

hosszúra nyúlt lepkevadászlat alkalmával eltűnt a dzsungelben, s vele együtt minden kézírata. Jóllehet nincs más bizonyítékom, azt hiszem, ez az elszánt lepkevadász lehetett a halef bársonytokjára hímmzett vers szerzője. De hogy a halef hogy került a tokba, s a tokra a vers, s mindez aztán miképpen került a montreuil-i ócskapiacra, ahol a vak író ráakadt, azt nem tudom.

Két évvel később magam is ellátogatván oda, a véletlen azonban egy másik könyvhöz segített. Kis szürke negyedréti könyvecske volt, szerzője ismeretlen, a belső borítón rozsdaszínű folt. *A tündérek játéka* – ez állt a címlapon, s aztán üres oldalak. A középső lapra fekete tintával ezt írta valaki:

*Hallottam a mozgalmas tengert, hajnali piacteret, gyűrűcsörrenést, pókhálóban vergődő légyzümmögését, madárszárnyzuhogást, herti csap csöpögését, korduló vezetőkeket, kocsik zaját a kavicson, hallottam sírni egy asszonyt, akit nem felejték el, hallottam szikék koccanását, repedő vásznakat, gyerekzivajt, sebesült kiáltozását, csontropogást, csaholó kutyaakat, ölelkezőket, hallottam ajtókat csapódni, futó lépteket, hallottam légalapácsot, ágak közt elakadt denevért, hallottam zenét, zenét, zenét.*

Az utolsó oldalon mindössze három sor, kétszer aláhúzva. Leginkább egy másik történet befejezését sejthetjük mögötte:

„A haleffel szúrtam le. Nem tűnt igazán meglepettnek. Mikor könnyeim az arcába hulltak, összerándult.

– Szükségszerű – mondta még.”

Erdélyi Ágnes

---

## VALLÁS ÉS ERKÖLCS KAPCSOLATA A „VALLÁSSZOCIOLOGIÁ”-BAN

**(Miért a VALLÁSSZOCIOLOGIA?)**

Max Weber etikafelfogásáról adott kiváló elemzésében Wolfgang Schluchter a freiburgi székhelyű A POLITIKA MINT HIVATÁS-ig gondosan megvizsgálja az érületetika és a felelősetika megkülönböztetés kialakulása szempontjából legfontosabb szöveghelyeket. Először végigköveti a terminológiai változásokat és a hozzájuk kapcsolódó tartalmi különbségeket, utána pedig az etika különféle típusait tárgyalja, de mielőtt erre rátérne, a korábbiakhoz azt a megjegyzést fűzi, hogy a „vallásszociológiai tanulmányokban Weber az érületetika fogalmát többnyire egy sajátos etikátípus jelölésére használta. A felelősetika egyáltalán nem jelenik meg ebben a kontextusban”.<sup>1</sup> Az utóbbit Schluchter azzal magyarázza, hogy a felelősetika nagyon késői fogalom, sajátos típusként Weber főleg a politikai írásokban tárgyalja, az érületetikára vonatkozó állítását pedig a következő alfejezetben részletesen kidolgozott etikapológiával támasztja alá, melyben a

„vallási érzületetikát” (a vallásszociológiai tanulmányokban használt érzületetika fogalmat) megkülönbözteti a „nem vallási érzületetikától”.<sup>2</sup> A tipológiát három – a weberi szövegekben sokszor előforduló – „kulcstémából”, a „hősi és mindennapi etika, az etikai és kulturális (különösen politikai) értékek s végül az erkölcs és a boldogság közti megkülönböztetésből”<sup>3</sup> kiindulva fejti ki. A három megkülönböztetés azonban Schluchternél nem egyenlő súllyal szerepel: az elsőnek – a hősi és mindennapi etika különbségének – alárendelt jelentőséget tulajdonít a tipológia szempontjából. Az alábbiakban szeretném megmutatni, hogy emiatt az érzületetika egyik válfaja – amely szerintem a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében<sup>4</sup> mondottakból rekonstruálható – kimarad az általa adott tipológiából.

Az indoklásnál Schluchter nem a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetet, hanem A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJÁ-NAK BEVEZETÉS-ÉT<sup>5</sup> veszi alapul, és azt mondja, hogy az 1915-ben publikált első változatban szereplő „hősi és mindennapi etika megkülönböztetést” később szisztematikusan fölváltja „a virtuózok és a tömegek” vallásosságának, illetve etikájának megkülönböztetése (az 1920-as kiadásban, mondja, szerepel egy jegyzet is, amelyben Weber ezt kommentálja: rámutat a hősiesség és a virtuozitás közti szoros kapcsolatra, és a virtuozitást elhatárolja a hozzá tapadó – és Nietzsche-től eredő<sup>6</sup> – értékelő hangsúlyoktól). Ezek a kategóriák viszont – noha jól megvilágítják a kiemelkedő és az átlagos vallási vagy erkölcsi teljesítmények közti különbséget – szociológiailag nehezen értelmezhetők: virtuózok bármely társadalmi rétegből kikerülhetnek, és a velük szembeállított tömegek sem köthetők valamilyen szociológiailag vagy gazdaságilag jól körülírható csoporthoz. Schluchter szerint Weber itt inkább általános kulturális különbségekre utal, ám „ez a kulturális rétegződés viszonylag független”, nem kapcsolódik hozzá „sajátos etikátípus”, és ez az oka annak, hogy „a virtuózok és a tömegek közti megkülönböztetés alárendelt jelentőségű a tipológia szempontjából”.<sup>7</sup>

Ami a BEVEZETÉS későbbi kiadását illeti, Schluchternek tökéletesen igaza van, de a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetéről nem mondható el ugyanez. Ezt a szöveget Weber 1915-ben írta, és itt még nem beszélhetünk arról, hogy a második megkülönböztetés szisztematikusan fölváltotta volna az első: mind a vallásosság, mind az etika kontextusában szó esik „hősökről” (bár a „hősi etika” kifejezés nem fordul elő), a „mindennapi etika” (illetve: „mindennapi vallásosság”) pedig még együtt szerepel a „tömegek etikájával” (illetve: „vallásosságával”), és mindkettő a kiemelkedő, „virtuóz” teljesítményekkel áll szemben. Erre a fejezetre továbbá az sem áll, hogy Weber csak „kulturális rétegződéshez” kötné az etikai és vallási különbségeket: itt külön paragrafut szentel az egyes társadalmi csoportokra – rendekre és osztályokra – jellemző vallásosságnak és etikafelfogásoknak.<sup>8</sup> A virtuózok és a tömegek szembeállítás persze itt sem szociológiai vagy gazdasági különbségeken alapul, de ettől még kapcsolható hozzá sajátos etikátípus: ebből a szövegből kirajzolódik egy olyan érzületetika-típus, amely egyértelműen a mindennapokból kiemelkedő, „virtuóz” teljesítményekhez köthető, és amelyen még jól felismerhetők a Nietzsche-hez vezető szálak. A vallási etikán belül itt megjelenő „érezületetika” fogalomban ugyanis még differenciálatlanul egybemosódik az érzületetika két rétege, amely arra megy vissza, hogy eredetileg a prófécia hozott belső egyiséget az etikába, és a prófécianak két típusa van, az etikai és a példaadó prófécia. Írásomban a példaadó próféciaira visszanyúló sajátos érzületetika-típust fogom rekonstruálni, melyet a későbbiekben (a prófécia analógiájára) „példamutató etikának” nevezek. – Előbb azonban áttekintem az ide vezető gondolatmenetet.

**(Mágia, vallás és erkölcs)**

A VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezet harmadik paragrafusában Weber azt mondja, hogy a vallási etika „*a viselkedés tisztán mágikus motivációjú normával [...] lép színre először*” (139.). Noha többször is használja a „*mágikus etika*” kifejezést,<sup>9</sup> a megelőző gondolatmenet, valamint a más szövegekből ismert fogalmi megkülönböztetések messzemenően alátámasztják Schluchter megállapítását, mely szerint a „*mágikus »etika« a szó szigorú értelmében nem etika*”.<sup>10</sup> Aki figyelmesen olvassa a szöveget, inkább azon lepődik meg, hogy Weber *egyáltalán* beszél mágikus etikáról, hiszen korábban éppen a mágia és a vallás fogalmi megkülönböztetéséből kiindulva vezette be az új elemet: nevezetesen, hogy a *vallás* esetében hamar megjelennek az istenekkel és az emberekkel szemben támasztható etikai igények.

A mágia és a vallás fogalmi megkülönböztetése már az első paragrafusban megfogalmazódik. A gondolatmenet azzal indul, hogy ha egy politikai szervezet „*sok olyan letelepedett közösségre kiterjeszti a körét, amely már kialakította a maga helyi isteneit, akkor ennek rendszerint az a következménye, hogy az egybeolvadt közösségek [...] lokális istenei egy panteonba kerülnek*”, ahol azután kialakul valamiféle hierarchia: itt „*azoknak az isteneknek szokott esélyük lenni az elsőbbség megszerzésére, akiknek a viselkedésében a leginkább föl lehet fedezni szilárd szabályokat, vagyis az ég és a csillagok istenei szokták a főhelyet megszerezni*”. (125–126.) Az ilyen távoli, a mindennapok gyakorlatát nem (vagy alig) befolyásoló istenek esetében megváltozik az istenekhez fűződő kapcsolat jellege: míg a korábbi (naturalista) elképzelés szerint az isten (vagy a szellem, a démon) az ember szolgálatába kényszeríthető (akinek megvan hozzá a karizmája, és a helyes eszközöket alkalmazza, rájuk kényszerítheti az akarátát), addig a távoli isteneket inkább tisztelni vagy szolgálni lehet (esetleg könyörögni lehet hozzájuk), azaz a vallásos cselekvés ekkor már *istentisztelet*. Ebben persze mindig (olykor még a mai vallásosságban is) vannak mágikus eredetű – a kényszerítő technikákból megmaradt – elemek (mint mindenütt, a határ itt is elmosódó). De a lényeges különbség már kirajzolódik: istent ekkor már nem valamiféle erő megnyilvánulásának, hanem egyre inkább olyan úrnak képzelik, akit lehet áldozattal engesztelni, de aki kénye-kedve szerint meg is tagadhatja a közreműködést, és nem lehet mágikus rendszabályokkal kényszeríteni. (L. 129–130.)

A második paragrafusban a varázsló és a pap megkülönböztetésével folytatódik a gondolatmenet. Itt jelenik meg először – a papságot kitüntetően megkülönböztető tanítás egyik elemeként – a rendezett, vallási etika, melyet Weber alapvetően fontos, de nem egyetemes ismertetőjegynek tart, és azt mondja róla, valamint a tanok másik, hasonlóan fontos eleméről, a racionális metafizikáról, hogy mindkettő *elvileg szemben áll a mágiával*. (L. 133–134.) – Összefoglalva az eddigieket: a mágiával kapcsolatban nem volt szó etikáról, a papi tanok részeként megjelenő vallási etika pedig elvileg szemben áll a mágiával. Ilyen előzmények után elég meglepő, hogy a harmadik paragrafusban mégis fölbukkan a „*mágikus etika*”.

Ez a fordulat azért is meglepő, mert a harmadik paragrafusban Weber még mindig a papok szerepét tárgyalja. Pedig a folytatás irányát már a második paragrafus végén megfogalmazza: miután leszögezi, hogy „*nem minden papság alakítja ki a mágiával elvileg szemben álló két új elemet*”, a racionális metafizikát és a vallási etikát, azt mondja, hogy e két új elem „*létrejötté rendszerint [...] inkább a papságon kívüli erőknél, egyrészt a metafizikai vagy vallásos-etikai »kinyilatkoztatások« megtestesítőinek: a prófétáknak, másrészt a kultusz nem papi híveinek, a »laikusoknak« a közreműködését feltételezi*”. Erre azonban csak később fog rátérni: előbb szemügyre vesz „*néhány olyan tipikus fejlődési tendenciát, melynek a kultuszokban érdekelt papok voltak a kiváltói*”. (134.)

A harmadik paragrafus tehát – ha úgy vesszük – kitérő: mielőtt Weber rátérne a pap-ságon *kívüli* erőkre, a „*prófétáknak*” (4. §) és a laikus „*gyülekezetnek*” (5. §) a szerepére, először a papok szerepét vizsgálja. Rögtön az elején talál egy újabb – a második paragrafusban nem említett – különbséget a varázslók és a papok között: ha az istent vagy a démont nem sikerül (kérelléssel vagy kényszerrel) befolyásolni, a varázsló a saját személyében felelős a kudarért (kiderül róla, hogy nincs is karizmája, vagy rosszul választotta meg az eszközöket), a pap viszont átháríthatja a felelősséget istenre (azért bizonyul hiábavalónak a könyörgés, mert istennek nincs elég hatalma). A felelősség áthárítása persze kockázatos lehet, hiszen a pap presztízsét csökkenti, ha kiderül, hogy az általa szolgált istennek nincs elég hatalma. De ezt a pap kivédheti, mondja Weber, „*ha sikerül olyan magyarázatot találnia a sikertelenségre, amely meggyőzően bizonyítja, hogy nem az istent, hanem – magatartásuk miatt – imádóit terheli a felelősség. [...] A hívők nem imádták eléggé az istent, nem csillapították kellőképpen az áldozat vérére vagy számára szomjúhozását, netán még mellőzték is, és más isteneket részesítettek előnyben*”. Ekkor persze még mindig megtörténhet, hogy az újabb és újabb kudarok hatására a hívek átpártolnak egy erősebb istenhez, „*hacsak nem sikerül olyan motívumokat találni az isten renitens viselkedésére, amelyek nem csökkentik, hanem még meg is erősítik a presztízsét*”. (135.) Am ehhez kell még valami, hiszen itt már nemcsak az emberek magatartása minősül nem megfelelőnek (nem imádták eléggé, vagy *nem jól* imádták az istent), hanem az istenről is kiderül, hogy *ő helyesen cselekszik* vagy *jót tesz* (még akkor is, amikor éppen haragjával sújtja, bünteti a híveket). Azaz: kialakul egy újfajta „*minősítés, amely jellegzetesen etikai szempontok szerint osztályozza az istenségeket*” (136.) is. – És ez az újfajta minősítés (a cselekedetek értékelése) elvileg szemben áll a mindent a siker (az erő beigazolódása) szempontjából megítélő mágiával.

Weber tehát a mágia és a vallás fogalmi megkülönböztetéséből indult ki, és megmutatta, hogy a vallás esetében hamar megjelennek az emberekkel és az istenekkel szemben támasztott *etikai igények*. Ezzel (ismét) változik az istenekhez fűződő kapcsolat jellege: az emberek és az istenek között most már etikai kötelek (is) szövődnek. És mivel nemcsak az embernek, hanem istennek is van „*etikai kötelessége*” (nevezetesen „*a világ harmonikus és racionális rendjének*” – ennek a „*hol inkább kozmikus, hol meg etikai-szociális jellegű, rendszerint azonban mind a kettőt felölelő rendnek*” (138.) – az oldalma), az ember már nemcsak kérlelheti, hanem etikus magatartással, az isteni rend tiszteletben tartásával is kivívhatja az istenek jóakarátát. Ezen a ponton az „*érzékfeletti hatalmak befolyásolásának két őseredeti formája: az őket emberi célokra alávető mágia és e hatalmak megnyerése*” kiegészül: az ember most már nem csak aközött választhat, hogy vagy megpróbálja rákényszeríteni az akaratát a természetfeletti hatalmakra, vagy „*e hatalmak önző kívánságainak kielégítésével kedvelteti meg magát velük*”, hanem van egy harmadik lehetősége is, mégpedig az, hogy „*etikus magatartással, különféle erények gyakorlásával*” vívja ki annak az istennek a jóakarátát, akit ekkor már nem szeszélyes, önző nagyrúrnak, hanem valamiféle (rendszerint: általa teremtett) rend őrzőjének tekint. „*Ez indítja el a vallási etika fejlődését*.” (139.)

És itt következik a meglepetés: a „*mágikus etika*”. Mielőtt folytatná a gondolatmenetet, Weber a következő megjegyzést fűzi az eddigiekhez: „*Persze nem ezzel a felfogással veszi kezdetét a vallási etika*”, hanem „*a viselkedés tisztán mágikus motivációjú normáival*”, azokkal a tiltásokkal, „*amelyeknek a megsértése vallási szempontból szörnyűségnek számít*”. (Uo.) Magyarán: a különféle tabukkal. A tabu racionalizálása pedig „*olyan normarendszerhez vezet, amelynek értelmében*” a tilalmak megszegéséért „*valamiképpen meg kell bűn-*

*hódnie – bizonyos körülmények között halállal kell bűnhódnie – annak, aki a tettet elkövette, különben a nép minden tagját sújtani fogja a gonosz varázslat. Így jön létre egy tabukkal garantált etikai rendszer”. (140.)*

A folytatásból azonban úgy tűnik, mintha Weber csak a rend kedvéért említette volna, hogy valójában a viselkedés tisztán mágikus motivációjú normáival veszi kezdetét a vallási etika, hiszen amint visszakanyarodik a fő gondolatmenethez, rögtön kiderül, hogy ahol *vallásról* beszélünk, ott ennek már nincs jelentősége: *„Ahol a szellemekbe vetett hit istenhitté racionalizálódik – azaz: már nem mágikus eszközökkel kényszerítik a szellemeket, hanem kultikusan imádják és kérik az isteneket –, ott a szellemekbe vetett hit mágikus etikája átalakul azzá az elképzeléssé, hogy aki az istenek által elrendelt normákat megsérti, azt annak az istennek az etikai nemtetszése sújtja, aki a szóban forgó rendet külön az oltalma alá vette.”* A papok még azt is meg tudják indokolni, ha isten haragja hosszú időn át sújtja a híveket (ebben különösen Jahve papjai voltak sikeresek: *„az ellenség győzelme vagy a népet sújtó egyéb bajok miatt a népnek nem a saját istene fogyatékoságait, hanem saját bűneit kell okolnia”).* *„A mágikus, csupán a gonosz varázslat képzetével operáló előírásokból”,* mondja Weber, tulajdonképpen *„ez formál »vallási etikát«: az isten akaratával való szembeszegülés ekkor olyan etikai »bűn« lesz, amely a közvetlen következményektől teljesen függetlenül terheli meg a »lelkiismeretet«”. (144.)* – De ha ez így van (ha a mágikus előírásokból csak az formál *„vallási etikát”,* ha isten akaratával való szembeszegülés olyan *„bűnnek”* számít, amely a következményektől függetlenül terheli a *„lelkiismeretet”*), akkor mit kell érteni azon, hogy a *„vallási etika”* a viselkedés *„tisztán mágikus motivációjú normáival”* veszi kezdetét? Aki megszegi a mágikus előírásokat, annak éppen a várható következmények miatt kell bűnhódnie (különben gonosz varázslat fogja sújtani a nép minden tagját): tette szörnyűségnek (esetleg szentségtörésnek) számít, de nem a *„lelkiismeretet”* terhelő *„etikai bűnnek”*. Tulajdonképpen *mi* veszi kezdetét ezekkel a mágikus, *„csupán a gonosz varázslat képzetével operáló”* előírásokkal?

Ezekre a kérdésekre akkor kapunk választ, ha szem előtt tartjuk, hogy a harmadik paragrafus bizonyos értelemben kitérő: Weber itt csak a papok szerepét vizsgálta, holott már korábban megállapította, hogy a vallási etika létrejöttében (a harmadik paragrafus végén ehhez még hozzáteszi, hogy szisztematizálásában és racionalizálásában is) rendszerint a papságon kívüli erők, a próféták és a laikusok is közreműködtek. Márpedig a papságot kitüntetően megkülönböztető tanítás egyik elemeként megjelenő, rendezett vallási etika – mint láttuk – *nem* a viselkedés *„tisztán mágikus motivációjú normáival”,* hanem (éppen ellenkezőleg) azzal veszi kezdetét, hogy a papok *szembefordulnak* az alapvetően sikerorientált mágiával:<sup>11</sup> sikertelenség esetén úgy hártják el a felelősséget, hogy nem a *siker* szempontjából ítélik meg, hanem *etikailag* minősítik a cselekedeteket (isten haragja, mondják, bűnei miatt sújtja a népet). – De a következő lépést már a próféták tették meg: ők terhelték a *„lelkiismeretre”* a bűnöket.

### (Prófécia)

A prófétákról és az általuk hirdetett tanokról szóló negyedik paragrafust megelőzi egy rövid átvezető rész. A harmadik paragrafus vége felé (az utolsó előtti bekezdésben) Weber megemlíti, hogy még a lelkiismeretet a közvetlen következményektől függetlenül terhelő etikai bűnök esetében is marad valami abból a mágikus elképzelésből, hogy a *„bűnöknek”* (a tilalmak megszegésének) *„rossz következményei”* lehetnek: a bajok, mondja, *„amelyek az egyéneket sújtják”,* valójában ezeknek *„a bűnöknek a következményei, melyektől az egyén csak akkor remélhet szabadulást, »megváltást«, ha istennek tetsző módon vi-*

selkedik”. Ez az egyik olyan sajátosság, amelyben a vallási etika „teljesen osztozik a mágikus etikával”. A másik pedig az, hogy gyakran mindkettő „fölöttébb heterogén, a legkülönbébb motívumokból és indítékokból keletkezett – ahogyan mi érzékeljük, a »fontosat« és a »jelentéktelent« egyáltalán nem elválasztó – parancsoknak és tilalmaknak az együttese. E parancsok és tilalmak megszegése jelenti a »bűnt«”. (Uo.) Még az a mágikus eredetű elképzelés is közös bennük, hogy a bűnt valamiféle erő megnyilvánulásának tekintik: olyan „rossz erőknek” (a vallásban: az isten akaratával szembeszegülő „gonoszoknak”), amely „hatalmába keríti” az embert. És ezt még a legkörmönfontabb papi tanítás sem tudja a „lelkiismeretre” terhelni: nem az ember, hanem a „gonosz” szegül szembe isten akaratával, az ember pedig nem azt teszi, amit a lelkiismerete, hanem amit az őt hatalmában tartó „gonosz” diktál neki.

Ezekből a heterogén és mágikus eredetű elemekből az formál rendezett vallási etikát, hogy a próféta isten parancsainak követését interiorizált erkölcsi követelménnyé teszi: *nem előírja*, hogy mit kell tenni, hanem *belső meggyőződését* közvetíti. Ő olyan rendkívüli ember, aki képes a saját erejéből szembeszállni a „rosszal”, s akinek – istenén kívül – nem parancsol senki: a prófétának (akárcsak a varázslónak) személyes karizmája van, és személyes elhivatottsága (istentől kapott, személyre szóló megbízatása) alapján hirdeti tanait. Ezek sokfélék lehetnek, de mindig valamiféle egységes „értelmet” tulajdonítanak az életnek és a világnak (a társadalmi és a természeti történéseknek), s azt ígérik, hogy aki ehhez igazítja a viselkedését, az megszabadulhat a „rossztól” („megváltást” remélhet, elnyerheti az „üdvösséget”). Itt már megjelennek a vallási érzelmetika legfontosabb elemei: a rosszal szembeállított jót „úgy fogják föl, mint egy mindenkit egységesen jellemző képességet: a szent érzületre és a belőle egységesen következő cselekvésre való képességet”; a rossztól való szabadulás, a megváltás reménye pedig irracionális vágyat jelent, „amely arra irányul, hogy pusztán – vagy legalábbis elsődlegesen – a jóság boldogító tudata végett »jó« legyen az ember”. Ezekről az elemektől a „legkülönbébb felfogások megszakítatlan – ám mindig újra mágikus elképzelésekkel keresztezett – sora vezet a jámborságnak mint egy sajátos életvitel folyamatosan, konstans motívumként ható alapjának [...] nagyon ritka, és a mindennapi vallásosság által teljes tisztaságában csak időszakosan elért szublimációihoz”. Igaz ugyan, hogy nem minden vallási etika „járta végig azt az utat, amely ezekhez a felfogásokhoz vezet”. (145.) De ha végigjárta, abban nem a papi tanításoknak, hanem a próféciának volt kitüntetett szerepe.

A prófétákról szóló negyedik paragrafusban Weber a prófécia két alapvető típusát különbözteti meg. Az egyik esetben (erre Zarathustra és Mohamed a visszatérő példa) a próféta „valójában eszköz, aki egy isten megbízásából hirdeti az illető istent és az ő akaratát, legyen az akár konkrét parancs, akár elvont norma: az ilyen próféta küldetésénél fogva mint etikai kötelességet követeli meg az engedelmességet (etikai prófécia)”. A másik esetben viszont „a próféta példaszzerű ember: olyan ember, aki saját példáján mutatja meg másoknak a vallási üdvösséghez vezető utat. Ilyen ember volt Buddha, akinek prédikációja sem isteni küldetésről, sem az engedelmesség erkölcsi kötelességéről nem ejt szót, hanem arra hivatkozik, ami az üdvözítésre szorulóknak saját érdeke: lépjenek arra az útra, amelyet ő járt be (példaadó prófécia)”. (153–154.) Nem a profetikus kinyilatkoztatás különbözik: az mindkét típusban „olyan egységes élet-szemléletet jelent, amelyet az élet dolgaival kapcsolatos tudatosan egységes és értelemszerű állásfoglalással lehet elérni”. Mindkét esetben „egy olyan életvitel kialakításáról van szó, amely – bárhogy nézzen is ki a konkrét esetben – az élet valamennyi megnyilvánulásának szisztematizálására, azaz a gyakorlati viselkedés rendszerbe foglalására tesz kísérletet”. (156.) Mind az etikai, mind a példaadó prófécia „belső egységet” visz az etikába, „amelynek keretében egy

sajátosan »értelem szerinti« viszonyból” le lehet vezetni, „*hogy mit kell tenni*” (170.) – mégis van egy alapvető különbség közöttük: egyáltalán nem mindegy ugyanis, hogy a próféta ezt a „*belső egységet*” hirdeti, vagy a személyes életével példázza, hogy „*mit kell tenni*”.

Ez a különbség akkor derül ki, amikor a papi gyakorlatban a prófétai követelmények mindennapivá válnak. A pap a „*mindennapi kultusz végrehajtója*”, az „*etikai és a példaadó próféta*” viszont – mondja Weber a laikus „*gyülekezetről*” szóló ötödik paragrafusban – „*rendszerint maga is laikus*” és „*a laikus hívekre támaszkodik*”. Hivatása gyakorlása során persze a pap is kapcsolatba kerül laikusokkal, de a papi tanok nem a laikusoknak szólnak (a papok az áthagyományozott „*szent tudást*” hirdetik, ebbe igyekeznek beilleszteni a felmerülő új problémákat is, így munkájuk inkább a szent tanok rendszerezésére irányul). Ahhoz azonban, hogy a papság „*megőrizze hatalmi helyzetét, nagymértékben elébe kell mennie a laikusok kívánalmainak*” (161–162.), ezért „*az etikai jellegű gyülekezeti vallásban*” – ezt már a hatodik paragrafusból tudjuk meg – megjelenik két új elem: a prédikáció („*a vallási és etikai dolgok kollektív formában történő tanítása*”) és a lelkipásztorkodás („*az egyének vallásának ápolása*”). Mindkettő „*a profetikus kinyilatkoztatott vallás terméke*”, de míg a prédikáció akkor igazán hatásos, ha kiemelkedő személyes teljesítménnyel párosul, és inkább „*a mozgalmas prófétai korszakokban fejti ki az erejét*” („*a mindennapos használat során rendkívül meggyengül*”, s végül „*teljesen hatástalan az életvitelre*”), addig a lelkipásztorkodás éppen a mindennapokban fejti ki hatását, „*és annál erősebb befolyást gyakorol az életvitelre, minél inkább etikai jellegű a vallás*” („*kétes esetekben megtaníthatja az egyént arra, hogy az adott helyzetben*” mit kell tennie, „*mi a vallási kötelessége*”). Mindkettőre azért van szükség, mert a gyakorlati feladatok állandó állásfoglalásra kényszerítik a papságot „*azzal a számtalan konkrét problémával kapcsolatban, amely magában a kinyilatkoztatásban még nem játszik döntő szerepet*”. A könnyebb eligazodás (és eligazítás) céljából megszületnek „*az etikai parancsok és a hitbéli igazságok kazuisztikáját taglaló*” és rendszerbe foglaló papi munkák, amelyekben „*a követelmények tartalma az egyes előírásokban kazuisztikus*” formában jelenik meg, „*és ennyiben (a próféta által hirdetett etikánál) racionálisabb jelleget ölt*”, ám ez egyúttal „*annak a belső egységnek az elvesztését jelenti, amelyet a próféta hozott az etikába, és amelynek keretében egy sajátosan »értelem szerinti viszonyból« le lehetett vezetni, hogy mit kell tenni*”. A prófétai követelmények mindennapivá válása tehát pontosan annak (ti. a „*belső egységnek*”) elvesztését jelenti, amit a próféta hirdetett: már csak a pozitív előírásokból és a laikusok számára készített kazuisztikákból lehet megtudni (azaz: mechanikusan ki lehet következtetni, de nem lehet egy „*értelem szerinti viszonyból*” levezetni), hogy mit kell tenni. És mivel a mindennapi „*papi gyakorlatban szükség van*” ilyen előírásokra és kazuisztikákra, teszi hozzá Weber, „*ezért a vallásosság érzületetikai jellege elkerülhetetlenül háttérbe szokott szorulni*”. (169–170.)

A személyes példamutatással azonban más a helyzet. Igaz ugyan, hogy a kiemelkedő teljesítmény hatása a mindennapokban megkopik, de maga a pillanat, amikor a rendkívüli tett megtörténik, a mindennapok fölébe magasodik. És mivel az emberek, mint annyi másban, abban is különböznek, hogy milyen vallási teljesítményekre képesek, ilyen rendkívüli pillanat bármikor bekövetkezhet: bármikor (újra) fölléphet valaki, aki virtuóz vallási teljesítményével (akárcsak a maga idején a próféta a személyes életével) a „*saját példáján mutatja meg másoknak a vallási üdvösséghez vezető utat*”. (154.) A rendkívüli tett persze nem követelhető meg mindenkitől, de *példázat* annak számára, aki üdvözülni akar. – Ilyenformán a mindennapokból kiemelkedő virtuóz teljesítmény, amely képes minden egyebet alárendelni a vallási üdvözülés céljának, akkor is helyreállíthatja a vallásosság érzületetikai jellegét, amikor a prófétai követelmények mindennapivá

váltak: a példázat szétfeszíti a pozitív előírások sztereotip formáját, és megmutatja, hogyan él és cselekszik az, akit kizárólag „szent érzülete” vezérel.

Összefoglalva az eddigieket: a „próféta maga” mind a két típusban „*érzületetikai rendszerrel kívánja helyettesíteni*” a papok által közvetített, „*áthagyományozott rituális papi kegyelmet*”. (172.) A prófétai követelmények mindennapivá válásával azonban a vallásosság érzületetikai jellege háttérbe szorulhat. Mármost az, amit általában „*érzületetikai jellegnek*” szokás nevezni, és amit Schluchter úgy jellemez, hogy „*az etikai normák elkülönülnek a jogi normáktól, továbbá szisztematikussá válnak, és belülről vezérlik az embert. A kötelező cselekvés ekkor kötelességérzetből végrehajtott cselekvéssé válhat [...]. Míg korábban a konvenció és a jog uralkodott, ekkor színre lép az érzület*”. És Schluchter szerint ez a konvenció és jog helyére lépő érzület a lényege a „*Weber összehasonlító vallásszociológiai kutatásaiban*” megjelenő sajátos típusnak, a „*vallási érzületetikának*”.<sup>12</sup> – Az egyik típusnak valóban ez a lényege, de a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében mondottakból rekonstruálható egy másik vallási érzületetika-típus is: a virtuóz teljesítményekhez kapcsolódó *példamutató* etika. És ennek inkább az a „*lényege*”, hogy az egyes cselekedetekben a személy egész habitusa – az érzületéből következő habitus – nyilvánul meg, és minden (nemcsak a konvenció és a jog, hanem mindenféle norma) háttérbe szorul a példamutató személyt belülről vezérlő érzület mögött. Ez az „*érzület*” azonban nem köthető a konvenció és a jog helyére lépő, interiorizált „*kötelességérzethez*”: a mindennapokból kiemelkedő, kivételes pillanatokban megszülető példamutató tett *nem* kötelességérzetből végrehajtott cselekedet, és nem is teremt kötelességet.

### **(Virtuozitás és példamutatás)**

A megváltás útjairól és az életvitelre gyakorolt befolyásokról szóló tizedik paragrafusban Weber megkülönböztet két lehetőséget: a megváltás, mondja, „*lehet a megváltott legsajátabb – a földöntúli hatalmak minden segítsége nélkül létrehozott – műve*”, melyet tetteivel érhet el (230.), de az is lehet, „*hogy a megváltás nem a saját művünk – e célra ekkor a saját tetteink egyáltalán nem elégségesek –, hanem olyan tettek hoznak nekünk megváltást, amelyek egy istenáldotta hős vagy egyenest egy testet öltött isten hajtott végre, és amelyek kegyelemként ex opere operato a hívők javára válnak*”. (255.) Mindkettőhöz kapcsolódnak virtuóz teljesítmények, de ezeknek nem minden esetben van a példamutatás értelmében etikai jelentőségük.

Az első esetben, amikor a megváltás a megváltott saját műve, a tetteket, amelyekkel elérhető, Weber három csoportba sorolja: a megváltás elérhető tisztán rituális tettekkel, szociális teljesítményekkel vagy módszeres öntökéletesítéssel, „*üdvömetodikával*”. Ezek más-más hatást gyakorolnak az életvitelre, és így etikai jelentőségük is eltérő.

A tisztán rituális tettek hatása az életvitelre, mondja Weber, „*nem különbözik a varázslástól*”, de a „*megváltást hirdető vallás egy olyan sajátos érzületté – az »áhitattá« – rendszerezheti az egyes, tisztán formális rituális teljesítményeket*”, amely „*kezeskedni látszik az üdvösségért*”. Ám mivel ez az érzület „*természeténél fogva mulandó*”, a ceremóniakon kívül, a mindennapokban „*szinte alig befolyásolja a cselekvést*”. Közvetve azonban lehet etikai hatása, például, ha valamilyen szentség kiszolgáltatása „*csak annak hoz üdvözülést, aki etikai szempontból tisztán áll isten előtt*”, vagy ha „*a rituális parancs teljesítése aktív rituális cselekvést (vagy valamilyen cselekvés mellőzését) követeli a laikustól*”. (230–232.) A szociális teljesítmények (a különféle „*jóttek*”) hatása a mindennapokban is érezhető, de az egyes cselekedeteknek önmagukban véve vagy csak a korábban (a hetedik és a nyolcadik paragrafusban) kifejtett „*viszonzásetika*” értelmében van etikai jelentőségük (abban az ér-



telemben, hogy a kötelességek teljesítése „jutalmat érdemel”, vagy „elnyeri a jutalmát”, a bűnöket pedig „megtorolják”), vagy egy teljesen mechanikus „folyószámla-elv” szerint, mint például az indiai karmatanban, ahol „a világ etikai mechanizmusán belül soha egyetlen jó vagy gonosz cselekedet sem vész kárba, hanem mind elháríthatatlanul és teljesen mechanikusan maga után von bizonyos konzekvenciákat”. (233.) Az ilyen teljesítmények akkor tesznek szert igazi jelentőségre, ha „az etikai szisztematizálás az egyes cselekedetet csupán szimptomának, egy teljes etikai személyiség kifejeződésének tekinti, és úgy fogja föl, hogy a szóban forgó személyiség nyilvánul meg a cselekedetben”. Ekkor ugyanis a „formálisan jócselekedetként számon tartott egyes külső teljesítmények” helyett „a személy egész habitusa – [...] az érzületből következő habitus – jelent értéket”. Ennek viszont egészen rendkívüli jelentősége lehet, hiszen a „vallási szempontból pozitívnak minősülő” habitus – egy olyan „egységes és módszeres életvitel”, amely „mindenben a vallás által megkövetelt dolgokat tartja szem előtt” – begyakorolható, megszerezhető. Persze nem mechanikusan, összefüggéstelen jótettek gyakorlásával, hanem az egész életvitel „racionális és módszeres irányításával”. Ekkor tulajdonképpen minden – „a cselekvés szociális”, sőt még „etikai minősége” is – „teljesen visszaszorul a második vonalba”, és „maga a személy lép előtérbe”. De ez már átvezet a harmadik lehetőséghez, mert a „vallásnak minősülő, szociális irányultságú jótettek ekkor [...] az öntökéletesítés, az üdvetodika eszközei”. Persze nem csak „az etikai vallásosság ismeri az üdvözülés metodikáját” (ilyesmi már „a mágikus erők birtoklását” szavatoló „képességnek a felébresztésénél” is „jelentős szerepet játszik”), de ahol „egy mindenható túlvilági isten áll szemben a teremtményekkel”, ott az üdvetodika „túlvilági és etikai orientációjává válik”. (234–236.)

„Érzületetika interpretációját tekintve az üdvetodika”, mondja Weber, „gyakorlatilag mindig bizonyos vágyaknak, illetve a vallási szempontból kimunkálatlan, nyers emberi természet indulatainak meghaladását jelenti”. Csakhogy az üdvetodikára épülő vallásosságnak „minden esetben az az alapvető tapasztalata, hogy az emberek különböző vallási kvalifikációval rendelkeznek”: nem mindenkinek van elég akarateréje, hogy legyőzze a vágyait és alantas indulatait, arra pedig általában csak nagyon kevés ember képes, hogy „a mindennapokban folyamatosan megőrizze azt a sajátosan vallási habitust, amely tartósan szavatolja a kegyelem bizonyosságát”. Erre csak „a megváltásukon módszeresen munkálkodó vallási virtuózok képesek”, az ilyen virtuozitás azonban „mindig oda vezet, hogy nem érik be a természetes ösztönök legyőzésével és azzal, ha alávetik az ösztönöket a rendszeres életvitelnek, hanem emellett még a közösség szociális életéhez fűződő kapcsolatot is – a maga elkerülhetetlenül nem heroikus, hanem utilitárius-konvencionális érényeiével – alávetik egyfajta egészen radikális vállalásaitka kritikának”. E kritika szerint a „pusztán e világi, »természetes« érény nemcsak hogy nem szavatolja, hanem még veszélyezteti is az üdvösséget azzal, hogy érénynek tünteti föl azt, amit csak szükségből teszünk”. Érénynek tünteti föl például „a kötelességek teljesítését”, holott ezeknek „az átlagos vallásos ember a kizárólag a megváltását aktívan szolgáló” teljesítmények „rovására tesz eleget”. Akik viszont képesek az ilyen teljesítményekre koncentrálni, azok mindenütt elkülönültek, „külön vallási »rendet« alkottak a hívők közösségén belül” (ők „a vallási kvalifikáció szempontjából arisztokratának számítottak”), és csak a saját megváltásukon munkálkodtak. – Röviden összefoglalva: az „ebben az értelemben módszeres vallási üdvtan” mindig „virtuóz etika”, de csak a vallásilag kvalifikáltak számára: a mindennapi cselekvést radikális kritikával illeti és elutasítja, de „egyáltalán nem befolyásolja” (238–241.), vagy ha mégis, azt általában csak a kevésbé tökéletes „mindennapi vallásos habitus” számára tett engedményekkel tudja elérni.<sup>13</sup> Itt tehát már kirajzolódik egy sajátos fajta (virtuóz) vallási érzületetika: a megváltásán módszeresen munkálkodó vir-

tuózt „*önnön, sajátosan szent érzülete*” vezérli (241.), amely *mindent* háttérbe szorít (nemcsak a konvenciót és a jogot, hanem még a cselekvés szokásos értelemben vett etikai minőségét is). Ez az érzület azonban *nem* köthető a konvenció és a jog (vagy bármilyen fajta konkrét tartalmú norma) helyére lépő, interiorizált kötelességérzethez: noha a virtuóz teljesítmény belülről vezérelt, az *akarát* vezérli, nem a kötelességérzet. És noha az is igaz, hogy a virtuóz a saját példáján mutatja meg másoknak az üdvözüléshez vezető utat, ennek nagyon korlátozott az *etikai* jelentősége: akinek ugyanis nem adott meg, hogy elérje azokat a kvalitásokat, amelyek a virtuóz teljesítményhez szükségesek, az akkor sem képes követni a példát, ha üdvözülni *akar*.

Más a helyzet a Weber által említett második esetben, amelyben a megváltás nem a saját művünk, hanem „*az emberi vagy isteni üdvözítő tetteivel megszolgált többletkegyelemből*” részesülünk. (255.) Ennek számos történeti formája közül az etika szempontjából kettőnek volt komoly jelentősége: az *intézményes kegyelem* általi, illetve a *hit* általi megváltásnak.

Ha a megváltás „*olyan kegyelem folytán következik be, amelyet egy intézményessé vált – ám isteni vagy prófétai alapítása folytán hiteles – közösség folyamatosan oszt*”, akkor a közösséghez tartozók számára „*egyetemes, és nem csak a vallási virtuózok számára elérhető*” (sőt, a virtuóz egyenest kockáztatja az üdvözülését azzal, hogy „*a saját külön útján remél eljutni Istenhez*”). Ezért a „*hívótól megkövetelt etikai teljesítmény színvonala*” ilyenkor „*csak az átlagnak megfelelő, azaz meglehetősen alacsony lehet*”. Etikai szempontból mégsem emiatt problematikus, hanem mert „*az intézményi kegyelemben a dolog természete szerint megvan az a tendencia is, hogy az engedelmisséget tegye meg a fő erénynek, és a tekintélynek való behódolást tekintse az üdvözülés döntő feltételének*”. Ez pedig annyit jelent, hogy az „*életvitel ebben az esetben nem belülről szerveződik*”, hanem olyan centrumból, „*amely az egyénen kívül helyezkedik el, és amelyet az egyén maga nem is hódíthatott volna meg magának*”. Mivel az „*intézményi kegyelem következetes megvalósulása esetén a formális, engedelmes alázat az egyetlen [...] alapelv, amely az életvitelt egységesen átfogja*”, ilyenkor (megint csak) háttérbe szoríthat a vallásosság érzületettkai jellege (az a „*belső egység*”, amelyet a próféta hozott az etikába, és amelyből „*értelemszerűen*” le lehetett vezetni, hogy a konkrét esetben mit kell tenni, mi az egyén kötelessége): ilyenkor ugyanis a „*végző vallási értéket nem a konkrét tartalmú etikai kötelesség*”, de (Weber itt már ezt is hozzáteszi!) „*nem is a módszeresen és önerőből elért etikai virtuozitás*” jelenti, hanem az, ha a hívő „*engedelmeskedik az intézménynek mint olyannak*”. (257–260.) Elvben persze az érzületettkai jelleg megmarad (vagy helyreáll), ha az engedelmes alázat a hívőket belülről vezérlő érzületté interiorizálódik, csak hogy ez – ritka kivételektől eltekintve – nem szokott bekövetkezni. Mégpedig nemcsak a hívők gyarlósága miatt, hanem mert a kegyelemosztó intézmény ilyesmit általában csak elvben követel, a gyakorlatban beéri formális engedelmisséggel (Weber állandó példája erre a katolikus egyház „*rugalmas*” álláspontja a kamattilalom megszegésével kapcsolatban).

„*De kötődhet a megváltás a hithez is*” (260.), és ebben az esetben sem a vallásosság érzületettkai jellege, sem a megváltás lehetősége nem forog veszélyben. A *vallásos* hit ugyanis inkább érzület, semmint intellektuális belátás, a tisztán hívő vallásosság pedig „*karizma, amelynek megszerzését és megtartását akarni kell*”. (268.) Az utóbbit ugyan Weber csak a gondviselésbe vetett keresztény hitről mondja, de könnyen belátható, hogy ha a vallásosság érzületettkai jellege személyes példamutatáson (az „*emberi vagy isteni üdvözítő*” példájának követésén) alapul, akkor a hívő vallásosságnak nincs szüksége a gondviselésbe vetett hitre.

Noha a hit eredetileg a tanok vagy bizonyos dogmák elfogadását jelentette, a vallás szempontjából nem az a lényeges elem, hogy „személyesen igaznak tartjuk” ezeket a tanokat vagy dogmákat, hanem „*hogy kinyilvánítjuk bizalmunkat és odaadásunkat*” az iránt, aki hirdeti őket (legyen az „*próféta vagy szervezett intézményi autoritás*”). „*Az a »hit«, amelyet Ábrahám »igaznak tartott«*”, mondja Weber, „*nem dogmák intellektuális belátását és igaznak tartását jelentette, hanem azt, hogy megbízott Isten ígéreteiben*”. Persze „*ez az Istenbe vetett korlátlan bizalom alapuló, [...] belső vallásos magatartás*” (262–264.) is sokféle formát ölthet, és ennek megfelelően sokféle hatása lehet az életvitelre,<sup>14</sup> de a tisztán hívő vallásosság minden esetben „*személyes istent, közvetítőt, illetve prófétát feltételez, akinek javára a hívő egy bizonyos ponton lemond az önteltségről és a tudásról*”. (265.) – Vagyis: akire „*egy bizonyos ponttól kezdve*” feltétel nélkül rábízta magát, akinek fenntartások nélkül követi a tanait vagy a példáját.

A határ azonban nem ugyanott húzódik a két esetben. Az a „*bizonyos pont*” az első esetben azt jelenti, hogy a hívő a tettek következményeit nem firtatja: ő „*tiszta (szent) érzületére*” hallgat, a következményeket pedig „*egyedül Istenre bízta*”. Sőt, mivel a saját tetteinek a következményeiről van szó, egészen biztosra csak akkor mehet, ha a saját tetteit „*Isten által elrendelt tetteknek*” gondolja. (264.) A második esetben viszont, amikor a példát követi, nincs szüksége a mindent elrendező isteni gondviselésbe vetett hitre: ha a megváltást hozó tetteket példázatnak tekinti (úgy fogja föl őket, hogy „*az emberi vagy isteni üdvözítő*” a saját példáján mutatja meg másoknak az üdvözüléshez vezető utat), akkor elég, ha feltétel nélkül rábízta magát istenre (vagy a prófétára, illetve más példamutató közvetítőre). – Ebben a második esetben a vallásosság érzületetikai jellege a személyes példamutatáson alapul. És ennek már egyáltalán nem korlátozott az etikai jelentősége, hiszen a példát bárki követheti, aki üdvözülni akar.

Röviden összefoglalva: a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében körvonalazódik egy sajátos vallási érzületetika-típus, amely a kimagasló és példamutató teljesítményekhez kapcsolódik. Ezt fogom példamutató etikának nevezni. A következőkben megpróbálom megkonstruálni a példamutató etika „*fogalmilag tiszta típusát*”, amely remélhetőleg világossá teszi, hogy a szálak Nietzschéhez vezetnek.

### (Példamutató etika)

Mielőtt összezavarodnánk, nem árt tisztázni, hogy tulajdonképpen nem is két, hanem három érzületetika-típusról van szó: arról, amit Weber általában „*érzületetikának*” nevezett, és később megkülönböztetett a „*felelősségetikától*”; arról, amit Schluchter ettől (a nem vallási érzületetikától) megkülönböztetett, és a vallásszociológiai tanulmányokban szereplő sajátos típusnak – „*vallási érzületetikának*” – nevezett; és végül arról a (mindkettőtől különböző) típusról (a példamutató etikáról), amelynek nyomai (szerintem) fölfedezhetők a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében, és amely egyértelműen a kimagasló és példamutató teljesítményekhez (ebben a szövegben természetesen: a kimagasló és példamutató vallási teljesítményekhez) kapcsolódik.

Előljáróban szeretném leszögezni, hogy ennek a típusnak a nyomait nem én fedeztem fel: Schluchter kimerítően tárgyalja a korai szövegekben és levelekben található „*hősi*” és „*mindennapi*” (vagy „*átlagos*”) etika megkülönböztetést, de ennek alárendelt szerepet tulajdonít az etikapológia szempontjából.<sup>15</sup> Egy korai levélre hivatkozik, amelyben Weber azt írja, hogy a különféle etikák „*függetlenül a szubsztantív tartalmuktól, két nagy csoportra oszthatók*”. Az egyik csoportba tartozók olyan magas „*követelményt támasztanak, amelyet az emberek csak életük kivételes pillanataiban tudnak teljesíteni, ám amelynek általában*

nem képesek eleget tenni. De megmutatják az irányt, amelyet egy elérhetetlen horizont felé haladva követni kell. Ezek a »hősi etikák«». A másik csoportba tartozó etikák viszont „elfogadják a közös emberi »természetet« olyannak, amilyen, és ehhez igazodva szabják meg a maximális követelményeket. Ezek a »mindennapi vagy átlagos etikák«». Weber szerint csak az első, a „hősi etika” nevezhető „idealizmusnak”, és ide sorolja „mind a korai »autentikus« kereszténység, mind Kant etikáját”.<sup>16</sup> A „hősi” és a „mindennapi” (vagy „átlagos”) etika megkülönböztetése tehát itt azon alapul, hogy az etika milyen szintű követelményt támaszt a cselekvővel szemben. Ennek a későbbiekben valóban nincs jelentősége Weber etikafelfogása szempontjából. De annak igen, ami itt is (és – mint láttuk – a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetben is) felbukkan: nevezetesen, hogy vannak közöttünk emberek („hősök”, „virtuózok” vagy akárhogyan nevezzük is őket), akik kimagasló teljesítményre képesek, és azok a kivételes pillanatok, amikor az ilyen rendkívüli tettek megszületnek, *példaértékűek* („megmutatják az irányt”, amelyet „követni kell”). Még azt is megkockáztatnám, hogy ennek viszont mindvégig volt jelentősége Weber etikafelfogása szempontjából. Legalábbis erre vall, amit A POLITIKA MINT HIVATÁS-ban arról a „mérhetetlenül megrendítő” pillanatról mond, amikor valaki, „aki teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: »itt állok, s nem tehetek másként«. Ez emberileg valódi és magával ragad. Mert mindegyikünk, aki lélekben nem halott, kerülhet valamikor ilyen helyzetbe”.<sup>17</sup>

Eddig amellől érveltem, hogy a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében megjelenő érületetika fogalomban még jelen van az érületetikának az a rétege is, amely az ilyen személyes példamutatáson alapul. De mivel ez a későbbi, nem vallási érületetikában háttérbe szorult (és csak ritkán fedezhető föl a nyomai), vajon érdemes-e külön típusnak tekinteni? Szerintem igen. Már csak azért is, mert így teljesen legitim (és ráadásul nagyon „weberies”) az az eljárás, ha a fogalmilag tiszta típusból indulok ki, és azt mutatom meg, hogy noha a példamutató etika nagyon következetes érületetika, a nem vallási változatban zavarba ejtő következményekre vezethet, ha az etikus cselekvés érületetikai jellege a személyes példamutatáson alapul.

A vallási és a nem vallási érületetika között ugyanis van egy nem elhanyagolható különbség. Jóllehet az érületetika a vallás esetében sem konkrét tartalmú normákat ad, hanem – szemben a papi gyakorlatban használt pozitív előírásokkal és a laikusok számára készült kazuisztikákkal – olyan *maximát*, cselekvési *elvet* kínál, amelyből a konkrét esetben le lehet vezetni, hogy mit kell tenni, azért itt mégiscsak pontosan tudható, hogy mi a *tartalma* ennek a maximának (az embert belülről vezérlő „szent érületnek”): az, „*hogy az életvitel egészében »értelemszerűen« a vallási üdvözülés céljára vonatkozzék*”. (274.) A nem vallási érületetika azonban nem kínál ilyen fogódzót. És ez bizony nagyon zavaró lehet olyan esetekben, amikor a cselekvést vezérlő elv nem teremt egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen *kötelességeket*.<sup>18</sup> – Márpedig a személyes példamutatás esetei mindig ilyenek. A példamutató személyt (mint láttuk) az *akarata* vezérli, nem a kötelességérzet. A mindennapokból kiemelkedő, *kivételes pillanatokban* megszülető példamutató tett nem kötelességérzetből végrehajtott cselekedet, és nem is teremt kötelességet.

*Akarat és kivételes pillanat* – ez az a két szál, amelyen felismerni vélem Nietzsche nyomait.<sup>19</sup> Noha maga a szó – az „érületetika” – Kantra utal, és Weber is csak Kantra hivatkozik, az az akarata, amely nem teremt kötelességet, gyanút kelt. Legalábbis az olyan tökéletlen, „*érzéki motivációk által afficiált lényenél*”, mint az ember, akinél ezért „*a morális törvény imperatívusz, mely kategorikusan parancsol*”.<sup>20</sup> A vallási érületetikában talán megengedhető lazaság, hogy a példamutató személyt vezérlő akarata nem alapoz

meg köteleességet, hiszen a hívő „*az emberi vagy isteni üdvözítő*” példáját követi, ebben az esetben tehát nem kell „*valamely eszes lény, például az ember akaratának szubjektív*” tökéletlenségét számításba venni<sup>21</sup> (a próféta és a virtuóz példájának követése persze már kérdéses). A nem vallási érületetikában azonban az ilyesmi súlyos következményekhez vezet. Az az akarat ugyanis, amely „*nem alapoz meg semmilyen kötelezettséget*”, Kant szerint az „*önként heteronómiájának*” körébe tartozik, és „*ellenkezik [...] az akarat erkölcsiségével*”: maximája „*soha nem rendelkezhet az általános törvényadó formával*”, és még akkor is „*ellenkezik a tiszta gyakorlati ész elvével, ekképp tehát az erkölcsi érülettel is*”, ha „*a belőle fakadó cselekedet netán egyezik is a törvénnyel*”.<sup>22</sup> – Ezt mondja Kant. Nietzsche szerint viszont „*a jó öreg Kantnak*” nem volt más választása, mert „*fondorlatos módon szert téve arra a nevetséges »magánvalóra«, azt a büntetést kapta, hogy vállalni volt kénytelen a »kategorikus imperatívusz*»”.<sup>23</sup>

Nietzsche ellenvetése röviden (és a végletekig leegyszerűsítve) úgy foglalható össze,<sup>24</sup> hogy Kant megkettőzi „*a valóságot egy számunkra hozzáférhető, de erkölcsileg értéktelen világra és egy számunkra megismerhetetlen, önmagában nyugvó világra*”, s ez utóbbit „*minden érték forrásának*” tekinti. „*A magánvaló gondolata megkülönböztetések sorozatának lesz kiindulópontja, ahol a párok egyik tagja mindig értéktelen és alárendelt a másikhoz képest: érzéki világ – érzékfeletti világ; test – lélek; természet – szabadság*” stb. Nietzsche szerint mármost „*az elválasztások alapjául szolgáló értéktételezés ugyan abszolútnak állítja be magát*”, de valójában csak egy korhoz kötött és ezért korlátozott „*perspektíva értékbecslése*”: nincs egyetlen, végső, abszolút értékelő perspektíva, „*minden helyzetben a saját perspektívánkból adódó értékbecslés*” működik, és ezt vagy vállaljuk, vagy felülvizsgáljuk.<sup>25</sup> De ha ez így van, akkor arra az abszurd következtetésre kell jutnunk, hogy a morál nem kötelező érvényű, hiszen így minden érték (akkor is, ha felülvizgáltuk és átértékeljük az értékeket) csak személyes érvényű lehet! – Hacsak a cselekvő személy életének egy *kivételes pillanatában* nem képes úgy elgondolni és mégis akarni azt, amit most tesz, mint ami végtelenül sokszor megtörtént már, és végtelenül sokszor meg fog történni. Azaz: hacsak nem képes cselekedetének örök ismétlődésére igent mondani, s ezzel egyszer s mindenkorra mércét teremteni a cselekvéshez, függetlenül attól, hogy létezik-e (akkor is, ha nem létezik) végérvényes erkölcsi világrend. Mert abban a pillanatban, amikor igent mond – Istennek nevezi az utána lopózó démon<sup>26</sup> –, az *örök visszatérés* lesz a saját cselekvés értékelésének perspektívája.

Az persze további kérdés, hogy az örök visszatérés elve alapján megfogalmazható imperatívusz („*Amit akarsz, azt akard úgy, hogy annak egyszersmind örök visszatérését is akard*”)<sup>27</sup> ugyanolyan jól működik-e, mint Kant kategorikus imperatívusza. – Ez a szál messze vezetne, ezért most nem követem. Lehet, hogy az örök visszatérés elve ugyanolyan szigorú és formális parancsot ad az akaratnak, mint a kategorikus imperatívusz, de ahhoz, hogy a *példamutató etika* fogalmilag tiszta típusa előttünk álljon, nem szükséges rekonstruálni az emellett szóló érveket.<sup>28</sup> A *fogalmilag tiszta típusban* ugyanis nem számít más, csak az itt és most végrehajtandó cselekedetet vezérlő akarat és a *kivételes* (örökké visszatérő s ennyiben végérvényesen a mindennapok fölébe magasodó) *pillanat*.

Ehhez elég annyit belátnunk, hogy a démonnak mondott „*igen*” legalább két dolgot jelent. Egyrészt azt, hogy „*igen, így akartam*”. Aki ezt kimondja, az nem az istenek játékszere: visszamenőleg is visszaveszi a sorsát az istenektől, *övé* a sorsa. Ebben az értelemben az „*igen, így akartam*” azt is jelenti, hogy „*én akartam így*”.<sup>29</sup> De van itt még valami. Abban a *pillanatban*, amikor ezt kimondja (igent mond az örök visszatérésre), megfordul (meg is fordul) a perspektíva: ez a pillanat (is) örökké, minden részletében ugyanígy megmarad. Csakhogy ez nem akármilyen pillanat! Hanem: életének rend-

kívüli, a mindennapok fölébe magasodó pillanata. És minden részletében ugyanígy megmarad: utólag sem illeszkedik be a mindennapokba, a későbbi konzekvenciák nem halványítják el, nem értelmezik át – megmarad mint immáron végérvényesen a mindennapok fölébe magasodó *példaértékű* pillanat.

Ebben a tiszta típusban jól látható, miért nem áll szemben a példamutató etikával (Webernél: a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetben kirajzolódó és egyértelműen a kimagasló, virtuóz teljesítményekhez kapcsolódó sajátos érzületetika-típussal) felelősségetika. Itt föl sem merül az az „*alapkérdés*”, hogy vajon „*az etikus cselekvés önmagában vett értéke – ahogy ezt ki szokták fejteni: a »tiszta akarat« vagy az »érzület« – egyedül elegendő-e a cselekvés igazolásához*”, vagy pedig felelősek vagyunk a következményekért is:<sup>30</sup> ebben a típusban a tett *nem* későbbi következményein méretik meg, itt nem számítanak a következmények. A cselekvő személy életének kivételes pillanatában *mindentől* megszabadul,<sup>31</sup> és azt mondja: ezt teszem, mert én így akarom. *Nem* azért teszi, hogy Isten akaratát beteljesítse, *nem* is azért, mert van valamiféle erkölcsi világrend, vannak feltétlen és megkérdőjelezhetetlen parancsok vagy értékek, de még csak *nem* is azért, mert ő olyan rendkívüli ember, aki ezt teszi.<sup>32</sup> egyáltalán nincs – vagy nem számít (esetleg: *már* nem számít) – semmi, amiből „*következne*”, amit tesz, vagy ami „*igazolható*” a tettet. Abban a kivételes és kivételesnek megmaradó, példaértékű pillanatban, amikor a kimagasló tett megszületik, csak a cselekvő személy van (ahogy Nietzsche mondja: „*a legmagányosabb magányban*”) és az őt vezérlő „*tiszta akarat*” vagy „*érzület*”. Persze aki ennyire magára van utalva, az könnyen öncsalás áldozatává válhat, de a következmények mérlegelése ezen nem változtat. Ettől csak az *intellektuális tisztesség* óvja meg: ha senkit nem akar megtéveszteni, még önmagát sem, akkor ezzel máris „*a morál földjére*” lépett.<sup>33</sup>

Ennél következetesebb érzületetika nemigen gondolható el. Talán éppen az a baj vele, hogy *ennyire* következetes: csak a rendkívüli pillanatokban van jelentősége, a mindennapokban életidegen. Ez tulajdonképpen már a vallási érzületetika esetében is problémát jelent: minél intenzívebben középpontba kerül az érzületetika, minél „*szisztematikusabbá és »érzületetikai« szempontból minél bensőségesebbé válik a megváltást ígérő valóság*”, mondja Weber a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezet tizenegyedik, A VALLÁS ÉS A „VILÁG” című paragrafusának nyitómondatában, „*annál mélyebbé válik a feszültség közte és a világ realitásai között*”. (272.) A nem vallási változatban pedig ez a feszültség szinte elviselhetetlen. A mindennapokban is rendkívüli teljesítményt követelő állandó beigazolódás igénye már a vallásos ember számára is nehezen elviselhető: amikor „*a predesztináció kegyelmének gondolata puritán változatban*” elterjedt, „*behatolt a mindennapokba és a tömegek vallásosságába, egyre kevesebben tudták elviselni komor eltökéltségét*”. Később, az „*újkálvinizmus már nem merte a tant tiszta formában képviselni*”, de a predesztinációba vetett hit megmaradt, és a predesztináció determinizmusa „*mindenképpen eszköz arra, hogy az elképzelhető legintenzívebben és szisztematikusan középpontba kerüljön az »érzületetika«*. *Ahogy ma mondanánk, az »egész személyiség« – nem pedig egy-egy cselekvés – van »isteni választás« folytán az örökkévalóság értékhangsúlyával ellátva. Ennek a vallásos hitre alapozott értékelésnek a valláson kívül az az e világi determinizmusra épülő, sajátos fajta »szégyen« és – mondhatni – istentelen büntudat a megfelelője, amely a modern embernek úgyszintén sajátja [...]. Nem az gyötri őt, hogy ezt vagy azt megtette, hanem hogy ő – anélkül, hogy ebben közreműködött volna, megmásíthatatlan természete folytán – »olyan«, hogy ezt megtette*”. (271–272.) – Röviden: ez a végletesen következetes érzületetika-típus a mindennapokban elviselhetetlenül életidegen. Ráadásul egyáltalán nem biztos, hogy nem vallási változatban (amikor nem a túlvilági üdvözülés a tét) érdemes elviselni.

Természetesen nem csak a vallásnak vannak „virtuózai”: vannak közöttünk emberek („*erkölcsi virtuózoknak*” is nevezhetjük őket), akik kimagasló *erkölcsi* teljesítményre képesek, és azok a kivételes pillanatok, amikor az ilyen rendkívüli tettek megszületnek, *valamilyen értelemben* tagadhatatlanul példaértékűek. Csakhogy nem ugyanabban az értelemben, mint amelyben példaértékű vallási teljesítményekről beszélünk. Az isteni vagy emberi üdvözítő, a próféta (vagy más példamutató közvetítő) tettei (amelyek megmutatják másoknak a vallási üdvösséghez vezető utat) nemcsak a kivételes pillanatokban érvényesek: azt mutatják meg, hogyan kell *élnie* (ezen a világon) annak, aki (a túlvilágon) üdvözülni akar. – De vajon az „*erkölcsi virtuóz*” teljesítményéről is elmondható, hogy utat mutat az élethez? Vagy legalább az, hogy megmutatja „*az irányt*” (ahogy Weber a korai levélben fogalmaz), „*amelyet egy elérhetetlen horizont felé haladva*” az életben követni kell? Tulajdonképpen milyen értelemben példaértékű a virtuóz erkölcsi teljesítménye? Mi következik belőle – következik-e egyáltalán bármi is – azokra a helyzetekre nézve, amikor az (e világi) életben van jelentősége az erkölcsi cselekvésnek?

Már ennyiből és látható, hogy ez a végletesen következetes érzületetika-típus nem vallási változatban igen súlyos és nehezen megválaszolható kérdéseket vet fel. Weber nem foglalkozott ezekkel a kérdésekkel. De hogy mit gondolt róluk, arra következtetni lehet abból, hogy a nem vallási érzületetikát megkülönböztette a felelősségetikától (olykor egyenest szembeállította vele), és az élet olyan (e világi) területein, mint például a politika, inkább a felelősségetika szerepét hangsúlyozta. Egyáltalán: sokat mond, hogy a későbbiek során ez a Nietzsche nyomait magán viselő típus háttérbe szorult, és fölváltotta az egyértelműen kanti mintát követő (de nem önmagában álló) érzületetika. Ám legfontosabb adalék mégiscsak az, hogy ez a végletesen következetes típus soha nem – még az utolsó tanulmányokban sem – tűnt el teljesen.

Mindez arra vall, hogy Weber etikafelfogása bizonyos pontokon eltért a Kantétól. Vagy ahogy ugyanezt Schluchter megfogalmazta: „*ez – legalábbis indirekt módon – arra enged következtetni, hogy Webernek kritikus volt az álláspontja Kanttal kapcsolatban*”.<sup>34</sup> Schluchter elemzésében azonban az utolsóként említett adalék nem szerepel: ő abból jutott erre a következtetésre, hogy Weber a felelősségetikát külön típusnak, az életben jól használható, gyakorlati értékkel bíró etikai álláspontnak tekintette. Ez valóban „*indirekt Kant-kritika*”, hiszen ezzel Weber azt (is) állítja, hogy az életben („*az etikai szempontból irracionális világban*”, leginkább a politikában, ahol „*a jóból rossz is származhat*”) nem elégséges a kanti mintát követő érzületetika („*az etikus cselekvés önmagában vett értéke*” egyedül nem „*elegendő a cselekvés igazolásához*”).<sup>35</sup> A példamutató etika fölbukkanása az utolsó írásokban azonban (szerintem) arra is rávilágít, hogy Weber a modern („*istentelen, próféták nélküli*”) világban komoly jelentőséget tulajdonított az erkölcsi „*heroizmusnak*”.<sup>36</sup> Ezt a világot (az utolsó írásokban: tudományt és a politikát) ugyanis olyan „*tragikus dilemmák uralta tartománynak látta*”,<sup>37</sup> melyek eldöntésénél csak magunkra hagyatkozhatunk: „*a szentség aurájától megfosztott értékek nem kölcsönözhetik normatív erejüket*” rajtunk kívül másból<sup>38</sup> (az értékek rangsora a végső ponton *üres*: magunknak választjuk meg végső értékeinket). Ebben a világban nem sokra megyünk a kanti mintát követő érzületetikával, amely csak feltétlen kötelességet ismer, a morális dilemmákra érzéketlen (ebben a tekintetben a kanti etika *vak*). És *ebből* már tényleg következtethetünk arra, hogy mit gondolt Weber az erkölcsi példamutatás jelentőségéről. – Befejezésül erről mondok néhány szót. Abból indulok ki, hogy milyen helyzetekben lehet jelentősége az erkölcsi példamutatásnak, azután megpróbálok következtetni Weber álláspontjára.

**(Vissza Kanthoz – és tovább?)**

Láttuk, hogy nem vallási változatban a példamutató etika nagyon súlyos és nehezen megválaszolható kérdéseket vet fel. A legsúlyosabb talán az, hogy noha a hősök vagy a virtuózok a kivételes pillanatokban kimagasló teljesítményre képesek, vajon következik-e ebből bármi is azokra a helyzetekre nézve, amikor az (e világi) életben van jelentősége az erkölcsi cselekvésnek? Szerintem igen: azok a kivételes pillanatok, amikor a kimagasló erkölcsi teljesítmények megszületnek, példaértékűek – csak nem feltétlenül abban az értelemben, hogy megmutatják, mit kell tenni. *Ebben az értelemben az erkölcsi virtuozitás olykor valóban életidegen.* De ettől még azok a *helyzetek*, amelyekben a rendkívüli tettek megszületnek, gyakran nagyon is életszerűek.

Kiindulhatunk abból, hogy az életben (sajnos) *vannak* olyan szélsőséges helyzetek, amelyekben nincs – vagy nem számít (esetleg: *már* nem számít) – semmi, amiből következne, hogy *mit* kell tenni, mégis van morális kockázat.<sup>39</sup> Ám mivel ilyenkor általában egzisztenciális kockázat is van, nehéz beszélni – sokszor úgy érezzük, nem helyénvaló beszélni – a morális kockázatról. Elismerem: a morális *megítélés* tényleg nem helyénvaló (hiszen, ha nincs – vagy már nem számít – semmi, akkor csak a saját nevünkben tudunk ítélni). Én azonban morális *kockázatról* beszélek. Mégpedig nemcsak a felelősség értelmében vett kockázatról,<sup>40</sup> hanem arról is, hogyan őrizhető meg (megőrizhető-e egyáltalán) az erkölcsi autonómia ilyen helyzetekben. – Szerintem megőrizhető, de nem egészen úgy, ahogy Kant gondolta.<sup>41</sup> Inkább annak analógiájára, amit Weber „*az etikán kívüli*” (a „*kulturális*” – elsősorban politikai – és az esztétikai) értékekről<sup>42</sup> és az ilyen „*értékeket szolgáló*” cselekvések „*etikai méltóságáról*”, illetve a „*lehetséges eredmény szemszögéből nézve tökéletesen irracionális*”, csak „*a tiszta érzület lángját*” őrző, „*tehát csak példaértékű*” tettekről és arról a „*mérhetetlenül megrendítő*” pillanatról mond, amikor valaki, „*aki teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: »itt állok, s nem tehetek másként«*”.<sup>43</sup> A kanti morálfilozófiára támaszkodva nem mondhatnám ezt. Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA azonban segíthet megvilágítani, mire gondolok.<sup>44</sup>

Mindenekelőtt tudomásul kell vennünk, hogy vannak tettek, amelyek szembeszegülnek azzal a törekvésünkkel, hogy egyértelműen és végérvényesen megítéljük őket. Talán a remekműhöz lehetne hasonlítani őket, amelyet újra és újra értelmeznek, de túléli az értelmezéseket, hiszen „*annyi mindent készlet elgondolnunk*”, hogy az „*sohasem fogható egybe egy meghatározott fogalomban*”.<sup>45</sup> Tudomásul kell vennünk továbbá azt is, hogy az élet teljessége nem mindig illeszkedik a már tudott dolgokhoz: vannak helyzetek, amelyekben kevésnek, esetlegesnek, olykor egyenest elvetendőnek bizonyul mindaz, amit az ilyen helyzetekről tudunk (vagy tudni vélünk). Mint ahogy vannak tettek is, amelyek megérintenek bennünket, felforgatják megszokott érzéseinket (szubverzív hatást gyakorolnak ránk, akár a remekművek). Az ilyen helyzetek és az ilyen tettek ki-zökkentik a gondolkodást a megszokott, bejáratott utakról; előfordulhat, hogy a megszokott, bejáratott utak csődöt mondanak. – Mit lehet ilyenkor tenni?

Az egyik lehetőség kézenfekvő: lehet egyezkedni, konszenzust keresni. Ezen az úton mintha megőrizhető volna az erkölcsi autonómia, hiszen ha sikerül megegyezni – sikerül mindenki számára elfogadható új normákat kialakítani –, akkor a résztvevők önmaguknak törvényt adó (mégpedig általános, mindenkire nézve egyformán kötelező törvényt adó) autonóm lények. De azért ez nem ilyen egyszerű. Mert még ha sikerül is megegyezni, mindig tudatában kell lenni, hogy az így kialakított norma „*puszta esz-*



*mei norma*” lesz: nem az objektív törvény érvényével fog bírni, hanem „egy mindenki számára szükségszerű eszmeként [...] feltételeződik”. Ennyiben persze „joggal tehető szabállyá mindenki számára”, de az ezen alapuló ítéletnek csak „példaszerű érvényességet” tulajdoníthatunk.<sup>46</sup> Ha ezt az utat választjuk, akkor Kant szerint pusztán az észnek egy magasabb cél érdekében létrehozott regulatív elvét követjük, ami a morálfilozófiában szóba sem jöhet, hiszen ha a cselekedet pusztán eszköz valami másnak a szolgálatában, akkor maximája nem rendelkezhet általános törvényadó formával. Ezen az úton tehát (Kant szerint) nem teljesülhet az a feltétel, hogy az „akarat autonómiája [...] minden morális törvény” és a törvénynek „megfelelő kötelességek kizárólagos elvét” jelentse.<sup>47</sup> – Weber viszont nem egészen így látta. Az etikát ő is megkülönböztette a többi értékszféritól, de ezt nem az „etikai” és az „etikán kívüli” értékek inherens különbségére, hanem éppen ellenkezőleg, arra alapozta, ami közös bennük. Nevezetesen, hogy az értékek nem valamiféle metafizikai adottságuknál fogva érvényesek, hanem mi tekintjük érvényesnek őket. Az etikai értékeket általában feltétlennek és egyetemes érvényűnek, a többit meg történeti, kulturális vagy egyéb feltételektől függőnek. De ettől még az utóbbiak is érvényesek: ez nem azt jelenti, hogy „az etika az egyetlen az egész világon, ami »érvényes«”; azt viszont jelenti, hogy az etikai imperatívusz sem fog az objektív törvény érvényével bírni.<sup>48</sup> És mivel az értékszférák ütközhetnek egymással (létezhetnek olyan „értékszférák is, melyeknek az értékeit adott esetben csak az tudja valóra váltani, aki etikai értelemben »bünti» vesz magára”),<sup>49</sup> érdemes egyezkedni, konszenzust keresni: a „nyilvános gondolkodás” (az „ész nyilvános használata”) segíthet rangsorolni az értékeket.

De nem csak egyezkedni, konszenzust keresni lehet. Van egy másik lehetőség is. Lehet senkire és semmire nem hagyatkozva, az egyén legsajátabb hatáskörében (Nietzsche-nél: a legmagányosabb magányban), tekintet nélkül a körülményekre (akár az egzisztenciális kiszolgáltatottságra is), azt mondani: *így akarom*. Aki ezt mondja, az megőrzi morális autonómiáját (ráadásul nemcsak Nietzsche, hanem Kant is elégedett lehet vele, hiszen jó és rossz között kizárólag a szabadság tudatán nyugvó belső ítélet alapján tett különbséget). Lehet, hogy nem gondol utána lopózó démonra meg arra, hogy a sorsát az istenektől veszi vissza – egyszerűen *vállalja*, és ezzel az *övé* a sorsa. Az örök visszatérésre sem muszáj gondolnia: az a pillanat, amikor tekintet nélkül a körülményekre (akár az egzisztenciális kockázatra is) a saját leghatározottabb akaratánál fogva végrehajtja a kimagasló (adott esetben: önfeláldozó) erkölcsi cselekedetet, utólag sem illeszkedik be a mindennapokba, a későbbi konzekvenciák nem halványítják el, nem értelmezik át – megmarad, mint immáron végérvényesen *példaértékű* pillanat. – Ezzel persze Kant már nem lett volna teljesen elégedett, hiszen az akarat itt nem alapoz meg kötelességet. Weber viszont úgy látta, hogy a „tiszta érzület lángját” őrző tetteknek akkor is van jelentőségük, ha „csak példaértékűek lehetnek”. Azaz: nem kötelezőek, nem kell feltétlenül követni őket, mégis van jelentőségük. Hogy pontosan mi, azt Weber nem mondja meg. Csak annyit mond, hogy az ilyesmi „emberileg valódi és magával ragad. Mert mindegyikünk, aki lélekben nem halott, kerülhet valamikor ilyen helyzetbe”.<sup>50</sup> A folytatásból azonban (szerintem) kikövetkeztethető, hogy mire gondolt.

Az idézett szöveg így folytatódik: „Az érzületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, s csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki »politikára hivatott« lehet.” Szerintem ez nem csak a politikára érvényes: az érzületetika és a felelősségetika Weber szerint „együtt alkotják azt a valódi embert”, aki a modern világban autonóm erkölcsi cselekvésre képes. A felelősségetika szerepe nyilvánvaló: „az eti-

kai szempontból irracionális világban”, ahol a „tisza érzületből fakadó cselekedet következményei” lehetnek rosszak, „az etikus cselekvés önmagában vett értéke” egyedül nem „elegendő a cselekvés igazolásához”.<sup>51</sup> Az érzületetika szerepe azonban – ha figyelembe vesszük Weber kordiagnózisát is – az erkölcsi dilemmákra szabdaltnak modern világban nem lehet ugyanaz, mint Kantnál (a kanti mintát követő érzületetikát Weber éppen hogy szembeállítja a felelősségetikával). Inkább az a szerepe, hogy erkölcsi méltóságot adjon az embernek. És a modern ember méltóságát Weber szerint az adja, hogy „erős akarral megkeresi a maga személyes démonát, és eltökélten véghezviszi, amit ez tőle követel”.<sup>52</sup> Ez az erkölcsi méltóság kétségkívül valamiféle „érzületi értéket” is kölcsönöz a tetteknek. Ezért hajlamosak vagyunk „érvényesnek” – mondjuk így: a személyes példamutatás értelmében érvényesnek – tekinteni őket. – De azért Kantnak igaza van. Nem kötelező példamutatónak lenni. És a példát nem kötelező követni.

### Jegyzetek

1. Wolfgang Schluchter: PARADOXES OF MODERNITY. CULTURE AND CONDUCT IN THE THEORY OF MAX WEBER. (Translated by Neil Solomon.) Stanford University Press, Stanford, California, 1996. 62. (Az idézett megjegyzés a második fejezet – CONVICTION AND RESPONSIBILITY. MAX WEBER ON ETHICS – THE CAREER OF A DISTINCTION: KEY THEMES FROM THE THREE PHASES OF WEBER’S WORK című alfejezetének utolsó bekezdéséből való.)
2. L. a THE TYPOLOGY OF ETHICS alfejezetet (uo. 62–101.) és azon belül is különösen 69–86.
3. Uo. 62.
4. Max Weber: GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM 2/1. Ötödik fejezet. (KJK, 1992. 109–323.)
5. Max Weber: A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA. BEVEZETÉS. (Megtalálható: A PROTESTÁNS ETIKA ÉS A KAPITALIZMUS SZELLEME. VALLÁSSZOCIOLÓGIAI ÍRÁSOK. Gondolat, 1982. 291–339.)
6. L. Schluchter: i. m. 285. lj.
7. Uo. 63.
8. L. a GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetének RENDEK, OSZTÁLYOK ÉS VALLÁS című 7. §-át (id. kiad. 173–219.). – A továbbiakban a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezet oldalszámaira a főszövegben, zárójelben utalok.
9. A teljes szövegben összesen három előfordulást találtam: a 3. § 144. oldalán kettőt, a 11. §-ban pedig egyet (l. uo. 272.).
10. Schluchter: i. m. 70. (A megállapításhoz vezető gondolatmenetet és a fogalomelemzést l. 65–70.)
11. Ettől persze még az ilyen papi tanításnak is lehetett a mágiához hasonló, ti. „a konvencionális és a jogi normákat sztereotipizáló” hatása, ahogyan Schluchter az általa „rituális” és a „jogi” etikának nevezett típusokról mondja (l. Schluchter: i. m. 71.). Erre a sztereotipizáló hatásra később – a prófétai követelmények mindennapivá válása kapcsán – még visszatérek.
12. Schluchter: i. m. 71.
13. Az utolsó megjegyzés nem a VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetre, hanem A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA BEVEZETÉS-ÉNEK 1920-as szövegére támaszkodik. (L. id. kiad. 320–321.)
14. Ezeknek a különféle formáknak az elemzését (a „büszke és virtuóz hittől” kezdve – az „intellektus fölládozásán” vagy az „érzelmi”, esetleg egyenest „erotikus jellegű” hiten át – egészen „az isteni gondviselésbe vetett állandó és megrendíthetetlen bizalomig”) l. uo. 264–272.
15. L. Schluchter: i. m. 62–63.
16. Weber levele megtalálható: Eduard Baumgarten: MAX WEBER. WERK UND PERSON. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964. 646. (Idézi Schluchter: i. m. 58.)
17. Max Weber: TANULMÁNYOK. (Fordította Wessely Anna.) Osiris, 1998. 208.
18. Jól megvilágítja ezt Weber példája: „Tegyük fel, hogy egy férfi így szól egy nőhöz, kettejük erotikus kapcsolatára utalva: »kezdetben a kettőnk viszonya csupán szenvedély volt, ám most már érték«. A kanti etika hívős, tárgyilagos hangnemében a mondat első fele így hangozna: »kezdetben mi ketten

csak eszközei voltak egymásnak» – vagyis a tárgyilagosság azt a látszatot keltené, mintha az egész mondat csupán egyik alelete volna az ismert [...] alapelvek, holott ez valójában mérhetetlenül sok etikai tényállásra alkalmazható [...] megfogalmazás.” Egyebek közt azt is magában foglalja, „hogy az etikán kívül más önálló értékszférák is vannak”, és hogy „az etikán kívüli értékeket szolgáló cselekvésnek is lehet [...] különböző mértékű etikai méltósága”. Noha ebből Weber arra következtet, hogy még az elvont maxima is nyújt tartalmi útmutatást a cselekvés értékeléséhez, rögtön hozzáfűzi: „Csak hát a probléma tovább bonyolódik. Elképzelhető olyan álláspont, amelyről maga ez a »csak szenvedély« szavakkal kifejezett negatív predikátum nem más, mint közönséges káromlása mindannak, ami a legigazibb és legvalószínűbb bensőségesség az életben”, és „elgondolható ennek a felfogásnak egy olyan változata” is, amely létrehoz egy önálló és saját méltóságra igényt formáló értékszférát. (L. Max Weber: A SZOCIOLÓGIAI ÉS KÖZGAZDASÁGI TUDOMÁNYOK „ÉRTÉKMENTESSÉGENEK” ÉRTELME. Fordította Erdélyi Ágnes. Megtalálható: TANULMÁNYOK, id. kiad. 88–89.)

**19.** Pontosan abban az értelemben beszéltek „nyomokról”, amelyben DIE SPUREN NIETZSCHES IM WERK MAX WEBERS című kiváló írásában Wilhelm Hennis azt állítja, hogy noha az egész műben „csak kevés a kifejezett hivatkozás és a vita Nietzschevel”, mégis sokszor lehet tudni, hogy Weber vele „felel”. Az itt elemzett „példamutató etika” fölfogható úgy is, mint további illusztráció Hennis álláspontjára, mely szerint Nietzsche nyomai A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA BEVEZETÉS-ÉBEN ÉS A GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM VALLÁSSZOCIOLÓGIA fejezetében láthatók a legvilágosabban: nemcsak azért, mert ezekben a szövegekben van explicit hivatkozás (olykor vita is), hanem mert itt Weber nem kerüli meg a Nietzsche által (elsősorban A VIDÁM TUDOMÁNYBAN, A TÚL JÓN ÉS ROSSZON-BAN ÉS A MORÁL GENEALÓGIÁJÁ-BAN) fölvetett problémákat. (L. Hennis: MAX WEBERS FRAGESTELLUNG. STUDIEN ZUR BIOGRAPHIE DES WERKS. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]: Tübingen, 1987. 175–176. és 179–180.)

**20.** Kant: A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA. 7. §. (Fordította Papp Zoltán.) Ictus, 1998. 44.

**21.** Kant: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE. Második rész, 15. bekezdés. (Berényi Gábor fordítását átdolgozta Tengelyi László.) Raabe Klett Kiadó, 1998. 38.

**22.** Kant: A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA. 8. §. Id. kiad. 45–46.

**23.** Friedrich Nietzsche: A VIDÁM TUDOMÁNY. (Fordította Romhányi Török Gábor.) Szukits, Szeged, 2003. 186.

**24.** Nietzsche ellenvetését részletesen rekonstruálja Ullmann Tamás: AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS IMPERATÍVUSZA című tanulmánya. (Megtalálható: Holmi, XVI. évf. 10. sz., 2004. október. 1275–1286.)

**25.** Az idézeteket l. uo. 1278–1279.

**26.** „Mi volna, ha egy napon vagy éjszakán egy démon lopózna utánad legmagányosabb magányodba, és így szólna hozzád: »Ezt az életet, ahogyan most éled és élted, még egyszer és még számtalanszor élned kell; [...] minden ugyanebben a sorban és rendben [...], és ugyanígy ez a pillanat [...]. A létezés örök homokórája mindújra megfordul – s veled te is, porszem a porból!« – Nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, s nem tűznád-e meg a démont, amelyik így beszélt? Vagy megéltél-e már egyszer egy roppant pillanatot, amikor így válaszolnál: »isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!«” Mivel a továbbiakban Tatár György értelmezésére fogok támaszkodni, A VIDÁM TUDOMÁNY 341-es aforizmáját is az ő fordításában idéztem. (L. Tatár György: AZ ÖRÖKLÉT GYŰRŰJE. Gondolat, 1989. 28–29.) A korábban idézett kiadásban az aforizma a 194. oldalon található.

**27.** Gilles Deleuze: NIETZSCHE ÉS A FILOZÓFIA. Fordította Moldvay Tamás. Holnap, 1999. 112.

**28.** Ullmann Tamás írásában megtalálhatók ezek az érvek. (L. Ullmann: i. m. 1282–1284.)

**29.** „Aki a démon kérdésére igent mond, [...] az a sors – görög értelemben vett – isteni voltát vonta vissza. Amikor sorsának egészére azt mondja: »így akartam«, két dolgot mond egyszerre. Nemcsak a saját sorsát igenelte vele, hanem [...] sorsának sorsát: az örök visszatérést. Másfelől az »így akartam« annyit jelent, hogy »én akartam így.«” (L. Tatár György: i. m. 49.)

**30.** Weber: i. m. 87.

**31.** Csak emlékeztetek a korábban idézett weberi megfogalmazásokra: ilyenkor minden, a „cselekvés szociális”, sőt még a szokásos értelemben vett „etikai minősége” is „teljesen visszaszorul a második vonalba, és inkább maga a személy lép előtérbe”. Már nem a „külső teljesítmények”, hanem „a személy egész habitusa – ebben az esetben: a hősi érzületből következő habitus – jelent értéket”. (L. Weber: GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM 2/1. Id. kiad. 234–235.)

**32.** A pillanat a rendkívüli, amikor a démon megszólítja, és ő ebben a rendkívüli pillanatban – a mindennapok és mindennapi önmaga

fölebe magasodva – mond igent. Pontosan úgy, ahogy Weber a Schluchter által idézett korai levélben mondja (csak az ő változatában nem „démon”, hanem „hősi etika” szerepel): a „hősi etikák” olyan magas „követelményt támasztanak, amelyet az emberek csak életük kivételes pillanataiban tudnak teljesíteni, ám amelynek általában nem képesek eleget tenni”. (L. Schluchter: i. m. 58.)

**33.** Nietzsche: i. m. 199. – Itt jegyzem meg, hogy az „intellektuális tisztesség” Weber felfogásában is kulcsszerepet játszik: ez az egyik olyan fogalom, amelyen mindvégig egyértelműen fölismerhetők a „Nietzschéhez vezető szálak”. (L. Weber: A TUDOMÁNY MINT HIVATÁS. Fordította Wesely Anna. TANULMÁNYOK. Id. kiad. 145–146. és 155.) Erről l. Hennis: i. m. 189–190.

**34.** Schluchter: i. m. 87.

**35.** Az idézetek és a parafrázisok, amelyekre Wolfgang Schluchter gondolatmenete (l. uo. skko.) támaszkodik, A SZOCIOLÓGIAI ÉS KÖZGAZDASÁGI TUDOMÁNYOK „ÉRTÉKMENTESSÉGÉNEK” ÉRTELME ÉS A POLITIKA MINT HIVATÁS című tanulmányokból valók.

**36.** Ezt részletesen l. Hennis: i. m. 186–191.

**37.** Kis János: A POLITIKA MINT ERKÖLCSI PROBLÉMA. Budapest, 2004. 305.

**38.** Uo. 313.

**39.** Jó példa erre a SOPHIE VÁLASZT című Styron-regény alaphelyzete, melyet Kis János részletesen, több fejezeten át elemez a könyvében. (Az alaphelyzet leírását l. uo. 168.)

**40.** A *morális felelősség* értelmében vett kockázatot Kis János kimerítően elemzi a MORÁLIS DILEMMÁK című fejezetben. (L. uo. 168–232.)

**41.** Kant valószínűleg már a helyzet leírását is megvívta volna: szerinte az autonóm erkölcsi cselekvő jó és rossz között *minden* helyzetben (ez alól az egzisztenciális kiszolgáltatottság sem kivétel) a szabadság tudatán nyugvó belső ítélet alapján tesz különbséget.

**42.** Ahogy Schluchter megfogalmazza a különbséget: „az etikai értékek arra támasztanak igényt, hogy feltétlennek és egyetemes érvényűnek tekintsük őket, és a lelkiismeretünkhöz szólnak. Ez nem mondható el sem a kulturális (pl. politikai), sem az esztétikai értékekről”. (L. Schluchter: i. m. 90.)

**43.** Max Weber: TANULMÁNYOK. Id. kiad. 88., ill. 201. és 208.

**44.** Noha Weber „indirekt Kant-kritikájának” rekonstrukciójánál Schluchter is hivatkozik Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA-ra, az alábbi gondolatmenet elsősorban Papp Zoltán: AZ AUTONÓMIA FILOZÓFUSA. IMMANUEL KANTRÓL, HALÁLA UTÁN KÉTSZÁZ ÉVVEL című cikkére támaszkodik (I. Beszélő, III. folyam, IX. évfolyam, 12. szám, 2004. december).

**45.** Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA. 49. §. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003. 230.

**46.** Uo. 22. §. 150.

**47.** Kant: A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA. 8. §. Id. kiad. 45.

**48.** Schluchter ezt úgy fogalmazza meg, hogy Weber az etikai értékek egyetemességigényét olyan „általánosító elvre” alapozza, amelyre nála már nem a kanti megfogalmazások „konstitutív univerzalizmusa”, hanem egyfajta „regulatív univerzalizmus” jellemző. (L. Schluchter: i. m. 90–91.) A Schluchter-féle „általánosító elv” nagyon emlékeztet arra, amit Laurent Stern – más összefüggésben, az értelmezéssel kapcsolatban – nevezett „általánosító elvnek”, és szembeállított a „korlátozó elvvel”. (L. Laurent Stern: A TOLERANCIA ÉS A MÉLYÉRTELMEZÉS BOTRÁNYA. Megtalálható: *Holmi*, XVII. évf. 11. szám, 2005. november. 1358–1375.)

**49.** Az idézeteket l. Weber: i. m. 86.

**50.** Az idézeteket l. uo. 201. és 208.

**51.** Az idézeteket és a parafrázisokat l. uo. 87. és 201.

**52.** A szép Weber-parafrázist Kis János könyvéből kölcsönöztem. (L. i. m. 313.)