása; a modern szociológia második alapítása; a szociológiai államfogalom konstrukciója.

Laudáció

Max Weberre majd egy évszázad elmúltával visszatekintve illendő és tanulságos emlékezetünkbe idézni Karl Jaspers emlékbeszédét, amelyet a diákok felkérésére Weber halála után egy hónappal, 1920. július 17-én a heidelbergi egyetemen rendezett gyászünnepélyen tartott. Mindenekelőtt, mert Jaspers ekkor kezdte el megrajzolni Max Weber formabontó filozófiai arcképét, amely a korabeli tudományos filozófia képviselői számára provokációként hatott, és mert e szenvedélyes megemlékezés az utókor számára is átélhetően, mintaszerűen mutatja fel egy kortárs és barát meghatározó élményét arról az emberről, aki – bár az alapvető kudarc elszenvedése árán, de – képes volt a személyiség és a mű olyan egységet megteremteni, ami lenyűgöző hatást gyakorolt az utókorra, s aki a határhelyzetként felfogott modernitás korszakában – a filozófiai problémákban magát illetéktelennek tekintő szaktudósként – megszemélyesítette a filozófiát. „Max Weber, írja Jaspers, sokunk számára *filozófusként* jelent meg. E nagy emberhez nem méltó, hogy valamely különös hivatás vagy tudomány számára kisajátítsák. Ám ha filozófus volt, úgy korunkban talán egyedülként volt az, és más értelemben, mint bárki, aki egyébként ma filozófus lehet. Filozófiai egzisztenciája több annál, mint amit e pillanatban képesek vagyunk megfogalmazni. Ennek értelmét mindenekelőtt meg kell tanulnunk látni, ám először el kell sajátítanunk” (1988 [1920]: 32).

Max Weber ily módon halála után Jaspers értelmezésének köszönhetően – mondhatnánk: akarata ellenére – nem egyszerűen szaktudósként, azaz jogászként,

1 Jelen tanulmány az OTKA K 76117 számú kutatási programja keretében készült.

nemzetgazdászként, történészként, szociológusként, és nem is csak politikusként áll előttünk, hanem a modern öntudat és világtudat egységét megteremtő egyetemes gondolkodóként, olyan emberként, aki „egyelőtte még meg nem valósított értelemben volt filozófus”, aki a filozófus eszméjének új értelmet adva „megteremtette a filozófiai egzisztencia *jelenkori karakterét*. Akkor pillanthattuk meg benne azt, hogy mit jelent ma filozófusnak lenni, amikor éppenséggel kételkedni kezdünk, vajon manapság léteznek-e egyáltalán filozófusok” (i. m. 45–46).

Max Weber filozófiai egzisztenciája

A kérdés magától adódik: Miben rejlik a szaktudós, a szociológus Max Weber példaképszerűként elének tárt filozófiai egzisztenciája, amely nyilvánvalóan eltér a megszokottól, és újfajta értelemben formálja a filozófusról alkotott modern elképzeléseket. Jaspers válasza a következő: „A filozófiai egzisztencia lényege minden esetben az abszolút tudata, és az a cselekvés és magatartás, amelyet a maga feltétlenségében az abszolút eleven komolysága hordoz. Max Weber esetében páratlan volt, hogy e lényeg anélkül sugárzott belőle, hogy az abszolútát tárgyilag megismerte és megmutatta volna” (uo.). A metafizikát minden lehetséges formájában határozottan elutasító Weber monumentális életműve bár befejezetlen munkákból, töredékekből áll, azonban mégis megjelenik bennük az a kétségbevonhatatlan „egység, amely nem megformált és nem racionális, de mégis szemlélhetően tárul elének, mint e filozófiai egzisztencia *eszméje*. Ezt az eszmét, legyen bár a maga végső alapját tekintve abszolút, általános és időtlen, mégis különös, eredeti megjelenésében mutatta fel jelenkori világunkban... Filozófiai egzisztenciájának eszméje, mint minden nagy dolog végső soron *titok*” (i. m. 47) [kiemelés: Cs. K. L.]. Jaspers tézise szerint tehát nemcsak a személy, hanem általa maga az alkotás is, az egész életmű, e filozófiai egzisztencia eszméjének mint titoknak a megnyilvánulása és hiteles reprezentációja. Ezzel Jaspers Weber-értelmezése, mint látni fogjuk, különösebb módszertani megindokolás nélkül, következetesen egy perszonalista értelmezési stratégiát követ.

Jaspers először emlékbeszédében (i. m. 32–48) fogalmazta meg azt az állítást, hogy a megértő szociológia nem pusztán kényszerítően érvényes tapasztalati megismerésre törekvő szaktudomány, hanem lényegét tekintve filozófia, mégpedig a legalapvetőbb értelemben. A szociológia ugyanis a filozófia hagyományos rendeltetését, „az emberi szellem önismeretét” valósítja meg, s így tulajdonképpen értelemben irányul az emberi egzisztenciára. „A szociológia is a legnagyobb mértékben ezt az önismeretet akarja. A szociológia az a tudományos alak, amelyet az önismeret a jelenkori világban magára öltetni törekszik” (uo. 34). Weber tudományos érdeklődésének, minden emberi tematikára, minden társadalmi-kulturális terület problematikájára kiterjedő kutatásainak középpontjában az empirikus megismerés egyetemességének igényével fellépő szociológia állt, melynek kutatá-

si programja, irányultsága eleve magában foglalta a rendszerességre való törekvést. A tudományelméleti írásokban, a tematikailag-tárgyilag hatalmas terjedelmű materiális szociológiai részvizsgálatokban világosan megmutatkozik a megismerés egyetemességigénye és rendszerességre törekvése. Mindez Jaspers számára azt bizonyítja, hogy a szemléletmódjában és kutatási eredményeiben a „történetiséget és a rendszertant eddig még soha nem látott módon egyesítő” weberi szociológia, hasonlóan a filozófiához, rá van utalva „az emberi egzisztencia teljességére”, egyetemes érvénnyel kötődik hozzá, és annak önmegismerésre törekvését lényegi módon, roppant erővel nyilvánítja ki a jelenkori világban (uo.).

Jaspers e rendkívüli szaktudomány filozófiai jellegét emlékbeszédében a következő mozzanatokban ragadta meg: Hasonlóan a korábbi nagy filozófiákhoz, ez a szociológia sem rendelkezik „saját anyagterülettel, mert előzőleg más, valóban tisztán szakszerűen eljáró tudósok valamennyi anyagát feldolgozták már”, s hasonlóképpen rá van utalva az összes többi emberrel foglalkozó tudomány eredményeire, amelyeket felhasznál, és viszonzásképpen megtermékenyíti e tudományokat (uo. 34–35). Mivel a századfordulón és a XX. első évtizedeiben, szemben a bevett szaktudományokkal, általánosan elismert színvonalról, a tudományos érték megítélésére szolgáló objektív kritériumokról a szociológia esetén még nem lehetett beszélni, ezért igazolható az az állítás, hogy a weberi szociológia még *in statu nascendi* formálódik, vagyis egy „filozófiai folyamat” része, kettős értelemben is. Az eleven filozófiának egyfelől „konkrét *talaja*, amelyben a filozófia gyökeret ver és amelyből táplálkozik”, másfelől *horizontja*, amelyen a világ (lét) egésze és egysége új nézőpontból szemlélhető. „A szociológia még nem jutott el addig, hogy pusztán csak szaktudomány legyen. Tulajdonképpen abban az ősállapotban leledzik, amelyben a tudományok még eggyé válnak a filozófiával. Ezért is olyan eleven és izgató tudomány, mert még filozófiai jelleggel bír. Mivel azonban a szociológia csak az egyik eredetforrása a filozófiának, csupán megismerés, és a megismerés tartományán belül is csupán egy rész, így hát nem akarhat filozófia lenni. Ezért Max Weber filozófiai érzületből hangsúlyozta munkájának szaktudományi jellegét, s tudományos érzületből fáradozott azon, hogy a szociológiát szaktudománnyá tegye. Mert legyen a szociológia bármily nagy és univerzális is, számára csupán egy diszciplína volt. *A filozófus átfogóbb. A szociológiai megismerés számára csupán a hatás egy módja volt*” (uo. 35–36) [kiemelés: Cs. K. L.]. Weber tudományos érdeklődésének centrumában tehát a szociológia állt, azonban mégsem tekinthető szokásos értelemben tudósnak, illetve kutatónak, mert megismerő akarásának egyetemesége következtében „hiányzott belőle a szaktudományos behatároltság, amely egy tárgyterület abszolút uralása révén, egész életen át kitartó végtelen türelemmel és nagyszerű önkorlátozással lépésről lépésre halad előre...”, és minden gondosság, az anyag mégoly kifogástalan uralása ellenére egyfajta szilajság jellemezte. Ő maga nem egy szaktudományt művelt, hanem inkább az egyes tudományok eredményeit értékesítette új szociológiai kérdésfeltevéseiben” (42). Ez a szöveghely arra utal,

hogy a szociológiát maga Weber is sajátos integratív tudományként, azaz közvetve filozófiailag fogta fel és művelte.

Jaspers perszonalista értelmezésében a szociológus Weber ezért jóval több, mint pusztán szaktudományos megismerő: „egy egzisztenciális filozófus” testet öltése, akiben „világunk nagy embere (Makroanthropos) mintegy személyesen” jelent meg előttünk (uo. 36).

Mint jeleztük, Jaspers Weber-reflexióinak kiindulópontját és az értelmezés kereteit a Kierkegaardtól átvett egzisztenciafogalom (Jaspers 1998: 135) jelentésében hallgatólagosan előfeltételezett perszonalista tézis képezi. Eszerint a korhelyzetet szellemileg a metafizikai dimenziójában kifejező filozófiai mű egységét mindig az alkotó személy teremti meg, aki saját életformájával – mint a beigazolódás egyedül hiteles módjával – vállal felelősséget gondolatai (világbölcssége) igazságáért; ezért a korszellem tulajdonképpen értelemben a filozófusban, pontosabban a „nagy” filozófusokban és azok életformájában reprezentálódik. A filozófus, írja Jaspers, „reprezentatív a kort illetően; a legszubsztanciálisabb módon az... A filozófus a kor életében a szív, de nemcsak az, hanem képes a kort kifejezni, tükröt tartani elé, és azzal, hogy kimondja, szellemileg meghatározni. Ezért a filozófus olyan ember, aki mindig a személyiségével kezkeskedik, s ha egyáltalán valahol valamiért kiáll, teljesen kockára teszi magát. Ha ezt nem tenné, akkor a megismerés legeredetibb anyaga hiányozna, s csupán intellektuális mozgásokat hajtana végre” (uo.).

Max Weber ebben az értelemben volt Jaspers számára a modern kor „szíve” és „tükre”, az a személyiség, akiben „a szellem ragyogó lángra lobbant”; hatalmas életműve töredékes és befejezetlen maradt ugyan, ennek ellenére mégis megjelent benne a „kétségbevonhatatlan, nem megformált és racionális egység... ennek a filozófiai egzisztenciának az eszméje”; ez az eszme abszolút, általános, időtlen, de Weber mégis képes volt a jelen világában különös, eredeti megjelenésében felmutatni (Jaspers 1988 [1920]: 47). Filozófiai nézőpontból ezért vált a modern korban a szellem „szubsztanciális megjelenésévé”, de csak azok számára, akik hisznek abban, hogy „az örökkévaló jelen van minden korszakban”, és akik e nagy ember személyében és művében követlenül megtapasztalták a szellem jelenvalóságát (uo.).

Az emlékbeszéd záró mondataiban Jaspers utalásszerűen jelzi a Weber-tapasztalat meghatározó jelentőségét, mint olyan kihívást és munkafeladatot, amely a modernitás feltételei között új filozófiai nézőpont kialakítására kell hogy ösztönözzön: Max Weber „filozófiai egzisztenciájának eszméje, mint minden nagy dolog, titok. Azonban számunkra mint élőknek a *filozófia forrása és feladata*, amely nem reprodukív, nem romantikus, nem üres időtlenség, hanem jelenvaló akar lenni, és egyedül a jelenlevő időbeli alakban ébred tudatára az örökkévalónak” (uo.) [kiemelés: Cs. K. L.]. Az idézett szöveghely, valamint Jaspers későbbi hivatkozásra kerülő önéletrajzi megnyilatkozásai alapján feltételezhető, hogy a Weber-titok megfejtésére irányuló erőfeszítések döntő szerepet játszottak saját filozófiai állás-

pontjának kiformalódásában.² E titok megfejtésére azonban Jaspers szerint csak akkor van esély, ha Max Weber életét, személyét és művét megtanuljuk filozófia-
ilag, vagyis a nem tárgyiasító gondolkodás nézőpontjából a transzcendencia rejt-
jeleiként látni, s a lét értelmének mint átfogónak a megnyilvánulásaiként az ész
médiümában megérteni.³

Szociológia és filozófia

Az 1932-es Weber-esszéiben (1988 [1932]) – amely Jaspers háromkötetes főmű-
vének (1932c) lezárásával és megjelenésével párhuzamosan keletkezett, s ennyi-
ben érett filozófiai felfogásával összhangban levőnek tekinthető – már részletek-
be menően kifejti a weberi szociológia filozófiai jellegével és feltételezettségével
kapcsolatos álláspontját, és tovább differenciálja egzisztenciaorientált – vagy az
antropológiai vonatkozást hangsúlyozva: perszonalista – megközelítését.⁴

E filozófiai jelleg és teljesítmény végső alapját tekintve az életmű *embervonat-*
kozásában rejlik, kettős értelemben: egyfelől az alkotó személyének rendkívüli-

2 Azt a kérdést, hogy Jaspers milyen értelemben tekintette Weber személyét és művét saját filozófiamegértése kiindulópont-
jának, tudományfelfogása alapján, ebben a tanulmányban csak az utalás szintjén érinthetjük, a tényleges hatás- és problé-
matörténeti összefüggést egy részletesebb összehasonlító rekonstrukció keretében kell igazolni.

3 Jaspers az 'átfogó' fogalmát az 1935-ben megjelent, öt előadást tartalmazó *Vernunft und Existenz* című írásában vezette
be (Jaspers 1987). Az átfogó problémáját a második előadás tárgyalja, amelyben az ész (filozófiai logika) szinoptikus módon
képes megragadni az átfogó immanens és transzcendens módozatait, a megjelenő (tapasztalható) létezőket (ittlét, tudat
általában, szellem) és magát a létet (világ, transzcendencia) (35–57).

4 Jaspers érett filozófiai álláspontja szerint az emberi létezés minden vonatkozásban kommunikatív önmegvalósítás, amelynek
eredetét és végpontját mint szabadságot az egzisztencia/transzcendencia fogalmi megkülönböztetésével ragadja meg. Az
ember és a filozófia rendeltetése *lényegszerűen* egybeesik: az ember, mint a lehetőségeit tekintve szabad lény, a saját tulaj-
donképpen önlétéhez történelmiségét (szituációba vetettség, az időiség és öröklét paradox egysége a pillanatban, döntés
stb.) sorsként vállalva, a transzcendenciára (Istenre) irányuló filozófiai megismerés révén juthat csak el, a filozófia pedig a
transzcendenciát a maga lényegében csak az egzisztencia nézőpontjából közelítheti meg; a filozófiában nincs olyan gondolat,
amely el lenne választható az embertől, s az emberi tapasztalatban mindaz, ami lényeges (határhelyzet: transzcendencia-von-
takozás), a filozófiai reflexió tárgya; a filozófia ezért mint orientáció (világra irányulás) és mint metafizika (Istenre irányulás)
az egzisztencia megvilágítása által, az emberi önismeret és önmegbizonyulás alapvető, végső módjaként tisztáhatja saját
eredetét, értelmét, célját. A filozófia számára, szemben a tudománnyal, nem lehetséges a megismerés alanyának és tárgyá-
nak szétválasztásával egy külső-semleges megfigyelői pozíciót teremteni, ahonnan a filozófia objektumként megfigyelhető,
összehasonlítható, leírható lenne; a filozófiából éppúgy nem lehet kilépni, mint ahogyan emberi múltunkból (és a világból)
sem, a kettő eredendően összetartozik és egymásra utalt. Jaspers a lét tudatossá válásának fokozatai szerint az ember kom-
munikatív létezésének négy módját, illetve hierarchikusan rendeződő strukturális szintjét különbözteti meg: 1. *Ittlét* (Dasein).
Az ösztönök által uralt testi-biológiai lét szintje, amely az egocentrikus szükséglet- és érdekkielégítést szolgáló
kommunikáció személytelen formája révén közvetítődik. 2. *Tudat* általában (Bewusstsein überhaupt). Az értelem és a logikus
(ti. következtető) gondolkodás szintje, amely a tárgyi célszerűség és racionalitás által motiválva, a gondolkodás szabályainak
általános érvényűsége alapján végbemenő kommunikáció személytelen formája révén közvetítődik (lehetséges a kijelentések
és tényállítások igazságának vagy hamisságának eldöntése, vagyis a konszenzus, a beszélgetésben részt vevők helyettesít-
hetők). 3. *Szellem* (Geist). Az értelmi célok, értékékképzetek és eszmék szintje, amely már valamely egész eszméjét (ez az
állam, ez a társadalom, ez a család, ez a hivatás, ez az intézet stb.) illetően fennálló közösségben lejátszódó kommunikáció
formájában közvetítődik, s elsőként teszi lehetővé a *tartalmi* jellegű közlést és megértést; bár a beszélgetés résztvevői az
ugyanazon eszméhez való tartozás, s az általl létrejövő közös értelemegészből való részesülés révén megértik egymást és
képesek cselekvéseiket összehangolni, azonban az ember mégsem tudja tulajdonképpen önlétét megvalósítani, mert ez a
kommunikációs forma is a nyelvi-eszmei általánosság törvényének engedelmeskedik, ami kizárja, hogy az ember önmagát
megismételhetetlen, helyettesíthetetlen egzisztenciaként fejezze ki és határozza meg. „Azonban magamnak önmagammal
való azonosítása ebben a kommunikációban is még elmarad. Az eszme általi és az egzisztencia révén megvalósuló kommuni-
káció, bár közelebb hozza az embert a másikhoz, mint az értelem, a cél és a primitív közösség, azonban az »en(ön)magam«
abszolút közelsége egy másik énnel (Selbst), amelyben már egyáltalán nem lehetséges semmiféle képviselhetőség, így nem
válik lehetségessé” (Jaspers 1932a: 53). 4. *Egzisztencia* (Existenz). Az ember tulajdonképpen önlétének a szintje, amely az
egzisztenciális kommunikációban azzáltal aktualizálódik, hogy az ember nem csupán önmagához s ezáltal a transzcendenciához
viszonyul, hanem egyidejűleg egy másik én(önlét)hez. Az egzisztenciafogalom konstrukciója lényegében analóg a cselekvés
és a társadalmi cselekvés/kapcsolat szociológiai meghatározásával: „Az egzisztencia nem egyedül önmagában van és nem is
minden, mert csak akkor van, ha más egzisztenciára vonatkozik, s a transzcendencia mint a teljességgel
másik előtt tudatára ébred, hogy nem egyedül önmaga révén van” (i. m. 2). A perszonalizmus tézise szerint Jaspers bár ontoló-
giailag – azaz a létező (ittlét, tudat, szellem: jelenség) és a lét (egzisztencia/transzcendencia: lényeg) megkülönböztetésének
nézőpontjából – közelít az emberhez, azonban az egzisztenciafogalom konstrukciója során hallgatólagosan előfeltételezi az
emberi lényeg személyközpontú antropológiai meghatározását; vagy másként: a lét értelmére irányuló kérdést az ember
nézőpontjából teszi fel, s ezáltal Kant negyedik kérdésére válaszolva sokkal közelebb kerül a filozófiai antropológiához, mint
Heidegger.

ségében, amelyet Jaspers az esszében is következetesen a filozófiai egzisztencia eszméjének eredeti, modern megvalósulásaként ábrázolt, másfelől közvetve a történelmi-szociológiai kutatás tárgyában, módszerében, valamint közvetlenül a valóságtudományi megismerés megalapozása és igazolása során felmerülő határproblémákban, melyeket elsősorban a tudomány értelmével kapcsolatos weberi fejtegetések tematizálnak.

Az esszé, hasonlóan az emlékbeszédhez, Weber történelmi nagyságának a megállapításával kezdődik, valamint azzal, hogy ennek a nagyságnak a jelentése egyáltalán nem magától értetődő. Az ok: még mindig nem vált nyilvánvalóvá az a jelentőség, amely a nagyság történelmi megvalósulásában a kortársak és az utókor számára átélhetővé, kommunikálhatóvá teszi azt, hogy *mivé* lehet és *mi* az ember. Így tizenkét évvel Weber halála után továbbra is kérdés, hogy történelmivé vált alakja miért testesítette meg sokak számára az „emberi nagyságnak” azt a típusát, amelyben hinni és amelyhez igazodni lehetett, de legfőképpen, amelyet „azzal a szeretettel szerettek, amely felemel és növekedésre bírja a bennünk rejlő tulajdonképpenit” (Jaspers 1988 1932), vagy másként: megnyitja a transzcendenciával (örökkévalóval) történő találkozás lehetőséghorizontját.

A filozófus Weberről alkotott képet Jaspers ekkor már saját kidolgozott egzisztenciafilozófiai rendszerének nézőpontjából és fogalmi megkülönböztetéseivel (létező: ittlét, tudat általában, szellem; lét: egzisztencia/transzcendencia/ész) a korhelyzet változásaira reagálva rajzolja tovább, a különöstől és részlegestől (németiség) az általános és egyetemes (emberiség) felé haladva. Itt tehát nem az emlékbeszéd tézisének egyszerű megismétléséről van szó, hanem arról, hogy Jaspers – a személyt és művét a transzcendencia rejtjeleiként szemlélve – a németiség konkrét történelmi helyzetében vállalkozott a Weber-titok megfejtésére. Ennek szellemében írja az esszé bevezetésében: „A feladat, a nemrég múlt és még jelenlevő német lényeg ezen oldaláról az utókor számára megőrizni a tudást (Anschauung), amely nyilvánosan bár kevésbé látható, de a német emberek lélekének mélyén annál hatékonyabb; a tulajdonképpeni ésszerűség és emberiesség lényegéről való tudást, amely a szenvedély eredetéből tör fel” (uo.).

Az esszé 1958-as újrakiadásához írt előszóban Jaspers egyértelművé teszi, hogy az értelmezés nézőpontját miért kellett a kor szellemi-politikai helyzetéhez igazítani. „A nemzetiszocializmus túlekedésében akkoriban a Németországban lehetséges igazságra kellett emlékeztetni. A nagy ember szellemét kellett felidézni az összezavarodás ellenében. A meghamisított németiséggel szemben ezzel lehetett érezhetően közölni a mi saját igényeinket” (uo. 50). Jaspers esszéje tehát az értelmiségre figyelő politikusokhoz, a tudomány és filozófia azon művelőihez kívánt elsősorban szólni, akik a totalitárius csábításra fogékonyak voltak, illetve annak tűntek, és persze a változásban reménykedőkhöz és elbizonytalanodókhoz, akiknek fel kellett mutatni, hogy a filozófiai egzisztencia eszméjének kortársi testet öltése a nagyságban mit is jelent valójában, és ez milyen *normatív* követ-

kezményekkel jár a hivatásos filozófusok, a tudományos kutatók, s egyáltalán az írástudók számára. Az esszében, az értelmezés új kontextusa következtében, az emlékbeszédhez képest felerősödött a felhívás jelleg, a nemzetiszocialista hatalomátvétel utáni német politika pedig láthatóvá tette az írás közvetett üzenetét, amely a következőképpen foglalható össze: néhányan, közöttük a filozófia akadémiai útjáról letérő Karl Jaspers, a maguk módján képesek voltak a távolságtartásra és szembeszegülésre.⁵

Nem véletlen tehát, hogy a totalitarizmustapasztalat filozófiai-politikai feldolgozási fázisában született először ezzel a mondattal kezdődik: „Max Weber volt korunkban a legnagyobb német” – és a következőképpen végződik: „Ő volt *a modern ember*, aki nem tűrt a maga számára semmiféle elkendőzést, aki ebben a hitelességben találta élete lendületét, és nem keresett kibúvót a kétségbeesésben. Mint *maga az ész*, a történelem szorongató áradatának és saját élete megrázkódtatásainak nagy nyugtalanságától telítődött és nyerte vissza önmagát” (uo. 50–51). Jaspers ebben az összefüggésben vallja meg: „Majd egy fél évszázadot éltem le ezzel a meggyőződéssel” (uo.).

*

Max Weber történelmi nagyságának jelentését filozófiai egzisztenciájának eszméje teszi érthetővé, ebben rejlik az alapvető ok, amely miatt „néhány német szívében ama egyedüli helyet elfoglalja” (53). Ez az eszme azonban nem lelhető fel sem Weber elévülhetetlen tudományos kutatói, sem politikai gondolkodói, politikusi tevékenységében; mégpedig azért nem, mert megvalósulásának tulajdonképpen módja a személyiséget a maga egészében átfogó és meghatározó *kudarc*, amelyet Jaspers az esszé bevezetőjében a német egzisztencia kudarcának különös nézőpontjából fogalmaz meg: „Max Weber a kudarc értelmének leggazdagabb és legmélyebb megvalósulása volt korunkban... Ő volt az ember, aki a hanyatlásban cselekvően teljesítette ki lényegét. És mert ezt, még ha szándéktalanul is, a saját sorsaként azzal a világossággal teljesítette be, amely a belátás, szó, cselekvés által vált láthatóvá, *filozófus* volt. Filozófusnak lenni nem jelenti minden korban ugyanazt; a filozófus minden időben valami eredendően új. Csupán az a közös, hogy a filozófus az is, amit tud; hogy ő a feltétlen lét világossága. A másik lét, amely szorongató bizonytalanságában nem érti magát, általa juthat el önmagához. Max Weber műve e konkrét filozofálás páratlan, egyedül benne magában egésszé váló kifejezése, amely a politikai ítélet és a tudományos kutatás közegében megy végbe, mint

5 Jaspers a németiség szellemi és politikai problémájáról önéletrajzában „Politikai gondolkodás” című fejezetében fejti ki álláspontját; itt számol be politikai és személyes sorsának alakulásáról a nemzetiszocializmus korszakában, és a saját – egyidejűleg németként és világpolgárként megteremtteni akart – emberi önazonossága kiformalódását a tulajdonképpen értelemben felfogott politika (történelmiség/szabadság/kommunikáció) nézőpontjából értelmezi (vö. Jaspers 1998: 68–91). A fejezet központi alakja és vonakozási pontja Max Weber mint politikus és politikai gondolkodó; Jaspers itt írja le, hogy a Weber-tapasztalat milyen alapvető hatást gyakorolt saját politikai gondolkodásának, politikai világfelfogásának a kialakulására: „Amit 1914, a háború kitörése óta a politikáról gondoltam, az Max Weber hatására alakult ki bennem... Max Weber politikai gondolkodása rányomta bélyegét saját gondolkodásomra. Alaphangulatában talán nem mindenben azonosultam vele... Azonban Max Weber alapvető nézeteit egyszerűen megtanultam és átvettem” (uo. 71, 74). Hannah Arendt politikai filozófiája és totalitarizmuselmélete kapcsán megjegyzi, hogy „olykor kissé vonakodva követtem, de csak azért, mert Arendt még nem sajátította el Max Weber gondolkodásmódját, vizsgálati módszereit, felismeréseit” (uo. 86).

ahogyan élete is egyetlen filozofálás volt konkrét létezésének médiumában” (53)⁶ [kiemelés: Cs. K. L.]. Ezért, amikor arra a kérdésre keresik a választ, ki is volt valójában Max Weber, a személyiség e három minősége nem választható szét, egységet alkot a filozófiai életformában. Jaspers perszonalista tézisét megismételve hangsúlyozza, hogy „az egész ember az, aki a világot hallatlan módon saját lényegének mélységéből ragadta meg, és ez a lényeg oszthatatlanul *egy*, tulajdonképpen az, ami az ember emberként lehet: az igazság keresője; filozófusként politikus, filozófusként kutató” (uo. 54).

Az esszé megközelítésmódja és kompozíciója egyfelől a tárgyhoz, azaz Weber politikusi, kutatói, emberi-filozófusi minőségében megragadott személyiségdimenzióihoz igazodik, másfelől, bár nem nyilvánvalóan, Jaspers ekkorra már érettnek tekinthető filozófiamegértésének szerkezetéhez, amely a világorientáció, az egzisztenciamegvilágosodás és a metafizika nézőpontjai, tematikus síkjai szerint tagolódik. Terjedelmi okokból azonban csak azokat a szövegrészeket vonjuk be az elemzésbe, amelyek a tudomány és a jaspersi értelemben felfogott filozófia kapcsolódását tárgyalják.

1. *A szociológia antropológiai előfeltétele.* A tapasztalati valóság megismerésére irányuló történelmi-szociológiai kutatásban a végtelenül komplex tárgy egységét a „történelmileg változó társadalomban cselekvő emberre”, a cselekvés szubjektív vélt (szándékolt) értelmére történő vonatkozás teremti meg. A szociológia tehát, hasonlóan a filozófiához, ugyancsak az *értelem* kutatására vállalkozik, csak éppen radikálisan eltérő módon. Az empirikus kutatás ugyanis Weber szerint nem törekszik a társadalmi történés alapján rejlő valamiféle magánvalóan igaz metafizikai értelem, vagy a dolgokat uraló átfogó lényegtörvény, vagy akár a létezés teljességének érvényes megragadására. A szaktudományos érdeklődés kizárólag a tapasztalatilag megállapítható, tehát a valóságos emberek által vélt (szándékolt) és cselekvéseikben aktualizált értelemre, illetve az objektív struktúrákként tapasztalható kontingens értelemösszefüggésekre irányul, melyek törvényszerűségei csak relatíve ismerhetők meg.⁷

Eszerint Weber tárgyilag szinte minden területet érintő kutatásaiban a cselekvés és értelem formális megkülönböztetésére visszavezetett embereszme teremti meg az egységet, s ennek köszönhető, hogy a kutatások csak „látszólag szóródnak szét a végtelenben”. Ez azonban csupán formálisan teremt egységet az életműben, az embereszme tartalmi „megvalósulása végtelen feladat marad” (1988 [1932]: 76–77), amely kívül esik a tudomány kompetenciáján.

2. *Szociológiai kritizmus.* Az empirikus értelemkutatásként felfogott egzakt szociológiai megismerés lehetőségének a feltételeit Weber a filozófiai-teológiai metafizika monisztikus formái radikális kritikájának a keretében határozta meg.

6 Az ember-egzisztencia kudarcának általános-egyetemes nézőpontból történő megfogalmazásához lásd az esszé utolsó, „Scheitern” című alfejezetét (uo. 111–114).

7 Ehhez kiegészítésként tegyük hozzá, hogy Weber az objektív értelemképződmények elemi szerkezetét statikailag a cselekvés/társadalmi cselekvés, illetve a társadalmi cselekvés/társadalmi kapcsolat relációs fogalmaival rekonstruálja, létezésüket pedig az esély és valószínűség megkülönböztetésével írja le.

Az ilyen metafizikák a „kritikátlan megismerni akarás törekvése” által hajtva képesnek tartják magukat „az általános érvényességgel megismerhető igaznak mint egésznek és végérvényesnek”, vagyis „magának a létnek a megragadására”, s ezáltal az erkölcsileg helyes cselekvések normatív alapjának a meghatározására (uo. 86). Weber három konstitutív megkülönböztetéssel, illetve elválasztással zárja ki a kritikátlan, monisztikus metafizikát a megismerés tárgyának (cselekvés/értelem) és módszerének (ideáltípus, összehasonlítás, lehetőségítélet)⁸ a meghatározásából, valamint a kutatási folyamatból.⁹

Ezek az megkülönböztetések, elválasztások ismeretelméleti-módszertani elvek, illetve szabályok, amelyek alapján a tudomány külső és belső határmegvonó diskurzusaiban szétválasztható a tudomány és nem tudomány (politika, vallás, művészet, gazdaság, jog), megalapozható és igazolható az igazi tapasztalati megismerés, s ennek alapján megnyugtatóan lehet tisztázni a tudomány és filozófia (metafizika) kapcsolatát. Weber egész életében tudományetikai kötelességének tekintette a harcot ezen elválasztásoknak az érvényre juttatásáért, a következő megfontolások alapján: Az empirikus kutatás: *a)* nem igazolhatja semmilyen érték, követelmény (kellés), cél általános érvényűségét, azaz radikálisan el kell választani az értékelő megítélésétől (vö. 86–87); *b)* nem ismerheti meg a társadalmi-történelmi létezés egészét, azaz mindig és szükségképpen partikuláris (vö. 87–90); *c)* rendkívüli valóságközelisége ellenére sem ismerheti meg a lét lényegét, azaz a valóság végső és feltétlen alapjáig semmilyen értelemben nem hatolhat el. Ámde a valóságtudományi megismerés azzal, írja Jaspers, hogy a tudományetikai kötelesség rangjára emeli a dolgok lényegétől, a lét egészétől való radikális távolságtartást – hogy a maga tisztaságában tárhassa fel a világban azt, ami egyáltalán tudható (ti. megérthető és okságilag magyarázható) –, „egy más összefüggésben *a tulajdonképpeni lét iránti szeretet feltételévé válik*” (89) [kiemelés: Cs. K. L.].¹⁰ Ezért az empirikus kutatás minél következetesebben juttatja érvényre ezeket az elválasztásokat, annál határozottabban „ütközik bele az *eredetekbe*, amelyekből, mint nem megragadott előfeltevésekből, ki kell indulnia” (90) [kiemelés: Cs. K. L.].¹¹

3. A szociológia mint egyetemes történelemírás. A valóságot¹² kutató weberi

8 Jaspers ezt a három elemet tárgyalja módszertani problémaként, a cselekvési értelem megértésének (Verstehen) és értelmezésének (Deuten), illetve az értelmezésnek és magyarázatnak a viszonyáról, művelleti összekapcsolásuk megalapozásáról, azaz a hermeneutika szociologizálásáról nem ejt szót.

9 Amint azt a tudományos hit weberi értelmezése mintaszerűen mutatja, itt nem egyszerű kizárásról, megtagadásról stb. van szó, hanem a destrukció egy paradox formájáról, amely az érvényességfelfüggesztés módján zárójelbe helyezi, illetve műveletileg bekebelezi és alkalmazza a teológiai-filozófiai metafizika szemléletmódját. Weber álláspontja szerint csak egy ilyen destrukció teszi lehetővé a valóságtudományi-szociológiai megismerés struktúra- és funkcióadekvát megalapozását, igazolását és művelését. A zárójelzés és az ún. axiológiai epokhé, valamint a filozófiai és tudományos hit problémájához lásd Cs. Kiss Lajos (1994, 2005b, 2004c).

10 Jaspers ezt a mondatot a szövegben zárójelbe helyezte, amivel arra utal, hogy az önmagát az ember empirikus létezési módjainak megjelenítésére korlátozó történelmi-szociológiai kutatás közvetlenül még nem filozófia, de a létezőre való egyetemes irányultság *szenvedélye* folytán a transzcendens létértelem rejtjeleinek a megfjtására vállalkozó filozófia feltételévé válik.

11 Az esszében az „eredet” kifejezés több jelentésösszefüggésben is előfordul. Ezen a szöveg helyen Jaspers arra utal, hogy Webernek az eredetek, vagyis a tudományos megismerés előfeltevéseinek tárgyalása során el kell hagynia a szociológiai tudomány területét. A kettős értelemben – ti. a megalapozás és igazolás nézőpontjából – normatív jellegű előfeltevések megismerése a filozófia problématerületéhez tartozik, így a közvetlen filozófiai reflexió elkerülhetetlenné válik. Ezért Webernek a tudomány értelemkérdésére (Mi a tudomány?) adott válasz összefüggésében közvetlenül magával a filozófiával kapcsolatban is állást kell foglalni. A tudomány értelmére irányuló kérdés mint kérdés eleve filozófiai jellegű és tudományosan megválaszolhatatlan. Vö. Max Weber: „A tudomány mint hivatás” (1998: 127–155).

12 A formális antropológiai előfeltevésből következően a társadalmi valóság mindig a cselekvő kultúremler valósága a történel-

szociológia kiindulópontja mindig a jelenkor, „a mi világhallapotunk egyáltalán”.¹³ Ennek megértése az egyetemes történelemírás feladata, amely létrehozza és fenn tartja az univerzális múlttudatot; s megfordítva, bármely történelmi történés megértéséhez ismét csak a történelemíró saját világának jelenébe való behatolásra van szükség. Éppen ezért a jelenre mint a saját történelmi ittlétre való összpontosítás, az univerzális jelentudat megalkotása révén válik a szociológus Weber az egyetemes világtörténelem történelemírójává (uo. 80).

Az egzisztenciális önismeretre felhívó mindenkori „jelen-világhallapot” értelmének megragadása a modernitás hagyományában tipikusan történelemfilozófiai kihívást jelent. A Weber által megalapozott és művelt egyetemes történelemírás éppen erre a kihívásra adott nem hagyományos választ, amennyiben végrehajtotta a modernitásban paradigmává szerveződött történelemfilozófiai és történelemtudományi szemléletmódok kritikáját azzal, hogy szociologizálta a történelemírást. Max Weber következetesen „szociológusként műveli az egyetemes történetírást, nem ábrázolóként, mint Ranke, nem történelemfilozófusként, mint Hegel, nem anyaggyűjtőként, mint Schmoller, s nem is alakzatok nézőjeként, mint Burkhardt. Számára az ábrázolás, a konstrukció, a gyűjtés, illetve szemlélés csupán korlátozott jelentőségű eszközökként jönnek tekintetbe” (uo. 82–83). Mivel kritikailag elveti a történelemfilozófiai és történelemtudományi megismerés hagyományos céljait,¹⁴ így „az emberi dolgok világa” az értelemmegvalósulási lehetőségek végtelen horizontjaként, azaz kultúraként tárul fel a szociológiai vizsgálódás előtt. Weber megértő szociológiája tehát egyetemes történelem, s megfordítva, egyetemes történelem csak szociológiaként lehetséges, mert csak e két megközelítés egyesítésével képzelhető el „ama radikális kérdésekhez való bevégezhetetlen felemelkedés” útjára lépni, melynek révén a modern kultúra embere egyáltalán képes lehet értelmezően felfogni az „emberi dolgok szakadatlan változása közepette a nagy döntéseket, a végső eredeteket”, vagyis mindazt, ami az emberi egzisztencia számára valóban jelentőséggel bír (uo. 83).

4. *A szociológia mint tudomány.* Az a körülmény, hogy a megértő szociológia empirikus kutatástudományként történő megalapozása és igazolása csak a teológiai-filozófiai metafizika destrukciójával volt kivitelezhető,¹⁵ nem jelenti azt, hogy

mi időben, amely kontingens értelem- és cselekvéssz összefüggések szövédékeként épül fel és változik.

13 Ennek alátámasztására Jaspers a „mi jelenkori ittlétünket hordozó kapitalista gazdálkodás szellemének” történelmi-szociológiai rekonstrukcióját hozza fel példaként. Mint közismert, Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című tanulmányához írott „Előzetes megjegyzés”-ben a következőképpen fogalmazza meg a kutatás kiindulópontját: „Az egyetemes történelem problémáit a modern, európai kultúrvilág gyermeke elkerülhetetlenül és egyben igazolt módon a következő kérdésfeltevés alapján fogja tárgyalni: a körülmények milyen láncolata vezetett ahhoz, hogy éppen a Nyugat talájan, és csakis itt léptek fel a kultúrának azok a jelenségei, amelyek ennek ellenére – legalábbis ahogyan azt mi szívesen elkepezzük – a fejlődés egyetemes jelentőségű és érvényességű irányához tartoznak” (1972: 1).

14 Ehhez kiegészítésként tegyük hozzá, hogy az egyetemes történelemírás szociologizálásával Weber nemcsak érvénytelenítette a világtörténelem teleologikus és evolucionista értelmezésének minden lehetséges formáját, hanem a történelemtudomány szemléleti-módszertani megújításának egyik döntő lépését tette meg azzal, hogy a) bevezette az esemény- és struktúra-orientált történelemírás megkülönböztetését (vö. *Szociológiai alapfogalmak*. Weber 1987: 37–51), valamint b) a politika- és eseményközpontú történelemírással szakítva kialakította a szinoptikus megfigyelő pozícióját és nézőpontját, s ehhez az ideáltípusos fogalomképzési eljárás kidolgozásával rendelkezésre bocsátotta a megfelelő módszertani eszközöket is. Így a szociológus, a teológus és a filozófus helyébe lépve, a világtörténelmi folyamat egészének szinoptikus megfigyelőjévé vált, aki képes a társadalmi-kulturális területek (vallás, gazdaság, politika, jog, művészet, tudomány, erotika) kölcsönösen összefüggő fejlődését e területek relacionista módon egyesített nézőpontjából megfigyelni és funkcionálisan differenciálódásként leírni.

15 Ez a destrukció maga is filozófiai teljesítmény, az előfeltevések tisztázása eleve filozófiai vizsgálódásra kényszerít (vö. 10., 11.

Weber kritikátlanul viszonyult volna a kortárs szociológiához. Jaspers ezért is hangsúlyozza a paradox tény, hogy állását tekintve Weber nemzetgazdász volt, és ellenezte a szociológiai tanszékek létesítését. Ennek szerinte az volt az oka, hogy Weber a szociológiát tudatosan olyan tudományként művelte, amely más tudományok eredményeiből él, s amely így létezésében rá van utalva e tudományok kutatási tapasztalataira és „a kritika nem megszokott mértékére” (vö. 1988 [1932]: 91). Jaspers mindkét írásában idézi Weber meglehetősen lesújtó, heidelberi leköszönő beszédében megfogalmazott véleményét a korabeli szociológiáról: „A legtöbb, amit a szociológia címen művelnek, nem egyéb, mint szélhámoskodás” (Jaspers 1988b: 43, 91).

5. *Szociológiai határtapasztalat: nemtudás a tudásban.* A megértő szociológiát csak az értheti helyesen, aki tisztában van azzal, hogy e tudomány megismerési igényének egyetemességével összekapcsolódik a tudás által tételezett nemtudás egyetemességének kritikai tudata. Ez a szociológia – kritikai beállítódása és szellemi készenléte folytán – mindazt teljesíti, ami a modernitás feltételei között a valódi filozofálástól elvárható: rendíthetetlen tárgyszerűséggel törekszik a tudomány – és ezáltal közvetve a filozófia – által tudható határainak a kritikai megvonására. „Az univerzális empirizmus mindazt tudni akarja, ami egyáltalán tudható. Mindenhol mindent megragad, ahol valami kutatható és bizonyítható... Azonban a tudás *határokb*a ütközik. Max Weber tudományával összekapcsolódik annak tudata, ami nem tudható” (uo. 92). A „varázstalanított” világról, társadalomról és emberről, mint metafizikai lényegüket vesztett jelenségekről szerzett tapasztalati tudás így szükségképpen magának a valóságnak és a megismerésnek a szerkezetében rejlő korlátokba ütközik.¹⁶ Itt azonban Jaspers nem ejt szót arról, hogy Weber ezeket a korlátokat egy sajátos értékfilozófiai megközelítés alapján kísérelte meg tisztázni.¹⁷

Max Weber materiális szociológiájában összegződő roppant mennyiségű és intenzitású tapasztalati tudásban tehát kritikailag tételeződik a tudás határa, vagyis a nemtudás lehetősége, ami annak a tényállásnak a folytonos jelzése, hogy az empirikus kutatásban semmilyen módon nem nyerhető pozitív tudás az ember társadalmi-történelmi létezésének magánvalóságáról, a lét lényegéről.

A társadalmi-kulturális valóság Weber szerint a cselekvő emberek alkotása, különböző értéknézőpontokból konstruált értelemképződmények komplex hálózata; így az értelemkonstrukcióként felfogott valóság „magánvalósága” is csupán egyike a versengő konstrukcióknak; ami tehát valóban – azaz a tapasztalati és a normatív érvényesség dimenzióiban – létezik, csupán alternatív, versengő nézőpontok, világperspektívák sokasága, amelyekben kizárólag a valóságra vonatkozó

lábjegyzet).

16 A valóság komplexitását és kontingenciáját a létezők eredendő individualitásának nézőpontjából értelmezve a következő korlátok adódnak: egyfelől a társadalmi-kulturális tárgy individualitásának extenzív-intenzív végtelensége, történelmi egységségében jelentésének (jelentőségének) megszüntethetetlen perspektivizmusa, történelmi-szociológiai eredetének előfeltételezett megismerhetetlensége (egy vallás első koncepciója genetikailag nem megragadható), másfelől az, hogy a megismerő is ugyanennek a valóságnak a része.

17 Ez mindenekelőtt azzal függ össze, hogy a tudományos filozófia általa elutasított paradigmatis formáját éppen a neokantianus értékfilozófia képviselte. A weberi tudományfelfogás értékfilozófiai megalapozásának értelmezéséhez lásd Heinrich (1952); Schluchter (1979, 1988); Oakes (1990); Cs. Kiss (1994); Felkai (2006: 341–448).

formája tekinthető azonosnak, de nem a választott értékperspektívában konstruált valóságértelmezés tartalma.¹⁸

Ha a Weber szociológiai életművében megjelenő egyetemes tapasztalati tudást nem a nemtudás általa megnyitott horizontján értelmezik, vagyis azt „magáról az emberi létezőről való végső tudásként” fogják fel, ha tehát nem veszik észre megértő szociológiájának a tudás és nemtudás kettősségében megjelenő paradox egységét és az abban rejlő filozófiai kihívást, akkor eleve tévesen értelmezik mind az alkotó szándékát, mind a művet. Ez vezet azokhoz a tipikus kifogásokhoz, amelyek alapvetően félreértik a szociológiai tudásban megjelenő határtapasztalat filozófiailag konstitutív jellegét, vagyis azt, hogy Weber kutatásai eredeti módon nyitottak horizontot a metafizikai megközelítése és felfogása számára.

Jaspers három ilyen tipikus kifogást tárgyal, amelyek szerint a szociológiai tudás e formája végső soron értelmetlenségbe torkollik;¹⁹ a kifogásokat a szociológiai tudás és nemtudás dialektikája által láthatóvá tett transzcendenciavonatközölásokra hivatkozással cáfolja: a) Az első kifogás szerint ez a tudás azért válik értelmetlenné, mert az ideáltipikus fogalmak segítségével történő megismerés eleve érzéketlen a megismert tárgyak (az egyes vallások, uralmi formák, gazdálkodási formák stb.) konkrét tartalmaival és eredeteivel szemben, „egész mivoltukat és szubsztancialitásukat” szem elől tévesztve relativizálja, mintegy lényegteleníti ezeket. A Weber-kritikusok azonban, hangzik Jaspers ellenvetése, felcserélnek két dolgot: az elvont „valamiről való általános tudást” nem különböztetik meg attól a konkrét-egyedi értelemről, amelynek elgondolásával „a valamiben való lét” fejeződik ki. A valóság individualitásának összehasonlító megragadása érdekében a weberi szociológia a formális ideáltipikus fogalomképzéssel egyfelől semlegesíti az egyes világek és gondolkodásmódok létszerű eredeteit, másfelől relativizálja érvényességi igényeiket azzal, hogy egymáshoz való viszonyukban – „örök és feloldhatatlan harcukban” – felmutatja szükségszerű másságukat és megszüntethetetlen pluralitásukat. A szociológiai megismerés, miközben nem köteleződik el egyik végső álláspont mellett sem, radikálisan megtisztítja az értékelésektől a tapasztalati tudást, amelyben ezáltal láthatóvá válnak a gondolkodó és cselekvő világorientáció létező és lehetséges módjai. Ebből a szempontból karakterisztikus, írja Jaspers, hogy a hívők nem ütköznek meg a vallásszociológiai elemzésekkel, s hogy az államrezon hatalmi pragmatikáján nevelődött politikusoknak sincs

18 Ehhez tegyük hozzá, hogy a világ „várázstalanodásának” következményei – a) a megismerést korlátozó mágikus-metafizikai hatalmak elenyészésével az empirikusan, normative, metafizikailag tudható, illetve elgondolható tartománya elvileg és gyakorlatilag is végtelenné tágu; b) a korlátlanul bővíthető tudás immanens végtelensége, a valóság kontingenciája stb. meghatározó alaptapasztalattá válik, melynek szociológiai reflexiója megszünteti a tapasztalati, a normatív és a metafizikai tudás típusai, illetve az őket létrehozó tudományok közötti hierarchikus viszonyt – a gondolkodás és megismerés határainak megvonásával kapcsolatos alapvető feladatok és kompetenciák újrafogalmazására kényszerítenek. A tudható és nem tudható határainak folytonos kritikái felülvizsgálata és újramegvonása a valóságfogalom konstrukciója szempontjából alapvető kérdések – Mi a valóság? Milyen értelemben és módon ismerhető meg a valóság? Hol húzódik a határ megismerés és gondolkodás között? stb. – megfogalmazásával kapcsolatos vitát illetően Max Weber fellépésével nyilvánvalóvá vált, hogy a lehetséges válaszok szempontjából döntő tudás előfeltételeit, a filozófiával szemben, a szociológiai kutatás hozza létre. Jaspers filozófiai vállalkozása ehhez kapcsolódva kísérli meg a filozófiai-metafizikai tudást jogaiba visszaállítani, azzal, hogy a modern filozófiát kiszabadítja a Husserl által megfogalmazott alternatívából, mely szerint a filozófia világnézet vagy tudomány.

19 A Max Schelerrel, Leo Strausstól, Lukács Györgytől származó nominalista, relativista, nihilista minősítések éppen ennek az értelmetlenségnek a kifejezésére és igazolására szolgálnak.

semmi ellenvetnivalójuk Weber „hideg empirikus tényállításaival”, s egyáltalán az uralomszociológiai elemzésekkel szemben. Azáltal, hogy a szociológia a „tudhatót” minél inkább „a maga relativitásában ragadja meg, annál tisztábban emeli ki a hitet” (1988 [1932]: 93).

b) A második kifogás szerint a szociológiai tudás azért válik értelmetlenné, mert voltaképpen nem szolgál semmire, szubsztanciátlanul szétfolyik a végtelenben, és ez már önmagában jelzi a weberi kutatások tarthatatlanságát. Ez a kifogás, írja Jaspers, összekeveri a tartalmas kutatási folyamat végtelenségét az üres intellektualitás végtelenségével, amelyben eltagadják az eredendő nemtudásban szükségképpen megjelenő transzcendenciavonatkozást.

c) Az előbbi két kifogás a kudarcvádban összegződik. Eszerint Weber túlméretezett kutatási programja és személyes kutatói teljesítménye befejezetlensége, töredékessége stb. folytán meghíúsult, végső soron értelmetlenné vált. Jaspers itt a saját ellentétébe fordítja a kudarcvádat azzal, hogy különbséget tesz a kudarc hiteltelen és hiteles formája között. Ez utóbbi értelemben, azaz a meghíúsulás tulajdonképpeni módján, a megértő szociológia vállalkozása közvetlenül filozófiai jellegűvé vált.

A kudarc ugyanis, hangsúlyozza Jaspers, lényegszerűen hozzátartozik a modern kutatástudomány értelméhez. „Valóban kudarcot vallott, ámde az autentikus meghíúsulás módján, melyben a tulajdonképpeni tudomány értelme fejeződik ki. Inautentikus az a kudarc, amelyik tetszőleges gondolatok intellektualitásával és áttekinthető sematizmusokkal egy ideig kielégíteni látszik intellektuális szükségleteinket, ámde mégis az értelmetlenség titokban bennük rejlő ürességét hagyja örökölni. Inautentikus az a kudarc, amelyik lemondóan feladja a tudás lehetőségének és akarásának útját, csak azért, mert képtelen úrrá lenni a végtelenségen. Inautentikus az a kudarc, amelyik csalódottságában, merthogy a tudásban tévesen magát a létet akarta megragadni, egyáltalán a tudás lehetőségét és akarását áldozza fel. Az inautentikus kudarc színlelt ürügyként állítja eléünk a nemtudást, csak azért, hogy többé már ne kelljen fáradoznia. Ezzel szemben Max Weber kudarcának lényege abban rejlik, hogy megkísérelte a határtalan, meghatározhatóságában bizonyos, tárgy- és anyagközeli tapasztalati tudásban a *tulajdonképpeni nemtudást* pozitív módon megragadni, és a lét mint tulajdonképpeni – és nem mint valamiféle tudott – lét lehetőségét megnyitni. A kudarc annál mélyebben vezet a léthez, minél átfogóbbá válik a tudás. Ezért van az, hogy Max Weber oly hatalmasra méretezett kutatási tervezeteit soha nem tudta befejezni, s hogy művei, egy titán félbemaradt gigászi építményéhez hasonlóan, roppant fragmentumok maradtak. A körülmény pedig, mely szerint Max Weber a szociológiában a metafizikát minden rejtett formájában elutasította és a tudományos érzületet majdhogynem aszketikussá tette, a következő jelentéssel bír: megnyitotta, illetve fenntartotta az autentikus kudarc lehetőségét, és megakadályozta a tudományban való hiteltelen, mert önmagát meghamisító kielégülést” (uo. 93–93). Weber kutatási programjának meghíúsú-

lása, rendszeres formában kifejtett szociológiai művének bevégezetlensége tehát nem csak a tudományos tudás eredendő relativitásának a dokumentuma, hanem a tudomány művelésében elkerülhetetlen kudarcnak máig eleven, tanulságos, hiteles példázata, s mint ilyen, Jaspers szerint az egyetlen út, amely a modernitásban elvezet a filozófiai egzisztencia eszméjéhez, és azon keresztül a létértelem tulajdonképpeni megragadásának a lehetőségéhez.

A weberi szociológia így módon az alkotó (és műve) hiteles kudarcán keresztül már közvetlenül érintkezik a filozófiával. Jaspers a perszonalista tézis szellemében a következő mondatokkal zárja le a szociológia és filozófia kapcsolatáról szóló fejtegetéseket: „Max Weber tudománya, amely kibontakozásában emberi erőket meghaladó vállalkozásnak bizonyult, nem zárult önmagába. *E tudomány ugyanis annak az egzisztenciának a funkciója, melyet szolgálni hivatott.* A szociológia csupán egyik karja lényé mélységeibe visszahúzódó lényegének, amelyet megtartott a maga elrejtettségében, s amely, a filozófus Max Weber, csak közvetve válik láthatóvá... Max Weber nem hozott létre filozófiai rendszert. Filozófiáját lehetetlen volna tanként ábrázolni. Ő maga is visszautasította, hogy filozófusnak nevezzék. Ennek ellenére számunkra mégis korának igazi filozófusa volt” (uo. 94) [kiemelés: Cs. K. L.].

Filozófiai pozíciók

Az egzisztenciális értelemben filozófussá dicsőített – vagy hiposztazált – Max Weber azonban a tudomány határproblémáival szembesülve rákényszerült arra, hogy közvetlenül és kifejezetten filozófiai kérdéseket tárgyaljon. A tudomány eszméje és hivatása értelmezésének összefüggésében, a megismerés előfeltevésmentességének lehetetlensége mellett érvelve Weber három alapvető és végső problematikát – a tudomány értelmét, a lehetséges végső álláspontok érvényességét és saját viszonyát a filozófiához – illetően kimondottan filozófiailag nyilvánul meg.

A tudomány értelmével, a végső álláspontok közötti döntés szükségszerűségével kapcsolatban Jaspers lényegében rövidítve összefoglalja, és egyszerűen megismétli a *Wissenschaftslehre* módszertani tanulmányaiból közismert gondolatmeneteket, míg Weber filozófiával kapcsolatos álláspontját a saját egzisztenciafilozófiai nézőpontjából, a perszonalista tézisnek megfelelően átértelmezi. Az ún. végső álláspontok és konfliktusaik filozófiai elemzésével és tudományos eldönthetetlenségével kapcsolatban Jaspers amellet érvel, hogy hiba lenne Weber álláspontját egyszerűen szakfilozófiai, vagy az egyes tudományágakban elkerülhetetlen filozófiai fejtegetésekkel azonosítani. Weber ugyanis csak a lehetséges végső értékálláspontok, illetve életrendek konfliktusainak ideáltípusait dolgozza ki, amelyekkel meg lehet mondani, hogy adott helyzetben milyen belső konfliktusok lehetségesek és adekvátak; azt azonban nem állítja, hogy nem létezik semmiféle végső álláspont, amelyből kiindulva ezeket a konfliktusokat ne lehetne érvénytelenként elgondol-

ni. Weber politeizmustézise az értékistenségek végső és feloldhatatlan harcáról szociológiailag a tudományosan orientált vizsgálódások számára határozta meg azt, ami végső, „de ez – írja Jaspers – nem a végső az általában vett léttudat számára. A meghatározott nézőpontból racionálisan végső nem az abszolút végső. Ahol Max Weber beszél, ott mindig szociológiailag beszél; ezt a beszédet csak a határra vonatkozó megjegyzésekkel korlátozza” (uo. 96).

Ezért Weber álláspontjával nem összeegyeztethető az sem, hogy spekulatív, azaz „a végső álláspontokról való gondolkodás révén kifejllesszék az értékrendek megnevezhető végérvényes számának sémáját”, amelynek segítségével az ember a közöttük történő döntés esetén megtudhatná, hogy filozófiailag ténylegesen hol áll. Weber számára a szociológiai konstrukciók és leírások csupán „viszonylagos orientációk, olyan lépések, melyek számára a tisztázás további útja nyitva marad” (uo. 97–98). Ráadásul elutasította a filozófiai általánosságokat, az ún. végső álláspontokról való fecsegést, mert azok érvényessége ténylegesen azon múlik, hogy az egyes cselekvő a próba és tévedés módszerével konkrét problémahelyzetekben ismétlődően tisztázza a maga számára, valójában mit és miért akar. És Jaspers ezt tartja a döntőnek, mert Weber éppen itt süllyesztette le a filozófiát az életbe, a konkrétba, és éppen ezen a ponton fel is hagyott a filozófiáról való gondolkodással.

Végső soron ezzel a döntéssel függ össze, hogy Weber az empirikus tényállásokat, oksági kapcsolatokat megismerő szociológiai kutatásban „nem akarta kifejezésre juttatni, hogy ezek mit jelentenek metafizikailag. Jóllehet mély érzéke volt a dolgok rejtjelléte iránt, elismerte Hegel és Burckhardt különös mélységét, amelyből hírt adtak a rejtjelekről; azonban a tudományban nem ezt a feladatot állította maga elé” (uo.). Ezért valójában nem is filozófált, a filozófia jaspersi értelmében sem; ami Weber filozofálásának nevezhető, leginkább abban mutatkozik meg, amit politikusként, kutatóként és emberként ténylegesen megtett. Így Max Weber – minden kigondolást, előzetes értelmezést megelőzően – konkrét létezése, azaz életformája által volt filozófus.²⁰

Filozófiai megvalósulás

Max Weber személyiségének mindhárom dimenziójában – politikusként, kutatóként és filozófáló emberként – egzisztenciafilozófiai szempontból hiteles kudarcot szenvedett. Jaspers szerint ez a kudarc jelentette Weber személyes létezésének lényegét, filozófiai életformájának igazi megvalósulását, ebben rejlik a titok, amelyet az esszé hivatott feltárni. Max Weber hiteles kudarcát Jaspers az esszé lezáró fejtegetéseiben a filozófiai értelemben vett általánosság és egyetemesség szintjén az ember-egzisztencia kudarcának paradigmájává emelte. Itt tehát nem a külső létfeltételek, a képességek, az akarások, a teljesítmények tényszerűségének világában elszenvedett sikertelenségről, eredménytelenségről van szó, hanem a ku-

20 Itt terjedelmi okokból lemondunk a „Max Weber als Mensch” és a „Glaube und Wahrheit” című alfejezetek tárgyalásáról (vö. Jaspers 1988 [1932]: 99–111).

darc végső emberi értelméről. „A kudarc atmoszférája mélyebb értelemben vette körül... Kudarca elszenvedés volt, amely mint aktív akarás, az ember igazi kudarcra a saját ráért történelmiségében” (uo. 111).

A politikaiban azért szenvedett kudarcot, mert a legfőbbet akarta: a hívás alapján politikailag cselekedni anélkül, hogy akarta volna a hatalmat: „Kudarca lényegi volt, mivel az emberileg igazat, a tényszerűen lehetetlent akarta” (uo.).²¹ Max Weber politikai kudarcra a transzcendencia rejtjele, amely a hatalom – avagy a politika mint hivatás – paradoxonjában²² a tulajdonképpeni lét lehetőségére utal: a lét értelme itt a politikai felől válik láthatóvá és kommunikatív meg tapasztalhatóvá.

A tudományos kutatásban azért szenvedett kudarcot, mert mérhetetlen tudásával a tudományt, végső értelme szerint, addig a határig vitte, ahol annak kudarcot kellett szenvednie, hogy „a mélyebb (ti. filozófiai) igazság számára a tevékenységben és létben felszabadítsa a teret. Azt a pontot *kereste*, ahol a kudarc az igazzá (das Wahre) válik” (uo. 112). A tudomány lényege a kutatás befejezhetetlensége, így töredékekben hátrahagyott hatalmas életműve több és mélyebb jelentőségű minden látszólagos befejezettségénél. Max Weber tudományos kudarcra a transzcendencia rejtjele, amely a megismerés – avagy a tudomány mint hivatás – paradoxonjában a tulajdonképpeni lét lehetőségére utal: a lét értelme itt a tudomány felől válik láthatóvá és kommunikatív meg tapasztalhatóvá.

Végül a „filozofáló emberlétben” azért szenvedett kudarcot, mert a végesség határaiba ütközött. Egy istentől és prófétáktól elhagyott korszakban hiába „kereste az objektivitást, az egésztest és az érvényeset a világban, amelynek át akarta adni magát, hogy önmaga lehessen”, transzcenzusa meg hiúsult, a jelenkori világ visszakényszerítette önmagára; ezt egyáltalán nem gondolkodást és cselekvést bénító kudarcént élte meg, és nem gátolta abban, hogy egész személyiségével folyamatosan cselekvően megnyilvánulva, küzdelemre készen jelen legyen. Kudarcra azért hiteles, mert „az eredethez való visszatérésre”, „az igazságra hív fel” (uo.). Max Weber emberi kudarcra a filozófia kudarcaként válik a transzcendencia rejtjelévé, amely az emberlét alapvető és végső paradoxonjában utal a tulajdonképpeni lét lehetőségére: a lét értelme itt az egzisztencia felől válik láthatóvá és kommunikatív meg tapasztalhatóvá.

Ennek alapján állítja Jaspers, hogy Max Weber ember volta, mint a filozófiai egzisztencia eszméjének modern megvalósulása és reprezentációja, egyáltalán nem

21 Az emlékbeszédben Jaspers a következőképpen fogalmazza meg a politikai kudarc lényegét. Weber elkötelezett hazafiként és nemzeti liberálisaként szenvedélyesen érdekelt volt Németország politikai sorsának alakulásában, azonban a politika mégsem a „hit ügye volt a számára – a hit harcosai ugyanis csak erőszakkal küzdenek –, hanem szakértelem, tárgyilagosság, felelősség, kompromisszum kérdése”. Figyelembe véve elkötelezett politikai aktivitását, Weberrel kapcsolatban könnyen keletkezhetett az a benyomás, hogy „olyan politikus, aki a kedvezőtlen körülmények miatt nem érvényesült. Azonban valami egészen lényeges dolog különböztette egy valódi, született politikustól. Max Weber nem volt kész arra, hogy saját magától nyúljon a hatalom után, s hogy ennek érdekében olyan eszközöket használjon, amelyekre manapság is, mint minden korban, szüksége van annak, aki hatalomra akar kerülni, legyenek ezek az eszközök mégoly különbözőek. Kész volt valamit elvállalni, ha hívták és szükség volt rá, de arra nem volt hajlandó, hogy saját elhatározásából és a hivatástudata által indítva maga keresse a vezérséget és alakítsa hazája sorsát. A valódi politikus és államférfi nem képes így érezni, mert ő akarja a számára egzisztenciájának végső kérdését megválaszoló hatalmat. Max Weber azonban tudott hatalom nélkül élni, mint a platóni filozófus, aki csupán kötelességből hajlandó arra, hogy az államot kormányozza” (Jaspers 1988b: 42).

22 Vö. Max Weber: „A politika mint hivatás” (1998: 156–209). A hatalomparadoxon a politikai ügyet szenvedéllyel, szemmértékkel, felelősségérzettel szolgáló, felelősségetikailag cselekvő valódi politikust is a kudarc realitásával szembeállítja: „Itt állók, nem tehetek másként” (uo. 208).

érthető meg, ha megkísérlik valamilyen lélektani, szociológiai vagy történelmi típusba sorolni. A döntő az, hogy „e férfiún keresztül bepillantathatunk az emberileg lehetséges eredetébe, az időbeli megjelenésben megpillanthatjuk azt, mi az ember... A döntő az, hogy általa önmagunkká váljunk. Max Weber az a kiirthatatlan igény, hogy a kommunikációban az idő által előrehaladva az igazat keressük és a magunk számára megtaláljuk... Kudarcot vallva nyújtja felénk a fáklyát, a szabadság szabadságát” (uo. 113).

Az esszé az európai filozófia és szociológia megalapítóinak a párhuzamával zárul, mely szerint Max Weber Szókratészhez hasonlóan a maga konkrét személylétében képes volt az egzisztencia és ész paradox egységét megteremteni és a vele járó elkerülhetetlen kudarcot vállalni. „Szókratész volt a filozófia számára az út, mert valóságos emberként megtette és elszenvedte azt, amit a filozófia évszázadokon át megkísérelt felfogni.” A varázstalanított modern világban, a tömegek felhalmozódásának és uralmának, minden dolog totális hasznosíthatóságának stb. korszakában „ismét az egyes ember feladata lesz a filozófiai igazság keresése. Erre az igazságra semmiféle objektivitás (ti. semmiféle tudomány – Cs. K. L.) nem fogja megtanítani. Ám egy olyan ember, mint Max Weber, nyilvánvaló titka által megszólítva talán lánggra fog lobbani. Ha pedig ez megtörténik, akkor mondhatjuk: ahhoz kerül közelebb, aki felfogja a kudarcot és a halált. De érthetetlen marad annak, aki a szép világba merülve – amelyet Max Weber maga is higgadt derűvel élvezett – elfeledi a halált” (uo. 114).

Nagy filozófusok

Jaspers egzisztenciafilozófiai-perszonalista megközelítésében Max Weber a maga egyedülállóságában végső soron utánozhatatlan és követhetetlen filozófiai-filozófusi példázattá vált az utókor számára. Ezt a karizmatikus példaképszerűséget Jaspers – bár különböző erejű megfogalmazásokban, de – visszatérően hangsúlyozta. „Az ember, aki Homérosz és a zsidó próféták korában született, még nem vészett el Nietzschével. Ennek az embernek átmenetileg utolsó nagy alakja Max Weberben öltött testet... Nincs már a mi nagy emberünk, aki ily módon bennünket önmagunkhoz eljuttatna. Ő volt az utolsó” (1988b: 113). Mindez egyértelműen arra utal, hogy Jaspers számára a Weberrel való személyes találkozás és kapcsolat a filozófia egzisztenciális eredetének és modern kezdetének a közvetlen meg tapasztalását jelentette. E különös egzisztenciaélmény hatásának erejére utal az a körülmény, hogy a fiatal Jaspers filozófiáról filozófusként tulajdonképpen értelemben először Weber halála kapcsán nyilatkozott meg, s az emlékbeszédben, az esszében és későbbi Weber-reflexióiban voltaképpen saját filozófiai vállalkozásának eredetét, célját és irányát világította meg (vö. Heinrich 1952: 8).²³ Jaspers saját filozófiai pozíciójának és elköteleződésének kiformalódása szempontjából Weber

23 „Filozófiai törekvéseimet két tényező határozta meg, s ezek a viták során váltak nyilvánvalóvá, melyeket Rickerttel folytattam úgy, hogy közben Max Weber jelölte ki számomra az irányt” (Jaspers 1998: 47).

korai halála egyfajta egzisztenciális önmegvilágosodásra kényszerítő „üdvörténeti esemény” lehetett, amit hatásosan szemléltetnek *Filozófiai önéletrajzának* következő szöveghelyei. „Csupán halála után tudatosult bennem egyre növekvő mértékben, hogy valójában mit is jelentett... amit mindenkor meg kell tennünk, emlékeztetni és emlékezni a tulajdonképpeni filozofálásra, nem tettük meg. 1920-ban meghalt Max Weber. Az az ember, akinek jelenlétében a szellem elrejtettségének tudata vált bizonyossá számomra, nincs többé. – Úgy éreztem magam, mint aki akaratlanul egy üres térbe tévelyedett. Nos, ha mások ezt nem teszik meg, akkor nekem kell megtennem” (uo.).²⁴

Jaspers minden valószínűség szerint az általa egzisztenciális kommunikációnak nevezett egyedül hiteles érintkezési forma reális lehetőségét, azt a „valamit” tapasztalta meg Weberrel való kapcsolatában, amit a 30-as években kidolgozott filozófiai rendszerében kísérelt meg fogalmilag megragadni.²⁵ Nem véletlen tehát, hogy a Weber-élmény végigkísérte egész pályafutását: „Olyan ez, mintha az ember csak a másakra (ti. Max Weberre) vetett pillantás sugarában merészelne filozófiát művelni... Max Weber újra és újra az elkerülhetetlen megbizonyosulás kiindulópontjává vált.” „Csak az ötven éve bennem érlelődő pillantás folytonosságára mutathatok rá – arra tehát, hogy filozófiám kifejtése közben nem teltek el úgy ezek az évek, hogy ne gondoltam volna Max Weberre” (Heinrich 1952: 9). „Weber gondolkodásának és lényének a szerepe filozófiámban a mai napig mindenki másnál fontosabb. Nyilvánosság előtt tanúságot tettem erről 1920-as emlékbeszédemben és 1931-ben készült írásomban. Csak halála után vált bennem egyre tudatosabbá, hogy mit jelentett: filozófiai írásaimban gyakran jelen van. Egész életemben feladatomnak tartottam, hogy megértsem az ő valóságát” (Jaspers 1998: 36).²⁶ E megnyilatkozásokra tekintettel igazolható az állítás, hogy Jaspers 30-as években kidolgozott egzisztenciafilozófiai rendszere lényegében a Weber-titok megfektetésére irányuló monumentális kísérletként is felfogható.

Munkásságának későbbi szakaszában Jaspers számára a szellemi nagyság problémája és annak filozófiai megismerésének önálló kutatási területté vált. Az idézett szöveghelyek azt dokumentálják, hogy egzisztenciális értelemben Weber jelentette a kiindulópontot (vö. 1998: 36, 134); sőt az is feltételezhető, hogy a filozófiai nagyság jaspersi értelmezésére a weberi karizmakoncepció is nagymértékben hatott. A nagy filozófusokról írott könyvében a filozófusról a következő meghatározás olvasható: a filozófus „a lét egészének visszfénye”, „annak tükre

24 „Amikor Weber 1920-ban meghalt, úgy éreztem, mintha a világ változott volna meg. Nem volt többé az a nagy ember, aki megmagyarázta nekem, és lélekkel töltötte meg a világot” (Jaspers 1998: 40).

25 A jaspersi filozófia rendszere, mint jeleztük, a létező (ittlét, tudat általában, szellem) és lét (egzisztencia/transzcendencia), az ész és átfogó (immanens/transzcendens módok), szabadság, kommunikáció és történelmiség stb. megkülönböztetéseire épül.

26 A Weber-esemény filozófiai hatását közvetlenül tárgyaló írásokhoz képest (1988 [1920], 1988 [1932]; *Philosophische Autobiographie* 1957; *Vorwort* 1958; *Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken* 1962) Jaspers talán legkésőbbi megnyilatkozásnak tekinthető egy Hannah Arendt-hez írott levél (1966. április 29), amelyben kifejti, hogy Max Weber „új megértése” alapján „valamivel más szemmel látja” az egzisztenciafilozófiai pozíciójának kiformalódásában döntő szerepet játszó Kierkegaardot és Nietzsche-t. Max Weber volt az, aki „valóban komolyan vette a határtalan tisztességet”, s a véghez közeledve nem gyengült el, nem kellett kiutatat keresnie, mint Kierkegaard-nak és Nietzsche-nak; ő az „egyetlen ember”, akinek ember és férfi mivolta (Männlichkeit) a halál fogadásának higgadságában ismerhető fel; a haldokló Weber utolsó szavait („Az igaz az igazság”) a megbánás megtagadásaként értelmezte (Jaspers 1998: 31).

vagy képviselője”, és csak az olyan ember képes a nagyságra, aki teljes személyiségeivel „létezésünk egészére, a világegészre, a transzcendenciára vonatkozik”, és így élete „a transzcendencia nyelvéné válik” (1988a: 29). Ezt a leírást összekapcsolva a karizmakoncepcióval, a nagy filozófusról a következő kép adódik: a szellemi karizma hordozójaként,²⁷ a transzcendencia nyelvét beszélve képes a mindenkori történelmi jelenben a világorientáció lehetőségeit felvázolni, a lét egészét gondolatok által megvilágítani és saját létezésében cselekvő módon kifejezni, azaz a filozófiát mint életformát és mint világbölcseiséget személyiségében egyesíteni.

Jaspers filozófiatörténeti panteonjának konstrukciós elve arra utal, hogy a panteonban azok a gondolkodók foglalhatnak helyet, akik a személyes életvitel területén is, nem pusztán teoretikusan, képesek a világvallásokat és világfilozófiákat a metafizikai dimenzióban közvetíteni. Ezért a filozófiai-teológiai metafizika minden formáját elutasító szociológus Weber értelemszerűen nem kerülhetett be sem „a mértékadó emberek” (Szókratész, Buddha, Konfucius, Jézus), sem „a filozófálás alapítói” (Platón, Augustinus, Kant), sem „az eredetből gondolkodó metafizikusok” (Anaximandrosz, Hérakleitosz, Parmenidész, Plotinosz, Anzelm, Spinoza, Lao-ce, Nagarjuna) közé. Azonban Jaspers írásai összességükben mégis kifejezetten arra utalnak, hogy a modernitás helyzetében lehetséges nagyságot Weber, jóllehet paradox módon, de mindhárom vonatkozásban megtestesítette (1998: 36), mert, hasonlóan Kierkegaard-hoz és Nietzsche-hez, alapvető módon hozzájárult az emberi öntudat fokozódásához és megváltozásához.²⁸

Ugyanakkor Jaspers egzisztenciafilozófiai Weber-olvasatából, amely a kudarc-elemzésben éri el a tetőpontját, az is kiderül, hogy Weber filozófiai életformája és szociológiai világbölcseisége csak a transzcendencia rejtjeleit mintegy megduplázva, és ezeket összenézve – vagy másként: szinoptikusan megragadva – egyesheti a „mértékadó”, az „alapító” és az „eredetből gondolkodó” filozófus típusvonásait; ezért, mint azt Jaspers ajánlja, mindenekelőtt meg kell tanulni Webert filozófiailag olvasni és elsajátítani. De nem akárhogyan. Ezen a ponton ugyanis maga az interpretációs feladat is megkettőződik, hiszen meg kell tanulni Jaspers egzisztenciafilozófiai nézőpontjából látni és érteni a szociológus Webert, hogy e filozófiai pozíció fogalmi megkülönböztetéseit meggyőzően lehessen alkalmazni is a szöveg- és problémaelemzések során.

*

Ennek az írásnak azonban nem célja annak megítélése, illetve eldöntése, hogy Jaspers vajon tényleg megfejtette-e Max Weber filozófiai egzisztenciájának titkát, és nem vállalkozik Jaspers empfatikus Weber-interpretációjának a további elemzésére sem,²⁹ ezért csak a következőket szükséges hangsúlyozni: bármi legyen

²⁷ Jaspers a nagy filozófus alakjában a személyhez és az eszméhez tapadó karizma típusait egyesíti, s ezzel mintegy megszemélyesíti a filozófia eszméjét.

²⁸ Weber azonban nem osztja Arisztotelész, Aquinói Tamás és Leibniz sorsában, akiket Jaspers azért nem tárgyal a nagy filozófusok között, mert filozófiájuk nem volt tulajdonképpen kapcsolatban saját történelmi korszakuk egzisztenciális problémáival, így nem is járultak hozzá az emberi öntudat megváltozásához; tudományként művelték a filozófiát, melynek érvényessége így a tudományos igazsághoz hasonló: „általános érvényű, időtlen, történetitlen, de nem feltétlen” (Jaspers 1974: 11).

²⁹ Karl Jaspers Weber-reflexióinak interpretációjához lásd Heinrich (1988: 7–31); Cs. Kiss (1999a: 32–67; 1999b: 93–117); a problémához kapcsolódik Wessely Anna jelen számban közölt cikke (*Max Weber démona*, 2011).

is a weberi életmű további sorsa, bárhogyan is alakuljon hatástörténete, Jaspers Weber-élményének egzisztenciafilozófiai „tárgyasítása” példaszerűen jelzi a formátumot, a töredékes, befejezetlen életművet imaginárius módon egységbe foglaló személyiség rendkívüliségének filozófiai jelentőségét, amely például Heinrich Rickert számára, mint arról Jaspers *Filozófiai önéletrajzában* beszámol, felfoghatatlan volt és örökre rejtély is maradt (Jaspers 1998: 39–42).³⁰ Rickert és Jaspers filozófiai vitája (uo. 47) ugyanakkor közvetlenül bizonyítja, hogy Jasperszet ez a rejtély döntő mértékben motiválta egzisztenciafilozófiai álláspontjának rendszerű kidolgozására, s így élete, személyisége és műve Weber filozófiai kisugárzásának, valamint a Weberrel szemben felhozott és az idők folyamán sztereotipizálódott nihilizmusvád³¹ cáfolatának eleven és maradandó bizonyítékává vált.

Kérdőjelek

Jaspers perszonalista értelmezésében a filozófia eredetforrása, hordozója, utolsó menedéke a személy – aki az egzisztenciális kommunikációra való képessége által önmagát a transzcendenciára irányulva megalkotja –, nem pedig a személytelen tudomány; vagy a tényállást szociológiailag kifejezve: az interakció, a személyközi érintkezés világa, nem pedig a szervezet, az objektív társadalmi képződmények személyfeletti interszubjektivitásának a világa. Ezért Jaspers számára a tulajdonképpeni filozófia sem tudomány – függetlenül attól, hogy filozófia és tudomány elszakíthatatlan belső összetartozásából indul ki –, hanem maga az interakciók világaként felfogott történelmi élet, melynek személyfeletti objektivitása tulajdonképpeni értelemben nem a szocialitás, hanem legfeljebb a történelmiség problémáját implicálja. Az esszében Jaspers ennek szellemében indokolja meg, hogy Weber nem alkotott és nem is tanított filozófiát, hanem „maga volt a filozófia” életformájának történelmi végbemenetelében: „A filozófia nem folytonosan előrehaladó, időtlen igazságokat megismerni törekvő tudomány, hanem maga a feltétlenségből a transzcendenciára vetett pillantás sugarában végbemenő történelmi élet, amely mindenkor valósággá válik” (uo. 94).³²

Ha az, ami filozófiai valóban csak a legnagyobbak által érhető el, Jaspers számára elsődlegesen Weber személyében rejlik, és ennek megfelelően, tehát Jaspershez hasonlóan, elszakítjuk a személyt és a tudományt, az interakcióban és a szervezetben rejlő filozófiai potenciált, a filozófiát mint életformát és a filozófiát mint tudományt, vagy másként: a filozófiát az életformából eredeztetve csak a személyhez kötjük, nem pedig a tudomány deperszonifikált okosságához, akkor a megértő szociológia személytelen metaelméleti teljesítménye, amely álláspontunk szerint máig is több vonatkozásban csatlakozóképes és alkalmazható, filo-

30 Erdélyi Ágnes külön tanulmányt szentelt a problémának. Vö. Erdélyi Ágnes: Rickert és Weber (2003: 47–48).

31 A nihilizmusvád egyik klasszikus megfogalmazásához lásd Strauss (1994, 1999); valamint Láncki (2005).

32 A filozófia és a tudomány kapcsolatáról és különbözőségéről lásd Jaspers (1932c).

zóiailag érdektelenné válik és homályban marad, a szociológus Max Weber pedig megreked a filozófia és tudomány közötti holttérben.

Megítélésünk szerint azonban Max Weber műve – amennyiben egyfelől hozzájárult a filozófiai világszemlélet szaktudomány általi megújításához, másfelől a konkrét, tárgyspecifikus filozófiai kutatások számára nem pusztán releváns, hanem a szó szigorú értelmében megkerülhetlen szaktudományos teljesítményeket tartalmaz – kilencven év elmúltával is eleven, aktuális része az európai tudományos és filozófiai gondolkodásnak, megkerülhetetlen és alkalmazható, s minden valószínűség szerint az is marad.

Ez az értékelés azonban, amely a 60-as, 70-es, 80-as, akár a 90-es években is még magától értetődőnek számított, manapság már nem feltétlenül talál egyetértésre. Ezt mutatja többek között például a magyar Weber-recepcióban feltételezhetően elterjedt álláspontnak tekinthető értékelés, amely szerint az ezredvégen, illetve az ezredforduló utáni új világfejléményekre tekintettel „már nem lehet azt állítani, hogy Max Weber munkássága továbbra is és ugyanúgy kikerülhetetlen a szociológia számára, mint azelőtt. Hatása megváltozott, mert a gazdaság, a társadalom, a kultúra és a történelem új szemlélete – a szociológia más klasszikusainak munkáihoz hasonlóan – az ő munkásságát is kikezdte” (Somlai 1999). Eszerint a posztmodernné vált szociológiai gondolkodás egyfajta Gestalt-switchet végrehajtva – bár nem „cáfolta” meg az életművet, de – fokozatosan „elfordult” tőle, és így indirekt módon „felülírta”; ennél fogva „hatásának töretlensége pusztán látszólagos (i. m. 149–150). Weber és műve lassanként, észrevétlenül, de feltartóztathatatlanul a szemantikai feledés homályába merül, s összességében, azaz minden tekintetben *korszerűtlenné* válik. A posztmodern korszakban ezzel, mintegy önmagát beteljesítő jóslatként, Webernek is osztályrészül jutott a modern tudósokra rá mért sors: elméleti teljesítményeik szükségszerűen elavulnak és feledésbe merülnek, és ezt ráadásul azzal, hogy a tudományt hivatásul választották, akarniuk is kell.³³

Ezt az értelmezést a magunk részéről nem osztjuk, különös tekintettel arra, hogy a modern szociológiai társadalomelméletek keretében – akár a kommunikatív cselekvés elméletében, akár a szociális rendszerek elméletében – kidolgozott evolúcióelméleti változatokat egyaránt meggyőzőnek tartjuk abban a vonatkozásban, hogy a posztmodernitás esetén csupán a funkcionális differenciálódás formatípusával leírható, modernitáson belüli fokozódásról, vagy egyszerűen szólva komplexitás- és kontingencianövekedésről van szó. Ez értelemszerűen – pontosabban: strukturálisan – kikényszeríti a reflexivitás, a csatlakozóképesség stb. lehetőségeinek mérhetetlen növekedését is, de nem jelenti azt, hogy ezzel egy új

33 Mint azt Jaspers elemzései is meggyőzően alátámasztják, Max Weber „A tudomány mint hivatás”-ban a tudomány művelésének alapvető egyéni és kollektív egzisztenciális tapasztalataként fogalmazta meg az értelmetlenség alapproblémáját, két vonatkozásban, illetve nézőpontból. Az értelmetlenség egyfelől a tudós elkerülhetetlen személyes kudarcában, teljesítményei elavulásában tapasztalható meg – amelyet ráadásul akarnia kell, mert ez a szükségszerű feltétele és hajtóereje a személytelen tudomány sikerének, végtelenbe futó haladásának –, másfelől a modern tudomány funkcionális kudarcaként jelenik meg. Ez utóbbi abban áll, hogy a tudomány, strukturális okokból következően, nem képes sem feltenni, sem megválaszolni a modern ember egzisztenciáját (Mi a halál értelme?) és erkölcsiségét (Mit kell tenni? Hogyan kell élni?) érintő végső kérdéseket. Vö. Max Weber: A tudomány mint hivatás (1998: 132–137). A tudomány értelemproblémájának interpretációjához lásd Cs. Kiss (1994, 2004b); Schluchter (1995: 264–307).

differentiálódási formát bevezető korszak kezdődött volna.

A kérdés tehát az, milyen értelemben és mely tudományterületeken tekinthető Max Weber „operacionalizálható klasszikusnak”? Mi az, pontosabban: melyek azok a „személytelen” elméleti teljesítmények a weberi életműben, amelyekről el lehet ugyan fordulni, de nem lehet sem cáfolni, sem felülrírni, amelyek tehát továbbra is megkerülhetetlenek és csatlakozóképesek. A válaszra egyfelől a filozófia és a szociológia, másfelől a szociológia és a jogtudomány kompetenciavitájának az összefüggésében teszünk kísérletet.³⁴

Kompetenciavita

A szociológia filozófiától való elkülönülésének folyamatában Weber valóságtudománya a következő szellemi teljesítményei okán érdemli meg az alkalmazható klasszikus nevet. E teljesítményeket négy tételben foglalhatjuk össze:

1. *A szellemi versengés kiegyenlítése.* A XIX. századi modernítésben August Comte a teológia, a filozófia és a tudomány között zajló évezredes – a társadalmi-kulturális világ nyilvános értelmezésének monopóliumáért folyó – szellemi versengésben pillantotta meg a kor társadalmi-politikai válságának alapvető okát. Ez a válság lényege szerint szellemi válság, amelynek értelmezése, valamint a válság meghaladására kidolgozandó tervezet munkálatainak elvégzése a pozitív filozófiának és az általa megalapított szociológia tudományának a kompetenciájába tartozik (vö. Comte 1979). A szociológia első alapítása tehát e szellemi versengés átfogó értelmezésére és meghaladására tett filozófiai kísérlet – a teológiai-filozófiai metafizika kritikájának – összefüggésében játszódott le. Comte pozitív filozófiája a versengést a pozitív szellemet képviselő tudományok, s ezen belül a szociológia javára döntötte el. A szociológiát tehát – amely a legkomplexebb természeti tárgyat, a társadalmat vizsgálja statikai és dinamikai nézőpontból, s ezért a tudományok hierarchiájának a csúcsa – a pozitív filozófia alapítja meg és ennek a filozófiának a része.³⁵ Az, ami tapasztalható, tehát „valóságos”, csak a természeti, illetve annak analógiájára felfogott társadalmi lehet. A pozitív filozófia univerzális nézőpontjából, hasonlóan Hegel szellemfilozófiájához (szubjektív, objektív, abszolút szellem: művészet, vallás, filozófia), a három megismerési mód (teológia, metafizika, tudomány) hierarchikusan rendeződik és nem egyenértékű.³⁶

34 A kompetenciavita szociológiai értelmezéséhez lásd Mannheim (2000: 255–297; 1996), Cs. Kiss (2004c). A szociológiai államfogalom weberi konstrukciójának elemzésétől terjedelmi korlátok miatt eltekintünk.

35 A szociológia első alapítása során megtörténik a szakítás a felvilágosodás normatív természetjogi-szerződéselméleti és történelemfilozófiai konstrukcióival, amelyek statikailag a valamilyen értelemben szabad és egyenlő, öntörvényadásra képes, azaz öntevékeny emberek szerződészerű együttműködésén, dinamikailag a szabadság és ésszerűség birodalma felé való értelmirányított mozgás feltételezésén alapulnak. A pozitívizmus ezzel szemben a szocialitást mint a legkomplexebb természeti tárgyat fizikailag, biológiailag, pszichológiailag fogta fel. A társadalom tagjainak kölcsönös együttműködése, versengése, az emberek szolidáris vagy alkalmazkodó cselekvései nem szerződésen (normatív cselekvés-összehangolás), hanem tapasztalati alapon általánosítható természeti – statikai és dinamikai – törvényszerűségeken alapulnak. Az együttműködő szolidáris cselekvés modelljét Auguste Comte, az egyedi alkalmazkodó cselekvés modelljét Herbert Spencer dolgozta ki. Ekkor a szociológia mint intézményesült szaktudomány még nem létezett (vö. Némethi 2005: 7–14), és a társadalmi „lényegéről” folyó diskurzus tudományos problémaként még a filozófia, illetve az önmagát pozitív vagy szintetikus filozófiaként megértő szupertudomány, valamint a jogtudomány, politikai problémaként pedig az ideológiatan illetékességi körébe tartozott.

36 Comte és Hegel, vagyis a szintetikus (hierarchikus) gondolkodás és világmegértés pozitív és negatív filozófiai formáinak összehasonlítása is világosan mutatja, hogy a „társadalmi” problémájának értelmezésére még nem különült el egy sajátos

A szellemi versengés kiegyenlítésére tett filozófia kísérletnek tekinthető a tudásszociológia filozófus megalapítójának, Max Schelernek az antropológiai megalapozású fenomenológiája, amely az ideáció három különböző, de egyenértékű nézőpontjaként, illetve a tudás három egyenértékű formájaként fogta fel a teológiai, filozófiai-metafizikai és tudományos megismerést. Jóllehet a szellemi területek és nézőpontok, megismerési módok munkamegosztását a comte-i változat hierarchikusan, a scheleri változat – az eljövendő isten nézőpontjából – egyenértékűen fogja fel, azonban mind a két megközelítés, eltérő előjellel, de a filozófia értelmezési monopóliumából indult ki, mert a valóság megismerésére támasztott igény egyetemes jellegét csak a filozófia képes érvényesen igazolni. A szociológia első alapításának korszakában³⁷ így a filozófia birtokolja a szocialitás értelmezésének monopóliumát, a filozófia válaszol a szocialitás értelemkérdésére (Mi a társadalom?), nem pedig a tudomány.

Ezzel szemben Max Weber tudományfelfogása nem pusztán egy új tudomány-értelmezési paradigma bevezetését jelentette, hanem – s ez megítélésem szerint túlzás nélkül állítható – korszakváltás is volt az európai tudománytörténetben, mégpedig a lehető legszigorúbb értelemben. Weber ugyanis a tudomány teológiai és filozófiai igazolás nélküli önértelmezésének, a tudomány tudomány általi megalapozásának az első rendszeres kidolgozására vállalkozott, ugyanakkor e vállalkozásába, mint azt korábban már érintettük, paradox módon egyaránt bevonta mind a teológiát, mind a filozófiát, anélkül azonban, hogy maga teológussá vagy filozófussá vált volna.

Ezzel a szellemi versengés Weber felfogásában tisztán a tudományon belüli munkamegosztás *funkcionális* problémájává válik, s így a szociológia, a filozófia és a teológia egyenértékű, egymásra nem lefordítható, egymással nem helyettesíthető nézőpontokat, probléma- és kutatási területeket jelent. A szellemi versengés szociológiai kiegyenlítésének teoretikus megalapozását Weber a valóság, az ember, az értelem (kultúra) és cselekvés (társadalom) fogalmainak formális-funkcionális meghatározásával végezte el.

E teljesítményével Weber döntően hozzájárult a modern tudomány önreflexívvé válásához, a tudomány funkcionális autonómiájának erősítéséhez, pontosabban: ez a tudományfelfogás tekinthető a modern tudományrendszer funkcionális autonómiája első rendszeres, struktúraadekvát elméleti leírásának, s mint ilyen, teljes mértékben egyedülálló és példakép nélküli.

2. *A szinoptikus szemlélet tudományos formája.* Weber filozófiai hagyatékához tartozik az előző teljesítménnyel szorosan összefüggő, a filozófia és szociológia kompetenciaviváta erőterében értelmezhető újítás, amely lényegében nézőpontváltást jelent. A teológiai-filozófiai metafizikai gondolkodás destrukciójának az összefüggésében itt történik a radikális szakítás a szintetikus (hierarchikus) világmegértés filozófiai formáival. Megítélésünk szerint Weber volt az első, aki

szociológiai diskurzus a tudományon belül, azaz a szociológia még nem vált önálló szaktudománnyá.

37 Némédi Dénes ezt a magántudósok által művelt protoszociológiának nevezi (vö. Némédi 2005: 14).

a valóságtudományi (kultúratudományi-szociológiai) megismerés módszertani megalapozása és igazolása, a módszer és tárgy meghatározása, a szociológiai fogalomalkotás – és elméletkonstrukció – során,³⁸ valamint az úgynevezett „materiális”, pontosabban: tárgyspecifikus szociológiai kutatásaiban a szinoptikus látásmódot tette a tudományos megismerés alapjává, anélkül persze, hogy annak nevezte volna.

Weber egyetemes összehasonlító szociológiája ebben az értelemben kritikai párhuzama és ellenképe, vagy inkább destrukciója Hegel szellemfilozófiájának. Ezt tanúsítja egy Alfred Webernek szóló levél, amelyben Weber azt írja, hogy Hegel – vagyis a világtörténelem szintetikus (szubsztanciális/hierarchikus) megragadása – „az igazi ellenfél”, s ezzel arra utalt, hogy a szellem (Geist) fenomenológiája helyett az értelem (Sinn) szociológiai fenomenológiáját kell megírni.

A szinoptikus szemlélet tudományos formája ezzel a filozófiához intézett kihívást, és egy új kiindulópontot teremtett a filozófia tudomány általi megújítása számára. Jaspers többek között erre a kihívásra reagál, amikor – bár továbbra is a rész/egész-megkülönböztetés szemantikáján belül maradván – bevezeti az átfogó (das Umgreifende) szinoptikus fogalmát, amely a létező és lét, az immanencia és transzcendencia stb. megkülönböztetéseit fogja át anélkül, hogy fogalmilag valaha is kifejezhető lenne; az átfogó, mint a metafizikai rend struktúrája és középpontja, így csak rejtjelek formájában mutatkozik meg. Minden valószínűség szerint ez tekinthető a weberi nézőpontváltásra történő első és – a Weberrel szemben felhozott, közkeletűvé vált nihilizmusvádra tekintettel – feltehetőleg az egyetlen konstruktív filozófiai válaszreakciónak.

3. *A szociológia második alapítása: a szociológia mint önálló tudomány és a „társadalomfilozófia” születése.* A szociológia akkor válik képessé a szocialitás megfigyelésre és leírására, ha a szocialitást már nem a teológiai-filozófiai értelemezett „isteni-szellemi világrend”, és nem is a természettudományosan értelemezett „természeti rend” részeként fogják fel, s ennek megfelelően a társadalmi rend konstitúcióját sem a természetjog, és nem is a természettudományosan megállapított természeti – fizikai, biológiai, pszichológiai – törvény segítségével írják le. Paradox értelemben a második alapítás is filozófiai tett volt, függetlenül attól, hogy éppen a filozófia és tudomány szellemi versengésében a pozitív tudomány „győzelmét” jelentette, amelyben a társadalmi problémájának értelmezési monopóliumát sikeresen vitatták el egyfelől a filozófiától, másfelől az önmagukat még „pozitív”, „szintetikus” filozófiaként meghatározó univerzalista szociológiai elméletektől. Ezzel a második alapítás egyik főszereplőjeként Max Weber a tulajdonképpeni értelemben felfogott pozitivizmus jelszavát teljesítette be: vissza magához a dologhoz, nevezetesen ahhoz, ami a természetitől és szellemi-metafizikaitól megkülönböztethetően társadalmi.

38 Weber nem konstruálta a hagyományos (szubsztanciális) értelemben elméletet sem a nemzetgazdaságtanban, sem a szociológiában, sem a történelemtudományban. A megértő szociológiában elméletről csak az ideáltípusok fogalmak rendszeres kifejtése értelmében beszélhetünk, amely a szinoptikus-funkcionális látásmód kifejeződése.

A szociológia keletkezésének ebben a fázisában a szocialitást már nem lehet pusztán a természet komplexitásfokozódásaként, a természettörténeti folyamat végpontjaként értelmezni. A szociológia az univerzalisztikus filozófiai koncepciók keretéből kilépve önálló tudománnyá vált saját specifikus tárgyának és módszerének önreflexív meghatározásával. A döntő, elméletalkotásra ösztönző kérdés ettől kezdve a következő: Mi hozza létre és mi tartja fenn a szocialitást mint rendet egyfelől a személyközi viszonyokban (interakció), másfelől az individuum és a személyközi viszonyokról levált szociális rendképződmények viszonyában? A szocialitás mint rend létezik: hogyan, milyen feltételek alapján lehetséges ez?

A szociológia második megalapításában közreműködők³⁹ a választ már nem természeti okokra, erőkre, törvényszerűségekre hivatkozva adták meg. A társadalom mint rend lehetőségének feltételei tisztán társadalmi jellegűek, amelyek a következő alapfogalmak által meghatározott nézőpontokból írhatók le: „társadalmi tény” (Emil Durkheim), „akarat” (Ferdinand Tönnies), „személyközi kölcsönhatások formái” (Georg Simmel), „a cselekvés szubjektív vélt (szándékolt) értelme” (Max Weber). Ezzel a szocialitás mint önmagát létrehozó és fenntartó – sem a természetiből, sem a szellemi-metafizikaiból nem levezethető – realitásként, saját törvényszerűségekkal bíró interakciók és szervezetenként intézményesült rendképződmények bonyolult hálózataként van adva a szociológiai megismerés számára.

Weber e második alapítás klasszikussá vált alakja, aki egyfelől anélkül rakta le egy lehetséges szociológiai társadalomelmélet cselekvéseméleti paradigmájának az alapjait, vagy másként: anélkül konstruált egy lehetséges és csatlakozóképes társadalomelméleti fogalomrendszert a későbbi elméletképzés számára, hogy maga rendszeres formában ilyen „társadalomelmélet” kiépítésére törekedett volna.

Ily módon az önálló tudománnyá váló szociológia azzal teremtette meg a társadalomfilozófia teoretikus lehetőségét, hogy a szocialitás problémáját kiszakította az univerzális világrend-összefüggésekből, és önfelelítő realitásként fogta fel. A filozófia és szociológia kompetenciavitájának nem akart, paradox gyümölcse a tulajdonképpen értelemben vett társadalomfilozófia születése, amit ettől kezdve szociológiai társadalomelméletnek neveznek.⁴⁰

4. *A szociológiai államfogalom szinoptikus konstrukciója.* A társadalomelméleti fogalomrendszer, s egyáltalán a filozófiától független, önálló szociológiai társadalomelmélet kidolgozásának konstitutív előfeltétele a társadalom és állam megkülönböztetésének, és ehhez kapcsolódva a szocialitás normativista felfogásának az érvénytelenítése volt. Ezért a szocialitás problémájának „helyes” értelmezése a lehető legszorosabban összefügg az államelmélet problémájával.⁴¹ A szociológia

39 Némédi Dénes ezt nevezi „a klasszikus szociológia” korszakának, amikor megkezdődött a szociológia intézményesülése a tudományrendszeren belül (uo.). A probléma részletes tárgyalásához lásd Felkai (2006).

40 A szociológiai társadalomelmélet típusainak leírásához lásd Csepeli et al. (1987); C. Alexander (1996); Balogh–Karácsony (2000); Némédi (2005, 2008); Pokol (1999); Felkai (2006).

41 A társadalmi rend értelmével kapcsolatban felvetődő alapvető kérdés a szocialitás *tulajdonképpen* problémájának a megfogalmazására és tisztázására irányult. Ezt a problémát Weber a társadalom (cselekvés) és kultúra (értelme) megkülönböztetésének szinoptikus nézőpontjából kiindulva a racionalizációs folyamatokként leírt funkcionális differenciálódás következményeként a modern társadalom és kultúra radikális központnélküliségének, polykontextualitásának, a társadalmi funkciórendszerek hierarchizálhatatlanságának és felcserélhetetlenségének stb. tényyszerűségében látja, amelyet képszerűen

ezen a ponton szükségképpen összeütközésbe került a tisztán normatív szemléletű, a társadalmi helyes értelmezésének kompetenciáját monopolizáló jogfilozófiával és jogtudománnyal, illetve az általános államtannal.

A megértő szociológia módszertana és fogalomalkotása, s ennek részeként a államfogalom szociológiai konstrukciója – amely az államot a politikai és a jogi funkció paradox egységeként határozza meg az uralomszociológia keretében – radikálisan érvényteleníti a társadalom és állam megkülönböztetését, valamint a szocialitás normativista felfogását. Ezzel Max Weber döntő mértékben járult hozzá az államfogalom tisztázásához, a probléma kiegyensúlyozott, interdiszciplináris megközelítéséhez. Függetlenül attól, hogy Niklas Luhmann rendszerelméleti értékelése lehangoló képet fest a jogtudományi államtanok XX. századi teljesítményéről,⁴² úgy vélem, hogy Max Weberhez ebben a vonatkozásban is megkerülhetetlen és alkalmazható klasszikusként fordulhatunk.⁴³

ABSTRACT: The article strives to analyse some aspects of the philosophical characteristics and accomplishments of Max Weber's interpretive sociology. The starting point of the analysis is Karl Jaspers's personalistic interpretation of Weber. The reconstruction of Jaspers's reflections on Weber's work serves two purposes: on the one hand, it is a festive commemoration lauding Max Weber's scholarly and human greatness as the embodiment of the modern philosophical existence; whereas, on the other hand, following a personalistic interpretive strategy it attempts to present the achievements of the understanding sociology in the field of impersonal philosophy. These are as follows: finding the equilibrium in the intellectual competition between theology, philosophy and science; the elaboration of the scientific form of the synoptical view; the second foundation of the modern sociology and the sociological construction of the concept of state.

Irodalom

- Balogh István – Karácsony András (2000): *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*. Budapest: Balassi Kiadó.
- C. Alexander, Jeffrey (1996): *Szociológiaelmélet a II. világháború után*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Comte, August (1979): *A pozitív szellem. Két értekezés*. (Ford. Berényi Gábor) Budapest: Magyar Helikon.

a „varázstalanodás” és az „új politeizmus” hasonlataival fejezett ki. A modernitás strukturális helyzetében az államban már semmilyen értelemben nem lehet megragadni a társadalom (kultúra) középpontját, sem az állam, sem pedig valamelyik társadalmi-kulturális terület, értékszféra vagy értékrend, mint kitüntetett rész nem képes reprezentálni a társadalmat (kultúrát) mint egészet: az értékistenek harca örök és feloldhatatlan. Az új strukturális helyzetben a társadalom és kultúra nem ragadható meg szintetikus az egész és rész, lét és létező, lényeg és jelenség stb. megkülönböztetéseire épülő szemantikával. Az állam meghatározott társadalmi funkciókat ellátó társadalmi jelenséggé válik, a kérdés csak az, milyen értelemben. Ebből a tényállásból – mind az előfeltételek (társadalom/állam-megkülönböztetés érvénytelenítése), mind a következmények (központnélküliség) vonatkozásában – az következik, hogy az állam kérdésének szemantikai tisztázása nélkül lehetetlen a szocialitás problémájának értelmezése.

42 A szociológiai államfogalom társadalomelméleti és jogtudományi konstrukcióinak a kapcsolatát illetően Niklas Luhmann az európai államelmélet szemantikai elavulásának a téziséét fogalmazta meg, és úgy tárgyalja az államproblémát, hogy közben meg sem említi Weber nevét. Ehhez lásd Luhmann (2009, összefoglalóan 488–489); Cs. Kiss (2003).

43 A szociológiai, jogi és politikai államfogalom konstrukciójának eszmétörténeti és elméletalkotási összefüggéseire lásd Cs. Kiss (2004a, 2005a).

- Cs. Kiss Lajos (1994): *A szubjektum és a világ feloldása a varázslat hatalma alól*. Budapest, Kézirat.
- Cs. Kiss Lajos (1999 a): A filozófus Max Weber. In *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest: Napvilág Kiadó, 32–67.
- Cs. Kiss Lajos (1999 b): A világ varázstalanodása és az abszurd keletkezése. Max weber racionalizációs elméletének egzisztenciafilozófiai vonatkozásai. In *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest: Napvilág Kiadó, 93–117.
- Cs. Kiss Lajos (2003): A szociológiai rendszerelmélet államfelfogása. *Jog – Állam – Politika*, 3: 3–34.
- Cs. Kiss Lajos (2004a): Állam, politika, erkölcs. In Cs. Kiss Lajos – Karádi Éva (szerk.): *Az igazságosság dilemmái. Ünnepi kötet Földesi Tamás 75. születésnapjára*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 80–105.
- Cs. Kiss Lajos (2004b): A filozófia és szociológia kompetenciavivája – a tudásszociológia metafizikai teljesítménye. *Világosság*, 1: 49–75.
- Cs. Kiss Lajos (2004c): *A jogtudomány eszméje és hivatása*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- Cs. Kiss Lajos (2005a): Elméletalkotási stratégiák az államelméletben. In Szigeti Péter (szerk.): *Államelmélet – politikai filozófia – jogbölcselet*. Győr: Leviatán (különszám), 51–84.
- Cs. Kiss Lajos (2005b): Max Weber tudományfelfogása és a protestáns etika. In Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika. A „100 éves Protestáns etika” konferencia előadásai*. Budapest: Századvég, 175–201.
- Csepeli György – Papp Zsolt – Pokol Béla (1987): *Modern polgári társadalomelméletek*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Erdélyi Ágnes (2003): *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*. Budapest: Typotex.
- Felkai Gábor (2006): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*. I–II. kötet. Budapest: Századvég Kiadó.
- Heinrich, Dieter (1952): *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heinrich, Dieter (1988): Denken im Blick auf Max Weber. Eine Einführung. In Karl Jaspers: *Max Weber*. München – Zürich: Piper, 7–31.
- Jaspers, Karl (1932a): *Existenzerhellung*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Jaspers, Karl (1932b): *Metaphysik*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Jaspers, Karl (1932c): *Philosophische Weltorientierung*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Jaspers, Karl (1974): *Der philosophische Glaube*. München: P. Piper&Co. Verlag.
- Jaspers, Karl (1987): *Vernunft und Existenz*. München: Piper.
- Jaspers, Karl (1988a): *Die großen Philosophen*. Erster Band. München – Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl (1988b): *Max Weber*. München – Zürich: Piper.

- Jaspers, Karl (1988 [1920]): Max Weber. Eine Gedenkenrede. In Karl Jaspers: *Max Weber*. München – Zürich: Piper, 32–48.
- Jaspers, Karl (1988 [1932]): Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph. In Karl Jaspers: *Max Weber*. München – Zürich: Piper, 49–114.
- Jaspers, Karl (1998): Filozófiai önéletrajz. (Ford. Bendl Júlia) Budapest: Osiris Kiadó.
- Lánczi András (2005): A rend keresése. Strauss és Voegelin Weber-kritikája. In: Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika. A „100 éves Protestáns etika” konferencia előadásai*. Budapest: Századvég, 65–85
- Mannheim Károly (1996): *Ideológia és utópia*. (Ford. Mezei I. György) Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Mannheim Károly (2000): *Tudásszociológiai tanulmányok*. (Ford. Bendl Julia, Bog-nár Virág, Hofstaedter Herbert, Karádi Éva, Kisbali László) Budapest: Osiris Kiadó.
- Némédi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia. 1890–1945*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Némédi Dénes (szerk.) (2008): *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Niklas Luhmann (2009): *Szociális rendszerek Egy általános elmélet alapvonalai*. (Ford. Brunczel Balázs, Kiss Lajos András) Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- Oakes, Guy (1990): *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pokol Béla (1999): *Szociológiaelmélet*. Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Schluchter, Wolfgang (1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftstheorie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schluchter, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1995): Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik. In Hubert Treiber – Karol Sauerland: *Heidelberg in Schnittpunkt intellektueller Kreise*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 264–307.
- Somlai Péter (1999): Az ezredforduló szociológiája elfordul Max Webertől: miért és merre? In *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest: Napvilág Kiadó, 149–161.
- Strauss, Leo (1994): Mi a politikai filozófia. (Ford. Lánczi András) *Világosság*, 7: 3–50.
- Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. Ford. Lánczi András. Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor Kft.
- Weber, Max (1972): *Gesammelte Aufsätze zur Religionsssoziologie*. I. Band, Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1.

(Ford. Erdélyi Ágnes) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Weber, Max (1998): *Tanulmányok*. (Ford. Erdélyi Ágnes, Wessely Anna.) Budapest: Osiris Kiadó.

Wessely Anna (2011): Max Weber démona. *Szociológiai Szemle* 21. évf., 2: 8-17.