

Helmut Schelsky
A munkát mások végzik el

Az értelmiség osztályharca
és papi uralma

Fordította: Rieckmann Tadeusz

Helmut Schelsky

A munkát mások végzik el

Az értelmiség osztályharca és papi uralma

Századvég Kiadó, 2022
Budapest

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Helmut Schelsky:
Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen.
Opladen, Westdeutscher Verlag GmbH, 1975, 2nd edition.

First published in German under the title
Die Arbeit tun die anderen; Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen
by Helmut Schelsky, edition: 2
Copyright © 1975 Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen
This edition has been translated and published under licence from Springer
Fachmedien Wiesbaden GmbH, part of Springer Nature.
Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, part of Springer Nature takes no responsibility
and shall not be made liable for the accuracy of the translation.

Hungarian translation © Rieckman Tadeusz, 2022

A fordást az eredetivel egybevetette: Rieckmann Patrick Hermann

Szerkesztette: Molnár Attila Károly

Az előszót írta: Karácsony András

© Századvég, 2022
Felelős kiadó: Molnár Attila Károly
Olvasószerkesztő: Bobály Ilona, Ell Alexandra
Borítóterv: Albert Anna
Tipográfia és tördelés: Fodor Gábor
Nyomdai munkálatok: Prime Rate Kft.

ISBN 978-615-5164-98-9

ISSN 2732-0553

TARTALOM

Karácsony András: Helmut Schelsky – egy antiszociológus küzdelmei	9
HELMUT SCHELSKY: A munkát mások végzik el – Az értelmiség osztályharca és papi uralma	37
Tanácsok az olvasónak	39
Alaptézisek	42

I. rész URALOM

POLITIKAI URALOM	49
1. A Max Weber-féle uralomszociológia alapfogalmai és főbb kérdései	49
2. A legitimitási hit	54
3. Az uralom intézményesítése	61
4. Az uralmat gyakorlók indítékai	63
5. Az uraltak hatalmi eszközei (demokratizálás és hatalommegosztás)	69
PAPI URALOM	76
6. Értelemadáson alapuló uralom	76
7. Üdvözítő uralom	81
8. A szektától az egyházig	90
9. A karizmatikus tiltakozás	94
10. A politikai uralommal ápolt viszony	97
11. Az üdvözítő rendszerek társadalmi teljesítménye	103
12. Tájékozódás a világban	108
13. Cselekvésalakítás	113
14. A tehetetlenségből eredő érdekek	118

II. rész

A REFLEXIÓS ELIT URALMA

1. Az új üdvtan	130
2. A valóság nyomorúsága	136
3. A közvetítők megismerési zsarnoksága	148
4. Kik a reflexiós elit?	158
<i>Az értelmiség</i>	158
<i>Technológusok és ideológusok</i>	168
<i>A műveltek</i>	175
<i>A hitvallás és az érzület csoportjai</i>	180
5. A reflexiós elit okai és hatásmódjai	182
<i>Az absztrakciós fokozás szintjei</i>	182
<i>A műveltség illúziói</i>	188
<i>A magánszféra kizsákmányolása</i>	194
<i>Az új vezetői eszközök</i>	199
6. A hit követőinek szükségletei	203
<i>A fiktív család</i>	204
<i>A modern megváltási szükségletek és társadalmi ígéretek</i>	213
a) A teljesítménynyomás alóli felszabadítás ígérete	214
b) A racionalitás ígérete	215
c) A mindent átfogó közreműködés ígérete	217
<i>A ritualizált-szimbolikus önmegjelenítés szükséglete</i>	220
7. Az ellenfelek	227
<i>Tudomány és technika</i>	227
<i>A politikai uralom</i>	231
<i>A keresztény egyházak</i>	237

III. rész

A MUNKÁT MÁSOK VÉGZIK EL

1. Az értelemközvetítők osztályuralma	243
<i>KITÉRŐ: Marx és Veblen</i>	245
2. A kettéosztott társadalom	253
3. A produktív munka kizsákmányolása	261

4. A teljesítmény lebecsülése	264
<i>KITÉRŐ: Mitscherlich és az „értelmetlen teljesítménykényszer”</i>	278
5. Az értelemtermelők szabadidő-uralma	303
6. Az értelemtermelők funkciós monopóliumai	319
<i>Szocializáció</i>	320
<i>Tájékoztatás</i>	325
7. A nyelvi uralom	334

IV. rész ANTISZOCIOLÓGIA

A SZOCIOLÓGUSOK	360
1. A szociológia órája	360
2. A szociológiai felvilágosodás	365
3. Az egyén megszüntetése	374
<i>A csoport</i>	378
<i>A szociológiai cselekvésfogalom</i>	386
<i>KITEKINTÉS: A társadalmi vallású viszony a joghoz</i>	391
<i>A pszichoanalízistől a szociálterápiáig</i>	397
<i>A „szerep”</i>	399
4. Békekutatás – korunk egyik üdvözítő hite	406
5. A szociológia szerepe	415
A SZOCIOLÓGUSOK KÖVETŐI	417
6. Pedagógusok: a valótlanagra nevelés	419
<i>A gondolkodás nevelése</i>	420
<i>A képzés tervezése</i>	430
7. Teológusok: a lelki üdvösségtől a társadalmi üdvösségig	441
8. Az „elkötelezett” publicista és író	458
<i>KITÉRŐ: Der Spiegel – az osztályharc lapja</i>	462
<i>KITÉRŐ: Heinrich Böll – bíboros és mártír</i>	475

V. rész BEFEJEZÉS

Az uralom új formái: kioktatás, gondozás, terveztetés	511
---	-----

Karácsony András

Helmut Schelsky – egy antiszociológus küzdelmei

Helmut Schelsky Chemnitzben született 1912-ben, a königsbergi és lipcsei egyetemen tanult történelmet, pedagógiát, filozófiát és szociológiát, tanárai: Hans Freyer és Arnold Gehlen. E két egyetemen tanított pályakezdőként filozófiát, majd 1938-ban habilitált Gehlennél egy Thomas Hobbesről szóló munkával. 1939 és 1945 között katonai szolgálatot teljesített. Közben 1940-től másfél évig Budapesten tartózkodott mint Freyer asszisztense, aki ekkoriban a budapesti német kulturális intézet vezetője volt. 1945-től 1948-ig a Vöröskeresztnél dolgozott. 1948-ban tért vissza az akadémiai-oktatási pályára. Szociológusprofesszorként a hamburgi és a münsteri egyetemen töltött be meghatározó pozíciót. Majd rövid bielefeldi tartózkodás után 1973-ban visszatért Münsterbe, ahonnét 1978-ban vonult nyugdíjba. Az utolsó éveit jórészt Dél-Burgenlandban töltötte. 1984-ben hunyt el Münsterben.¹

Fontosabb témái: család- és ifjúságszociológia (elsősorban a háború utáni helyzet elemzése), üzem- és iparszociológia (a technikai civilizáció problémáival összekapcsolva), tudomány- és oktatásszociológia, értelmiségkutatás, funkcionáriuskutatás. A felsorolt témakörökben nemcsak elméleti munkái, hanem empirikus kutatásai sokasága is említést érdemel. A kutatói-oktatói tevékenysége mellett politikai publicistaként és tudományszervezőként is fontos szerepet töltött be.² Az 1981-ben publikált visszaemlékezéseiben önmagát antiszociológusnak nevezete.

¹ Életéről lásd visszaemlékezését: Helmut Schelsky: *Rückblicke eines „Anti-Soziologen“*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981 (a továbbiakban: Schelsky 1981).

² Tudományszervezői és oktatáspolitikusi szerepéről lásd: Helmut Schelsky: *Abschied von der Hochschulpolitik*. Bielefeld, Bertelsmann Universitätsverlag, 1969.

A kutatóként, tanárként jelentős hírnevet szerzett Helmut Schelskynek tudományos és a már korábban lezárult tudománypolitikusi pályája végén azzal kellett szembenéznie, hogy fizikai halála *előtt* társadalmilag holtta nyilvánították. Miként Horst Baier fogalmazott nekrológiájában: „jelképes erejű, hogy nem csupán az akadémiai intézményeken kívülre, hanem a német nyelvterület határára üzték az utolsó éveit Burgenlandban töltő Schelskyt”.³ Miért ez a már-már érthetetlen elutasítás a háború utáni német szociológia egyik legjelentősebb alakjával szemben? Ez a kérdés akkor is választ kíván, ha tudjuk, az elutasítás nem volt teljes körű, sőt igencsak jelentős gondolkodók (csak a legismertebbeket említve: Krawietz, Lübbe, Luhmann), s mellettük a Schelsky-émlékkötetekben publikáló fiatal társadalomkutatók nem veszítették el a pontos értékelés biztonságát.⁴ Csak éppen ezek a vélemények kevésbé lépték át a *szakmai* viták nyilvánosságának határát, s így az értelmiségi közvélekedésre nem gyakoroltak különösebb hatást. Schelsky nem egyszerűen a tudományos, hanem a társadalomkritikai elkötelezettségű értelmiségekkel vívott politikai viták következtében vált nemkívánatos személyiséggé. A viták hátterében az a kérdés állt, hogy a szociológia *tudományos kutatás-e*, avagy kitüntetetten *politikai relevanciájú* (azaz társadalomkritikai) gondolkodásmód.

Három különböző eredetű, ám egymással mégis összeszövődött, egymást erősítő oka volt a Schelskyvel szembeni különösképp vehemens kritikáknak.

1) Életút – visszaemlékezés

Schelsky életrajzi vonatkozásban duplán gyanús gondolkodóként jelent meg a német tudományos nyilvánosságban. Nem csupán tudományos pályájának korai (1945 előtti) szakasza miatt tapasztalhatta a távolságtartást, hanem az erről, de főképp az ezt követő

³ Horst Baier: Vorwort. In uő. (szerk.): *Helmut Schelsky – ein Soziologe in der Bundesrepublik*. Stuttgart, Enke, 1986, 4 (a továbbiakban Baier 1986). A sors fintora, hogy értelmiségelemzése és -kritikája (*Die Arbeit tun die Andere*), amelynek fordítását most magyarul is olvashatjuk, és amelyet kritikai ösztűz fogadott, piaci siker lett, és ez hozzájárult ahhoz, hogy Schelsky Burgelandban egy parasztházat vehetett, ahová visszavonulva írta utolsó munkáit.

⁴ Friedrich Kaulbach–Werner Krawietz (szerk.): *Recht und Gesellschaft*. Berlin, Duncker & Humblot, 1975 (a továbbiakban: Kaulbach–Krawietz 1975); Rosemarie Pohlmann (szerk.): *Person und Institution*. Würzburg, Königshausen+Neumann, 1980 (a továbbiakban: Pohlmann 1980); Ota Weinberger–Werner Krawietz (szerk.): *Helmut Schelsky als Soziologe und politischer Denker*. Wiesbaden, Stuttgart, F. Steiner, 1985 (a továbbiakban Weinberger–Krawietz 1985); Baier 1986.

(1945 utáni) időszakról publikált visszaemlékezései is érzékenységi pontokat sértettek. Gotthard Güntherhez hasonlóan, Freyer és Gehlen tanítványként a „lipcsei iskolához” tartozott. Életútjának ezen évtizedéből a legsúlyosabb terhet a későbbiekben nem a katonai vagy a politikai-kulturális adminisztrációban Budapesten eltöltött szolgálat ténye jelentette, hanem az, hogy *intellektuálisan* a „lipcsei iskolából” származott.

Miként visszaemlékezésében felidézte: a hatvanas évek elején Plessner azzal az indoklással futtatta zátonyra egy interdiszciplináris kutatási tervét, hogy a német tudomány számára egy ilyen fontos fejlődés tekintetében nem lehet bizalmat szavazni egy „Gehlen-tanítványnak”, a „lipcsei iskola” képviselőjének. Ami kimondatlanul azt jelentette, hogy egy egykori nácinak. Schelsky visszaemlékezése részletesen és kritikától egyáltalán nem mentesen tárgyalta Plessner tudományszervezői, tudománypolitikai – funkciókat igencsak halmozó – szereplését. Schelsky értékelésében Plessner – Freyerral összehasonlítva – nem a tudományos teljesítmény, hanem a tudósi viselkedés vonatkozásában találatott könnyűnek. Csak egyetlen esetet felidézve: az ötvenes évek végén a német szociológiai társaság elnökségébe a választási eredmények alapján „frankfurti” nem került be. Plessner mint elnök, ennek ellenére önkényesen meghívta az elnökségbe Adornót, mondván, lehetetlen állapot, hogy nem képviseli senki a frankfurti iskolát a német szociológiai társaság elnökségében. S akkor ott senki sem mert tiltakozni ez ellen. Maga Schelsky is csak később mondott le az elnökségi tagságról.⁵

2) Az oktatáspolitikus

A hatvanas évek közepén kezdetét vette az NSZK-ban egy széles körű felsőoktatási reformfolyamat. Nemcsak új felsőoktatási intézményeket alapítottak, hanem a már meglévőket is alaposan átszervezték. Csak néhányat megemlítve: Bochum, Dortmund, Bielefeld, Düsseldorf. Schelskyt 1965. január 20-án kérték fel, hogy tudománypolitikai koncepció kidolgozásával vegyen részt ebben a programban, s így az egyik főszereplővé lépett elő. A feladatok sokaságából számára kiemelkedett annak a lehetősége és jelentősége, hogy egyetempolitikai elveinek megfelelően Bielefeldben megalapíthat

⁵ Schelsky 1981, 135–159. Schelsky a visszaemlékezésében felvetette, hogy létezik a „szellemi ikrek” kibékíthetetlen viszálya, akik szellemileg hasonló gondolatokat képviselnek, viszont másodlagos – például politikai vagy publicisztikai – ellentétek miatt igencsak vitaközö helyzetben voltak. Ilyen például Max Weber és Max Scheler, vagy az utóbbi két tanítványa: Gehlen és Plessner, illetőleg Heidegger és Jaspers viszonya.

egy Interdiszciplináris Kutatóközpontot. Ezt az egyetemet az oktatáspolitikai elvei szerinti mintaegyetemnek szánta. Hogy elképzelései kevésbé teljesültek – ez csak ennek a történetnek a végén derült ki.

Schelsky jól tudta, hogy „általában vetten” az egyetemek támogatják a reformot, de szociológusként azzal is tisztában volt, hogy az egyetemek megújítása csak „kívülről” valósítható meg, vagyis az állami alapító feladata. Ugyanis az egyetemek öngazgatása, mivel a már létező szerkezethez kapcsolódik, nem érdekelt a nagyobb változtatásokban. A felsőoktatás reformja tehát az egyetemekkel való összeütközés lehetőségét hordozta magában. Ám Schelsky azt várta, ha már az állami adminisztráció elindította a folyamatot, és őt szemelte ki szakmai irányítónak, akkor szilárdan támogatja is.

A következőket tartotta alapvetőnek az új egyetemi intézményrendszerben:

- a) a hallgatók száma nem haladhatja meg a tanszékek számának harmincszorosát;
- b) a rendes professzoroknak lehetővé kell tenni a „kutatás-oktatás” váltását (egy év kutatás, egy év oktatás);
- c) az egyetemeknek meghatározott kutatási irányokat kell kialakítaniuk, azaz diszciplináris (például gazdaszociológia) és interdiszciplináris (például Latin-Amerika-kutatás) súlypontokkal kell rendelkezniük;
- d) az utóbbinak megfelelően mindenhol létre kell hozni egy „interdiszciplináris kutatási központot”, ahol harminc-negyven belföldi, illetve külföldi tudós egy évig a saját szakterületének határán átlépő munkát végezhet.

Schelsky, ha úgy tetszik, egy elavult gondolattal állt elő: a „kutatás és tanítás” humboldti eszményébe akart újra életet lehelni. A hatvanas évek főiskolai-egyetemi képzési reformjában radikális újító volt, azért, hogy visszatérhessen a humboldti egyetemfelfogás.

1970-ben hirtelen búcsút vett a felsőoktatás-politikától, majd a bielefeldi tanszékét (amely egyetemhez személyes remények fűzték, hogy itt várta egyetempolitikai koncepciójának a legtokéletesebb megvalósulását, mivel nem átszervezésről, hanem új egyetem alapításáról volt szó) a münsteri egyetem (ahová egyetemi pályafutásának leghosszabb ideje kötötte) jogszociológiai tanszékre cserélte. Majd innét is visszavonult, amilyen gyorsan csak tudott, s a burgerlandi dombok között írta utolsó könyveit. Miért érezte, hogy zátonyra futott oktatáspolitikai elképzelése? Az ellenállás tagadhatatlanul erős volt, ám emögött kevésbé az az aggodás rejtőzött, hogy a felsőoktatás reformját veszélyezteti egy „exnáci”, akinek az életműve ezt az aggodást különben is értelmetlenné tette. Az ellenállásban sokkal jelentősebb szerepet játszott az egyetemek lokálpatrióta féltékenysége, a „rég” és „új” egyetemek forrásokért vívott küzdelme, a „rég” egyetemek tiltakozása az „új” egyetemek jobb lehetőségei ellen.

Schelskyre nem illik az a séma, ami sok német professzorra igen – ne feledjük, 1968 után vagyunk –, akik a diákmozgalmaktól megrémülve először rezignálttá, majd végül konzervatívvá váltak. A hatvanas évek végi diákmozgalmak egyáltalán nem okoztak neki meglepetést, így ennek élménye tudománypolitikai pályafordulóját nem magyarázza. A „szkeptikus generációt” elemző könyvében már előre jelezte, hogy várhatóak ezek a mozgalmak.⁶ Nem is az egyetemek öngazgatásában csalódott, mert elsősorban nem is tőlük várta a támogatást. Inkább az állami adminisztráció gyengesége miatt veszítette el reményét. Többet várt tőlük. A hozzá közel álló Luhmann évtizedekkel később így emlékezett vissza oktatáspolitikusi szereplésére: „Jóllehet szociológus volt, de alábecsülte az ellenállást, mégpedig az egyetemisták és asszisztensek emancipációs neurózisát, és azt, hogy egy egy minisztériumi bürokrata inkább csak szónokol.”⁷

Schelsky a háború utáni évtizedek szisztematikus kutatását szorgalmazta, és a kutatások támogatása révén az állami adminisztrációtól a Német Szövetségi Köztársaság huszonöt éves története melletti nyomatékos kiállást várta, mégpedig azokkal a törekvésekkel szemben, melyek ezt a történetet és ezzel a köztársaságot delegitimálni akarták. E meggyőződése nemcsak arra vet fényt, hogy a köztársaság politikusait miben találta gyengének, tudniillik abban, hogy nem álltak mögé az „emancipációs neurózissal” (Luhmann) vívott küzdelemben, hanem tudományfelfogásának azon vonását is megvilágítja, amely – bármennyire is meglepő – abban hasonlatos volt a kritikai társadalomelmélethez, hogy a tudomány *politikai következményeit* is folytonosan szem előtt tartotta. Abban persze különbözött a „társadalomkritikai” állásponttól, hogy számára a polgári világ nem transzcendálandóként jelent meg; éppen ellenkezőleg: az ilyen törekvésekkel szemben megvédendőként.

⁶ Helmut Schelsky: *Die skeptische Generation*. Frankfurt a. M. – Berlin – Wien, Ullstein Verlag, 1975 (első kiadás: 1957).

⁷ Niklas Luhmann: *Universität als Milieu*. Bielefeld, Cordula Haux, 1992, 50 (a továbbiakban: Luhmann 1992). Luhmann szoros kapcsolatban volt Schelskyvel, ám ez nem jelentette, hogy Luhmann intellektuális-teoretikus értelemben tanítványa lett volna Schelskynek. De nemcsak Luhmann nem volt tanítványa, hanem általánosabban fogalmazva azt is megállapíthatjuk, hogy egyáltalán nem volt a német szociológiai életben olyan Schelsky-tanítvány, aki elméleti értelemben -követő is lett volna. Ennek magyarázatát Schäfers abban látta, hogy „Schelsky tudatosan nem akart iskolát alapítani. Számára a tanítványok originalitása és önállósága sokkal fontosabb volt.” Bernhard Schäfers: *Soziologie und Gesellschaftsentwicklung*. Opladen, Leske+Budrich, 1996, 14.

3) A szociológia feladata

Schelsky abból indult ki, hogy a társadalomtudós tevékenysége nem csupán *utólagos* és a reflexiójától *függetlenül* zajló társadalmi valóság távolságtartó reflexiója, hanem maga is része a társadalmi valóságnak. A világ társadalomtudományban megvalósított rekonstrukciója egyúttal az ember „újjáteremtése” is. Ebben az összefüggésben a szociológia *elméleti, empirikus és gyakorlati* feladatait hangsúlyozta.⁸

- Schelsky számára a szociológia *elsősorban* mint a társadalmi cselekvés szisztematikusan elméleti és empirikus tudománya értendő.
- *Másodsorban* – mint gyakorlati tudomány – orientációt ad, azaz közvetíti a társadalmi rendről, s benne az individuum helyéről szóló elképzeléseket. Ez az orientáció kétirányú.
 - a) Egyfelől a döntéshozókat orientálja, amit tanácsadásnak, szakértői közreműködésnek nevezünk. S itt világosan különbséget kell tenni a politikus és a tanácsadó között. A tudós szakértelmét sohasem lehet demokratikusan, azaz politikailag legitimálni, legitimációja a tudományhoz, a tudományos közösség értékeléséhez kötött. A politikus tevékenysége viszont demokratikus legitimációt kíván.
 - b) Másfelől a nyilvánosság révén orientálja a társadalmat a különböző területekre (jog, politika, gazdaság stb.) vonatkozó döntésekkel kapcsolatosan. Schelsky szerint a szociológus ezen orientációs tevékenységében – noha a címzettek különböznek – ugyanazzal a kérdéssel foglalkozik (illetve kellene foglalkoznia), mégpedig azzal, hogy mennyiben maradhat szabad az ember a tudományos-technikai civilizációban.
- *Harmadrészt* pedig a szociológia nem nélkülözheti az önkritikát, azaz önreflexív módon a szocialitás és a szociológiai gondolkodás értelmét és határát meg kell határoznia. Ez utóbbi, a szociológia önreflexiója, különösképp közel állt Schelskyhez. Mindezek nem annyira leírását jelentik a szociológus tevékenységének, hanem inkább előírások, melyek alapján megfogalmazta kritikáját a szociológus kollégáival szemben. Úgy gondolta, hogy a követelmények világos megfogalmazása nyit teret a szaktudományon belüli kritikának.

Kritikai pozíciójának alapja: nem feledkezhetünk meg az ember szabadságáról. Ezen az alapon állt, amikor nem fogadta el teljes mértékben a Parsons és Luhmann

⁸ Helmut Schelsky: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf–Köln, Eugen Diederichs, 1965, 439–480.

nevével fémjelezhető rendszerelméleti-funkcionalista paradigmát, melyben az individuum csak mint a szocialitás integrációs mechanizmusainak *tárgya* problematizálódott. A funkcionalista látásmód hátrányát éppen abban látta, hogy amikor Luhmann a jog és politika kérdéseit vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy a nyugati társadalmakban a politikai integráció a pozitív jog alapján, Keleten pedig az ideológia alapján történik, akkor ennek során nem tudta hangsúlyozni a többpárti demokrácia és az ideologikus-totalitárius államrendszer közötti különbség lényegét. A pozitív jog és az ideológia mint „funkcionálisan ekvivalens” jelent meg. Schelsky kíméletlenül fogalmazott: „Luhmann rendszer-kategóriáiban minden macska funkcionálisan szürke.”⁹

Az sem hallgatható el, s vitairataiban ez kapott nagyobb hangsúlyt, hogy a társadalomkritikai, az ember felszabadulását hirdető „humanista” szociológiával sem volt megelégedve. A „frankfurti hagyományt” humanista retorikája ellenére szubjektivitásellenesnek tartotta, mégpedig azért, mert irányítani akarja az individuumot. Legalábbis erre következtethetünk az értelmiség funkcióját vizsgáló monográfiája alapján, melyben arra hívta fel a figyelmet, hogy a szociológusok tevékenységének eredménye jelentős mértékben átformálja a mindennapi élet individuális köreit és viselkedésmódjait. Azaz: a társadalmi realitás *mindennapi* megértését egyre fokozottabban a szociológiailag meghatározott látásmódok uralják.

A modern társadalom egy összetett társadalom. Az életviszonyok komplexitása a cselekvés érdekében egyszerűsítést kíván, és az értelemkövetítő elit leveszi e feladat terhét az emberek válláról. Felmerül a kérdés: kik is ők? Schelsky az értelmiség-elemzésében arról írt, hogy a tudomány manapság már nem képes normativitást adni a mindennapoknak, s az irányítás ezen vákuumába nyomult be az ideologikus értelmiség. Ide kevésbé a kognitív teljesítményük alapján, sokkal inkább az irányítási eszközök terén rendelkezésükre álló eszközök alapján (az információs apparátus, az oktatás és a művelődés intézményeinek uralása révén) került az értelemkövetítő elit. Ezen az eliten belül a szociológusok különösképpen befolyásos pozícióba kerültek.

Hogy miért növekedett meg a szociológusok befolyása? Schelsky szerint azért, mert az információ, a tudományos ismeretek, a művelődés orientálásának közvetítésében jelentős szerepet kaptak a *média* által.¹⁰ A szociológia lett a modernség kulcstudománya,

⁹ Helmut Schelsky: *Die Soziologen und das Recht*. Opladen, Westdeutscher, 1980, 93. (a továbbiakban: Schelsky 1980).

¹⁰ Schelsky szerint a „médiauralmat” a náci Németország valósította meg először. A nemzetállamban a nép (*das Volk*) még érületi-közösség (*Gesinnungsgemeinschaft*) és a meglévő média alárendelt szerepet játszott. A náci korszakban a „nép” nemzeti érületi közösségből ideológiai

s mint ilyen, „értelmeközvetítő” és „üdvösség hirdető”.¹¹ A szociológusokat teológusok, pedagógusok, publicisták, írók egyaránt követik ezen az úton.¹² Ebben a kivételes helyzetben, mely nem annyira a primer befolyást, inkább a problémák tematizálását, az igénybe vett fogalmiság értelmezési keretmeghatározó jellegét juttatja érvényre. A szociológusok az érzületet, a tudatot akarják megváltoztatni, vagyis a gyakorlati cselekvést uraló tudatirányító tudományként kívánnak működni.¹³ A szociológia ezen válfaja által úzótt és a szociológiától a médiában erőteljesen igényelt felvilágosítás meghatározott intézmények és tekintélyek ellen irányul. Ez a tekintélyellenes álláspont ugyanakkor önmaga tekintélyét illetően egyáltalán nem volt kritikus, önreflexióval különösképp nem terhelt.

Schelsky „papi társadalomként” jellemezte és uralomvágy kiteljesítésével gyanúsította meg az értelmiségi réteget, melyhez mindenekelőtt mint reflexiós elit a szociológusok tartoznak. Mindebben reprimítíválódást látott, mivel a vallásos uralmi pozíciók hatalomvesztése után egy csoport megkísérelte a történekeket az értelmiségi „klérus” célképzetei közé helyezve értelmezni.¹⁴ Schelsky Weber uralomelméletéből indult ki, mely szerint a hatalomnak vagy tekintélynek nem egyedül a fizikai erőszak monopóliumára kell támaszkodnia, hanem az értékkepzetek, hitek befolyása révén is fennállhat uralom. Ugyanis nemcsak az erőszak alkalmazása jelenti a társadalom ellenőrzését,

„véleményközösségé” (*Meinungsgemeinschaft*) alakult. A nép nem más, mint egy média által létrehozott-irányított egységes vélemény (*Meinungseinheit*). Helmut Schelsky: *Politik und Publizität*. Stuttgart, Seewald, 1982, 59–60.

¹¹ Jelen kötet 41.

¹² Schelsky megállapítását fél évtizeddel később Luhmann is megerősítette, amikor arról írt, hogy a szociológia „export” tudománnyá vált. Politológiai, pedagógiai, teológiai, jogi, sőt filozófiai munkákban is fellelhető a szociológiai sikerművek, a szociológiai zsargon nyoma. Csak nem került a szociológia abba a helyzetbe, hogy a társadalmi realitás meghatározását önmagában ellenőrizze? – tette fel a kérdést Luhmann. Ám azonnal válaszolt is, s ez lakonikus „nem” volt. Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen, Westdeutscher, 1981, 175–177.

¹³ Ezt Schelsky a jogászképzéssel kapcsolatosan látta a legveszélyesebbnek. Ugyanis a szubjektivitást a bírói tevékenységben sohasem lehet teljesen kizárni, s ha az oktatásban éppen emiatt a leendő bírót „érzületi” lényé képezik, akkor etikailag bagatellizálják a törvényekhez való kötődést, és így elveszítheti a jogász a törvények kontextusából fakadó objektivitásra, önkorlátozásra való képességét.

¹⁴ Hogy ez a munka mennyire felfokozta az ellenérzéseket, azt jól mutatja, hogy ez első higgadt elemzésig másfél évtizedet kellett várni: Nico Stehr: *Praktische Erkenntnis*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, 160–171.

hanem az értelemadás is. Az értelmiség mint szellemi vezetés „elrendezi” az emberek mindennapjait, „megszabadítja” őket az ellentmondásoktól, a döntésképtelenségtől.

Az uralomnélküliség könnyen új társadalmi vallássá válhat – melynek papjai a média által uralmat gyakorló értelmiségiek. Minderre úgy tekinthetünk, mint egy új társadalmi osztálynak és uralmi csoportnak, az „értelem és üdvjavak közvetítőinek” az ideológiájára. Ebben a felfogásban az ismeret és az ismeretközvetítés érvényességi igénye nem korlátozódik a tudósok körére, hanem ki akar lépni a társadalmi nyilvánosságba. A veszélyt Schelsky éppen ebben látta, azaz ha a szociológia a tudományos-szakmai ismeretekből kiindulva az emberi öntudatot fokozatosan uralva az élet értelmének ismeretét is közvetíteni akarja. Mint már említettem, Schelsky szerint ebben a folyamatban nem egyedül azt kell meglátnunk, hogy a szociológia társadalmi üdvtanná válhat, hanem általánosabban a *kortudat-tematizálás* veszélyét is. Miről van szó pontosan?

Ha egy tudomány fogalmaival és problémamegjelöléseivel egy korszak evidenciáinak, életcéljainak, vágyakozásainak kifejezését célozza meg, s ezt a média segítségével terjeszti, akkor ezzel éppen az önálló személyiség biztonságának és értelemhorizontjának leépítéséhez járul hozzá. Noha ez a humanista deklamáció az emberről beszél, de az egyes ember csak mint meghatározott életcélokkal megtöltendő tartály érdekes számára. Ezzel szemben fogalmazta meg Schelsky a kritikai szociológia követelményét, amely megóvná a szociológia szaktudományos jellegét és egyúttal a társadalmilag nem formálható szabadság pozícióját is megvédené. Mindez persze kívánatos cél lehet, de felmerül a kérdés: szociológia maradna-e ez a bizonyos „antiszociológia”?

Schelsky szerint igen, mert a szociológiai gondolkodásmód és a tudásunkban megragadott szocialitás *feltételeinek* reflexiója nem csupán legitimációs, hanem eminensen tudományos feladata a szociológiának. Kérdéses persze, hogy ezzel nem toljuk-e át a problémát a szociológia filozófiájának síkjára. Schelsky úgy vélte, akkor nem, ha nemcsak a szociológiai gondolkodás értelmével és határával foglalkozunk, hanem a szocialitás értelmével és határaival is, azaz a kanti „kritika” értelmében a szociológiai megismerés *határfeltételeire* reflektálunk.¹⁵ Ez az értelemkritikai társadalomelmélet sem utópia, sem a társadalompolitika alkalmazási eszköze nem akar lenni. Központi témája: a rend és a szabadság lehetőségeinek, vagy másként fogalmazva: a szubjektív reflexió és a szocialitás kényszerének együtt-tematizálása.

¹⁵ Schelsky a „kritikai” kifejezés inflálódása miatt szívesebben beszélt a „társadalom transzcendentális elméletéről”. A transzcendentális jelző az általános szociológiai rendszer és az empirikus, konkrét kutatások mint egymás kölcsönös feltételeinek az elgondolására utal.

Schelsky hangsúlyozottan nem értelmiségről, hanem reflexiós elitről beszélt – noha e két fogalom jelentéstartománya igencsak fedi egymást. Miért e fogalmi differenciálás? Mi szól az értelmiségfogalom használata ellen, s mi a reflexiós elit mellett? Schelsky szerint a közvéleményben az értelmiség fogalma túlzottan átpolitizálódott, inkább agitatív módon használják, s ennek eredménye, hogy politikai szimpátiát vagy ellen-szenvet hív életre. Gyakorta tisztázatlan a fogalom terjedelme, így olvashatunk például technikai-kultúrateremtő-társadalomtudományi értelmiségről, ám hogy mindhárom együtt vagy ezek közül csak egyik-másik jelenti az értelmiséget, ez a szövegekben többnyire bizonytalan. Az értelmiségszociológiai szakirodalom neves szerzői (Alfred Weber, Mannheim, Scheler, Schumpeter, Geiger) sem adtak Schelskynek egyértelmű útmutatást. Az intellektuelleket vagy társadalmi csoportként vagy pedig sajátos társadalmi funkcióként határozták meg. Továbbá Alfred Weber és Karl Mannheim elemzéseiben a „szabadon lebegő értelmiségről” olvashatunk. Schelsky szerint azonban ez a fogalomalkotási mód sem megfelelő, mert azt a téves feltevést erősíti, mely szerint az értelmiség a társadalmi, gazdasági és politikai dimenzióban egyaránt mentes a saját uralmi érdektől.

Nem kevésbé problematikus számára a funkcionalista megközelítés sem, amely az eltérő funkciók mentén sorolja különböző csoportokba az értelmiséget. Ebből a szempontból a következőképp tagolható az értelmiség:

- a technikai-szervezeti specialisták és szakértők, tehát az állami, gazdasági és más területeken működő igazgatási szakértelmiségiek,
- a szellemi értékek független létrehozói, azaz a kultúrateremtők (művészek, színészek, írók, filozófusok stb.),
- a társadalomtudományi értelmiség, akik a társadalmi kritika, a felvilágosodás, a társadalomtudományban megfogalmazott racionalitás képviselői (például szociológusok, politológusok),
- korszakelemzők, azaz a társadalmi fejlődés prognosztizálói és tervezői,
- a tanító értelmiség,
- az informáló értelmiség (újságírók, propagandisták stb.),
- az üdvözülést gondozó értelmiség minden fajtája.

Schelsky alapvető problémája a funkciócsoportok elkülönítésével, hogy ebben feltételeződik: egy funkcióhoz csak egyetlen társadalmi csoport rendelhető, holott a felsorolt funkciócsoportok között jelentős átfedés figyelhető meg. Ennek ellenére nem utasította el a funkcionalista kiindulópontot, csak éppen módosította. Egyrészt az említett elkülönítést nem tartotta exkluzívnak, másrészt a megjelenített csoportok társadalmi jelentőségét az uralom szempontjából nem látta ekvivalensnek, hanem kiemelte ezek

közül az üdvözülést gondozó, az üdvjavak megfogalmazóinak és közvetítőinek szerepét. Hangsúlyoznám, hogy az uralmi helyzetben lévő értelmiség alatt egyaránt értette az üdvjavak megfogalmazóit (*reflexiós elit*) és a közvetítőket (értelemközvetítők). Ezt azért fontos kiemelni, mert ezen a ponton különböztethető meg Schelsky és Hayek egyébként egymáshoz közel álló álláspontja. Hayek eredetileg 1949-ben publikált, az értelmiség és a szocializmus viszonyáról szóló tanulmánya az értelmiség hatalmát szintén a közvélemény formálásához kapcsolta, és ezt plasztikusan bemutatta a tudományos reputáció nagyközönség előtti átalakításának példáján, konkrétan abban, hogy miként juttatnak hírnevet azoknak a tudósoknak – tudományos teljesítménytől függetlenül –, akik „progresszívnak” tartott politikai nézeteket vallanak. Azonban Hayek az értelmiségi osztályhoz nem sorolta sem az eredeti gondolkodókat, sem valamely konkrét területen tevékenykedő szakembereket, hanem csak „az eszmék másodkézből vett közvetítőit”.¹⁶

Schelsky tehát egy olyan csoportot látott uralmi helyzetbe kerülőnek, mely nem rendelhető meghatározott társadalmi rétegekhez (Gramsci fogalmát használva: nem organikus értelmiségi), hanem a hívőknek a társadalmi státusztól független üdvözülési érdekét képviseli. S ezzel elérkeztünk társadalomelméleti elemzésében főszerepet játszó fogalmakhoz: a *reflexiós elit*hez, illetve az értelemközvetítőkhöz. A következő meg gondolás alapján javasolta ezt a terminológiát: a modern világ értelemadása a racionalitás, a világ nyomorúságát megfogalmazó kritika monopolizálásának formájában történik, mégpedig úgy, hogy az emberi és társadalmi lét végső céljainak, értékeinek meghatározását, magyarázatát igényli. Mivel ennek módszere korunkban egy nagyhatású filozófiai-szociológiai áramlat (a frankfurti iskola) által *kritikai reflexióként* (kritikai elmélet) határozódott meg, ezért az üdvjavak megfogalmazóira a „reflexiós elit” kifejezést tartotta a legmegfelelőbbnek, s őket, a különböző területeken tevékenykedő népszerűsítőikkel együtt, „értelemközvetítőknak” nevezte.

A hatalomért folyó uralmi harcot mint egy újféle típusú osztályharcot ragadta meg, s ebben egy, az európai történelemben évszázadok óta jelen lévő vita megújulását látta, mégpedig a világi és szellemi uralom vitáját. Az az újdonság ebben a vitában, hogy már nem az egyház gyakorolja az élet értelemadását, hanem a vallásos uralmi pozíciók hatalomvesztése után egy csoport megkísérelte a történéseket az értelmiségi klérus célképzetei közé helyezve értelmezni. Mivel Schelsky meglátása szerint a modern értelmiségi uralom olyan cselekvési és gondolkodásmódokat alakított ki, melyek

¹⁶ Friedrich August von Hayek: Az értelmiségiek és a szocializmus. In uő.: *Piac és szabadság*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1995, 222.

feltűnően hasonlatosak a klérus kora újkorig jellemző uralmi és cselekvési formáihoz, ezért papi uralomról, illetve értelmiségi klérusról ír.

Az új osztályellentét alapdimenziója: az egyik oldalon találhatóak a javak létrehozói, azok, akik teljesítmény nyomás alatt végzik a dolgukat, a másikon pedig az „értelemtermelők”, mely területen nem oly erős a teljesítménykényszer. Ez a küzdelem nem esik egybe a demokratikus politikai rendszerben versengő pártok vetélkedésével, hanem ezt a politikai tagoltságot mintegy keresztbemetszve „az uralmi formák és az alapjukat képező uralmi eszközök ellentétességén nyugszik”.¹⁷ Az új osztály tevékenysége nem redukálható politikaiideológia-gyártásra, törekvése nagyobb igényű. Egyfelől egy újklerikális üdvözlésuralmon nyugszik, másfelől mint az értelemközvetítők osztályuralmára is tekinthetünk rá. Schelsky szerint tehát az alapvető probléma éppen abban rejlik, hogy az üdvjavak egybeesnek az értelemközvetítéssel.

A tudás és uralom kapcsolatának tipológiájában Weber és Scheler megállapításaira támaszkodott. Weber uralomelméletéből azt hangsúlyozta, hogy a tekintély nem csupán a fizikai erőszak monopóliumára támaszkodhat, hanem az értékkepzetek, hitek befolyása révén is fennállhat uralom. A társadalom ellenőrzése nemcsak az erőszak alkalmazásával valósul meg, hanem értelemadás révén is.

Scheler tudásszociológiai elgondolásait részben átalakítva Schelsky az alábbi tudásformákat különítette el:

- a) a munkához szükséges tudás, amely a gyakorlati, a technológiai uralomhoz szükséges;
- b) az információs és orientációs tudás, azaz röviden: értelemadó tudás;
- c) a társadalmi és emancipatorikus üdvözléstudat, mely az értelemadó tudáshoz kötődik, abból alakul ki, ha a társadalom meghatározott csoportja a teljesítménykényszerrel járó munka alól tehermentesül és a mindennapi valósággal szemben áll.

A társadalmi és emancipatorikus üdvözléstudat uralmi lehetőségét a modern civilizációban jelentősen növelte, hogy a dolgozó rétegek nem birtokolják azokat a képességeket, és nem is képesek kialakítani, melyekkel különbséget tehetnének a számukra szükséges világinformáló, normatív orientáló tudás (a második típus) és az üdvözléshez vezető tudás (a harmadik típus) között. Az új uralom létrejöttének titka: az értelmiségnek sikerült az üdvjavak egy meghatározott készletét *mint* értelemközvetítést megjeleníteni. Más szóval: az értelmiség mint új osztály monopolizálta az értelemközvetítés és ezen belül az üdvtanok előállítását. Ennek az uralmi törekvésnek az a sajátossága, hogy

¹⁷ Jelen kötet 40.

értelemadás útján valósul meg. Az értelemadás nem más, mint azok a gondolati, érzelmi építmények, melyek az emberek számára világmagyarázatot adnak, azaz életcélokat tűznek ki és konkrét cselekvési útmutatást adnak. Olyan szellemi útmutatást, mely rendezi az életvezetést, tehermentesít a belső ellentmondásoktól, megvédi a tények és a véletlenek hatalmától. Az élet egészének ad értelmet. S aki az ehhez való eszközöket monopolizálja, az uralja az életet. Az igazság uralása megy végbe, amikor az igazság kritériumait *moralizálják és monopolizálják*.

Az uralomlehetőség új stratégiái: *felvilágosítás, gondoskodás, tervezés*. A tervezés az intellektuális osztályuralom egyik leginkább magától értetődő formája, ugyanis a terv ajánlódik az életproblémák megoldására, mint az üdvözülés segédeszköze. Az értelmiségi uralom eminensen nyelvi uralom, melynek hatása azonban nem korlátozódik a kultúrára, hanem ezen túlmutatva az élet különböző területein megfigyelhető.

A nyelvi uralom kérdésköre jelentős teret kapott értelmiségszociológiai elemzésében, azonban ez irányú álláspontját legpontosabban egy sokat idézett 1974-es cikkében fogalmazta meg. „Szuverén az, aki a tényeket meghatározza. Carl Schmitt elhíresült tételének ez a parafrázisa arra kíván utalni, hogy a politikai erők közötti lényeges különbségek ma már nem alkotmányos és kormányzási konfliktusokban érhetők tetten, hanem az emberek társadalmi viszonyainak jogilag nem formalizált mélystruktúráiban. A nyelv révén történő uralkodás, úgy tűnik, egyelőre utolsó formája az ember rabszolgává tételének, mivel a társadalmi létezés ugyanúgy ráutalt a nyelvi kapcsolatokra, ahogyan minden élő szervezet az oxigénre és az élelemre. A nyelvi uralom révén az embernek emberek feletti uralkodása olyan fokra jutott, amellyel szemben a fizikai hatalom tehetetlen és egyben idejét múlta. Az ember szembeszállhat a fizikai erőszakkal szabad akaratából és élete feláldozásával; de a nyelvtől és így a gondolkodástól való tartózkodás útján ellenállni a nyelv legyőzetésének, nos, ez aligha teljesíthető ember-telen követelmény.”¹⁸

A reflexiók elit által megfogalmazott új társadalmi üdvtanok az individuum emancipációjának és a tökéletes társadalomnak a képét birtokolják fejben. A „tulajdonképpen” valóságot áthelyezték a jövőbe, ám „jövőre szóló váltó, amelynek a jelenben nincs fedezete” – mindez nem más, mint a valóság felszámolása.¹⁹

* * *

¹⁸ Helmut Schelsky: A nyelvi uralom. *Elméleti Szociológia*, 1995/2, 3.

¹⁹ Jelen kötet 134.

Schelsky szociológiáfelfogásának központi eleme volt az intézményelmélete. Már a fiataalkori, Hobbéről szóló habilitációs írásában előtérbe állította az intézmény kérdését, és már akkor az volt a meggyőződése, hogy az intézményproblematikát a szabadsággal összekapcsolva kell vizsgálni. Intézményelmélete nem univerzális igényű, vagyis az intézményt nem „általában vetten” mint „alapvető egységét” látta, hanem azt kutatta, hogy a társadalmi világ stabilitásának, változásának, az ember szabadságának figyelembevételével az intézmények milyen – a jog szociológiájához kapcsolódó – *szociológiai* elméletét lehet kialakítani.²⁰

Két megközelítés elválasztásából indult ki: az egyik a társadalmi *cselekvés* elmélete. Ebben az esetben a szociológiának az individuum, a személy, az „én-te” viszony szubjektivitása felől kell gondolkodnia. Ezt az irányt Weber és Schütz munkássága mutatja. A másik irány a társadalomnak mint *egésznek* az elméleti tétele. Ezt Spencer, Spann és manapság a rendszerelméleti megközelítések képviselik. Az intézményelméletek általában ebben az utóbbi elméleti keretben fogalmazódnak meg, és alapvető jellemzőjük: az individuumot feloldják létviszonyaiban. Schelsky – noha célja egy intézményelmélet kidolgozása – mégsem az utóbbi megközelítésmódhoz sorolta önmagát. Mégpedig azért nem, mert a társadalmat nem tartotta szociális rendszernek. Szerinte ugyanis a szociális rendszerek a szociális világ részeként mint *funkcionális absztrakciók* ragadhatók meg. A társadalom mint egész egyrészt különböző szociális rendszerek, másrészt nem rendszerekhez kapcsolódó cselekvések, harmadrészt pedig sok minden egyéb *konglomerátuma*. „A társadalom” Schelsky számára – miként a „lélek” a pszichológiában, illetve a „szellem” a filozófiában – inkább egy metafora, s nem pedig az elmélet egzakt tárgya. Az említettek túlmenően azért is részesítette előnyben az intézmény fogalmát a szociális rendszerrel szemben, mert az előbbi absztrakciós foka alacsonyabb, s így a realitásközeli szociológiai megismerésmód számára alkalmasabb fogalmi eszköz.

Az intézmény értelmezésének történetében Spencer az intézmények statikus elméletét fejtette ki, majd a szükségleteket funkcióként megragadó Malinowski elmélete jelentett fordulatot, aki a cselekvések során kielégített funkciók, aktivitások csoportszerű szerveződését nevezte intézménynek. A következő fordulópont Gehlen, aki az ember „világra nyitottságával” és „hiánylény” mivoltával kapcsolta össze az intézményproblematikát, s ennek során antropológiailag alapozta meg intézményelméletet.

²⁰ Helmut Schelsky (szerk.): *Zur Theorie der Institution*. Düsseldorf, Bertelsmann, 1970, 10–16. Továbbá: Ota Weinberger: *Institutionentheorie und Institutionalistischer Rechtspositivismus*. In Weinberger–Krawietz 1985, 134–172.

Gehlen korai könyve (*Der Mensch*, 1940)²¹ és ehhez kapcsolódva a kulturális antropológia fontosabb megállapításai szolgáltak Schelsky számára kiindulópontként. Az ember – az állathoz viszonyítva – „nem specializált”, azaz eltolható alapösztönökkel rendelkező, felépítését tekintve veszélyeztetett élőlény, vagyis olyan, aki biológiailag intézményekre utalt. Csak intézményi térben képes szükségleteit hierarchizálni, és azokat átformálni magasabb fokú kulturális szükségletekké. Az intézmények mindig szükségleteknek, azaz – Malinowski alapján – funkcióknak a *szintézise*. Nem csak egy-egy szükséglet kielégítéséhez kapcsolódik. Schelsky az intézményeket a stabilitás témájával csak pótlólagosan kötötte össze, számára a változás, az intézmények dinamikája volt fontos. A társadalmi változás – intézményelméleti szempontból – azzal magyarázható, hogy az intézmények új szükségleteket hoznak létre, melyek intézményesült kielégítésre törekednek, s ezzel megint csak új intézményeket hoznak létre, melyek új szükségleteket produkálnak, és így tovább. Ez tehát egy önmagát produkáló körfolyamat.

Schelsky tehát intézmény alatt olyan szociális képződményt értett, amelynek az időszerűsége és stabilitása mélyebben megalapozott a tervező célszerű cselekvésnél, a funkciója pedig kevésbé helyettesíthető a társadalmi élet számára, mint a tudatos célokból és érdekekből gyorsabban létrejövő szervezetek funkciója. Intézmények ugyan létrejöhetnek szervezetekből, de e kettő nem azonosítható. A funkcionáló intézmények az embert a cselekvés során nem csupán a motívumok, eszközök választásának tudatossága alól tehermentesítik, hanem magától a konkrét szükséglet nyomásától is. Ez azáltal történik, hogy az intézmény garantálja a szükségletek teljesülését meghatározott időtartamra vonatkoztatva. Schelsky ezzel továbbment a tehermentesítés gehleni tételén, mert az intézményt egyfelől mint a szükségletek trivializálóját, másfelől mint a szükségletek elmélyítőjét ragadta meg.

Nem egyszerűsítette le az intézmények problematikáját a szocializációs vagy integrációs feladatokra, hanem az emberi szükségletek azon alapjaira kérdezett rá, amelyeken az intézmények alapulnak. Az intézmények nemcsak az emberi cselekvés szükségleteinek társadalmi orientációs és tehermentesítő rendszerei, hanem maguk is társadalmi viselkedéseket, vagyis az egyes emberrel szemben cselekvési kényszereket teremtenek. Nemcsak a szükségletek, a szervezetek struktúraelemei, de az emberi eszmék, elképzelések is reálfaktorai az intézmények alapjának és struktúrájának. Az intézmények „tudati oldalának” meghatározásával értelmezte Schelsky a modern kritikai-reflektáló szubjektivitást. A modern intézmények csak úgy képesek stabilitást elérni, ha tekintetbe veszik a célképzeteket, eszméket, azaz a felfokozott szubjektivitás szükségletét.

²¹ Arnold Gehlen: *Az ember*. Budapest, Gondolat, 1976.

Schelsky az intézmény és a szabadság kérdését nem egymást kizáróként, hanem összekapcsolódóként látta. Az intézményelméletnek éppen az az alapkérdése, miképp lehet szabad az ember az intézményektől és az intézményekkel szemben. A személy autonómiáját nem a társadalmonkívüliségben látta megalapozhatónak. A társadalom és a személy szembeállítás nem reális ellentét, hanem analitikus különbségtevés, mégpedig azért, mert a társadalomban egyaránt megtalálhatók a személyt védő és a személlyel ellenséges szociális folyamatok, struktúrák. Milyen, a személy autonómiáját, integritását fenyegető tényezőkbe ütközhetünk? Az anonimitásba, speciális racionalitásokba, atomizálásba az ipari társadalom munkahelyein, a reklám uralmába és a személyes tapasztalatok helyett álló kép és hang által közvetített világismeretbe a médiában, bürokratikus szuperszervezetekbe a tervező és igazgatott társadalomban, az ember lelki és szellemi életét megváltoztató uralmi technikákba, főként a következő területeken: pszichológia, pszichiátria, pedagógia, publicisztika, közvélemény-kutatások. Alapvető kérdés, hogy a kiszolgáltatottság hálójában miként talál támogatást a szabadságára törekvő ember. A szabadság nem adható fel, mert „a szabadság az emberi egzisztencia kontrafaktuális életcélja”.²² Schelsky szilárd meggyőződése, hogy a személy autonómiája csak *társadalmi* cselekvő lényként reális. Az ember *jogi* személyként²³ képviselheti cselekvési igényét másokkal, azaz a társadalommal szemben. Az autonómia alapja, hogy *jogi* személy, azaz személyének lényege: *társadalmi*.

Amikor Schelsky az individuális szubjektivitás és a szociális objektivitás összekapcsolásával alakította ki intézményfelfogását, akkor ebben egyértelműen kifejeződött az antropológiai megalapozás igénye. Ez nemcsak azért kapott fontos szerepet, mert Schelsky szenvedélyesen érdeklődött az amerikai kulturális antropológia – mindekelőtt Malinowski – újszerű művei iránt, hanem ebben a német idealizmus hagyományával való szembehelyezkedése is kifejeződött, vagyis az, hogy nem akart az empirikus megalapozásról lemondani. A filozófiától az antropológián keresztül vezetett a társadalomtudományig ívelő híd, s ezen a hídon ő igencsak tudatosan kelt át.

A parsonsi rendszerelméletől való elhatárolódása nem magyarázható azzal az egyszerű tétellel, hogy Schelsky az „egész ember” védelmében szólalt fel, s így szükségképp

²² Helmut Schelsky: Die Erfahrungen vom Menschen. In *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Jg. 24. 1979, 211.

²³ Itt nem a jogban használatos jogi személy – természetes személy megkülönböztetésre kell gondolni, hanem Schelsky arra utalt, hogy az ember jogokkal rendelkezik, s ebben az értelemben *jogi* személy. Éppen ezért vált fontos kérdéssé számára a jog, mert az ember autonómiáját védelemre szorulóként látta.

problémát jelentett számára az individuuum eltüntetése. Ez a tétel már csak azért sem pontos, mert – mint arra Schelsky jogszociológiájának és általános szociológiájának összefüggését legalaposabban elemző Krawietz nyomatékosan felhívta a figyelmet – Schelsky mindig is távol tartotta magát az „egész embert” védő szociológus pozíciójától.²⁴ Ugyanis antiszociológiájának nem az volt a problémája, hogy az ember különböző analitikus absztrakciói, melyekkel az empirikus-analitikus szaktudományok állnak elő, miként rakhatók össze a tapasztalat számára „egész emberré”, hanem azt akarta meghatározni, ami az emberben „társadalmi szerepként” viselkedik, ami az emberben elkülönül a tudat, a tudatalatti, a jellem pszichológiai által felfedezett törvényszerűségeitől. Azaz nem a rész tudományok absztrakcióit akarta „egész emberré” szintetizálni, hanem ezeket az absztrakciókat akarta átvilágítani annak a reflektáló absztrakciója révén, amit az emberben az empirikus-analitikus gondolkodás nem ragad meg. Schelsky elméleti célja határozottan megfogalmazódott: az individuumból (az én-te viszonyból) kiinduló weberi, schützi elméletet és a rendszerszemléletet a társadalmi cselekvés magyarázata során össze kell kapcsolni. Ezek nem kizárják egymást, hanem komplementerek, vagyis az intézményelméletnek valamiképp össze kell őket kötnie.

Miként említettem, az egyén szabadságának védelme szempontjából fontosnak tartotta Schelsky a jogot, s emiatt a jog mint a szociológiai elemzés kitérített területe jelent meg. „A jog fontosabb annál, semmint a jogászokra bízhatnánk” – ezzel a megállapítással kezdte Schelsky 1963-ban a Münsterben tartott jogszociológiai előadásait. Tudományos pályafutása végén így jellemezte önmagát: az egyetemi-szaktudományos besorolás szerint szociológus (konkrét kötődései alapján elsősorban empirikus szociológus és Weber szellemi követője), jelenleg azonban a szociológiától eltávolodott és a jogtudományhoz közelített érdeklődése.

A jogra nem csupán szakszociológiaként, a jogszociológia tárgyaként tekintett, hanem úgy gondolta, hogy a szociológiai intézményelmélet – sőt általánosabban: a szocialitás elmélete – nem fogalmazható meg a jog tematizálása nélkül, mert a jog alapvető jelentőséggel bír a társadalom strukturális törvényszerűségei szempontjából. A jogszociológia tehát konstitutív jelentőségű a szociológiaelmélet számára. A kortárs szociológiaelméletek egyoldalúságát pontosan abban látta, hogy nem ismerték fel a jog fontosságát. Elméleti építményében az intézményelmélet a szocialitás elmélete. Ezért a jog problematikája az intézmény kérdésével összefüggésben vetődött fel – ami persze nem jelenti, hogy ne lenne jog nélküli intézmény –, és vizsgálódása arra irányult, hogy

²⁴ Werner Krawietz: Helmut Schelsky – ein Weg zur Soziologie des Rechts. In Kaulbach–Krawietz 1975, XLI–XLIII.

mi a jog funkciója a meghatározott típusú szociális rendszerekből, azaz intézményekből álló társadalomban.

Az intézmények jogi jellege a racionalitás- és a jövődimenzióban érhető tetten, azaz változhatóságukban és a környezethez való alkalmazkodásukban. A jog funkciója, hogy a társadalmi változásokban dinamikus stabilizáló faktorként hasson, azaz a jog segítségével a társadalmi változások stabilizálhatók és irányíthatók. Pontosabban a jog nem csupán a szociális változások faktora, hanem egyidejűleg eredménye is. Amikor a teoretikusi érdeklődésben a joggal a stabil intézményi változás kérdése (és érdeke) kerül előtérbe, az nem jelenti szükségképp a társadalmi és politikai status quo kritikátlan elfogadását. Hanem arról van szó, hogy így az intézmények a dinamikus funkcióban ragadhatók meg. Éppen ezért jelentett Schelsky számára különösképp érdekes és fontos hagyományt a jog révén történő társadalmi változás „Jhering-modell”-je.²⁵

A jog a már megvalósult stabilizálásának és a tudatos társadalmi változtatásnak módszerét, lehetőségét valósítja meg. Társadalmi időrealitást teremt, tartamra vonatkoztatott, az időnek a múltból a jövőbe tartó folyását stabilizálja. És csak ennek alapján értelmezhető az a funkciója, amelyet sokan túlzottan előtérbe állítanak, vagyis a konfliktusmegoldás. Mert a jog elsősorban nem a konfliktusmegoldás eszköze, hanem a konfliktustól való megóvást valószínűsíti.

* * *

A jog kérdését különböző elméleti horizontokon vetették fel, mely megközelítések kritikai elemzésén keresztül mutatta be Schelsky a saját, szándéka szerint a különböző látásmódokat összekapcsoló jogfelfogását. Tézisszerűen már itt jelezni kell álláspontját, mert csak ennek ismeretében érthető, miért éppen az alábbiakban részletesebben tárgyalt jogértelmezésekkel foglalkozott. Nem egy még sehol sem olvasható gondolattal közelített a joghoz, hanem a már megfogalmazódott tematizálások közül választotta ki azt a hármat, mellyel elméleti alapállását összekapcsolhatónak vélte, és ezeket egymásra vonatkoztatva, mint egymás szükségképpen komplementereit látta. Ezek az egyesítendő felfogások: a rendszerelméleti-funkcionalista, az antropológiai-funkcionalista és a személyre vonatkoztatott funkcionalista jogértelmezés.

²⁵ Schelsky 1980, 147–186.

A) A jog rendszerelméleti-funkcionalista meghatározásai

Ennek az elméleti iránynak legjelentősebb képviselője Talcott Parsons. Ő a jogszociológiáját mint a társadalom szociális kontrolljának elméletét alakította ki. Luhmann – a legkövetkezetesebb német tanítványa – a jogszociológiát mint a szociális rendszerek integrációjának elméletét építette ki.²⁶ Ebben a rendszerelméletben az analitikus gondolkodás túlzott reflexiója szembekerül a cselekvő motivációs tudatával. Mert ki rendelkezik a cselekvő individuum szubjektív élményhorizontjánál „magasabb komplexitással”? Nyilvánvalóan az elemző társadalomtudós – válaszolt a kérdésre Schelsky. Röviden nézzük Schelsky Parsons-értelmezését.

Parsons a jogot intézményi jelenségként határozta meg. Nem az ember konkrét viselkedésének leíró magyarázatát adta, hanem csak a társadalmi struktúra normatív szintjét határozta meg, azaz nem foglalkozott konkrét (például gazdasági, politikai stb.) cselekvési célokkal, hanem azt állította, hogy minden társadalmi kapcsolat, minden cselekvési cél jog révén is szabályozható. Vagyis eszerint a jogot mint a társadalmi kontrollok egyik általános mechanizmusát fogta fel, amely diffúz módon gyakorlatilag a társadalom minden területén hatást gyakorol.²⁷

A jognak mint a társadalmi kontroll egyik formájának az alapvető funkciója: a társadalmi integráció. Ezt a funkciót a *legal system*, azaz a jogrend és intézményei garantálják. A *legal system* funkcionálásához Parsons két előfeltételt látott szükségesnek:

- Meghatározott személyekre, közösségekre, szerepekre, cselekvési előírásokra vonatkozóan konkretizálódni kell, mert csak így lehetséges a jog alkalmazása konkrét életkörülményekben (család, igazgatás, munka stb.).
- A normák rendszerének eleget kell tenniük a normatív konzisztencia követelményének.

Mindezek alapján a jog társadalmi funkciója négy területen figyelhető meg:

- a) mint *legitimáció* (itt Parsons Weber legitimációfelfogását követte),
- b) mint *interpretáció*: konkrétan a jog értelmezése egyfelől a normatív konzisztencia alapján (*rule-focused*), másfelől emberek, csoportok, szervezetek számára nyújtott értelezés (*client-focused*), az előző főképp a bíróságok, a jogi képzés, a jogtudomány feladata, az utóbbi viszont inkább az ügyészség, ügyvédek),

²⁶ Meg kell jegyezni, hogy ez Luhmann korai jogfelfogását jellemezte, a nyolcvanas évek második felétől a jogra inkább mint a társadalom immunrendszerére tekintett.

²⁷ Talcott Parsons: *The Law and Social Control*. In William M. Evan (szerk.): *Law and Sociology*. Glencoe, Free Press, 1962, 57 (a továbbiakban: Evan 1962).

- c) mint *szankció*: a modern társadalmakban a fizikai erőszak alkalmazása állami monopólium, ahol ez nincs, ott a legerősebb szankció a kizárás,
- d) mint *jogalkalmazás, jogi döntéshozatal*: ez a bíróságok működésében intézményesült.

Mindezzel persze nem kerülhetjük el, és Parsons sem tette, azt a kérdést, hogy mi különbözteti meg a jogot más társadalmi kontrollmechanizmusoktól. És azt, hogy hogyan képesek hatni a jog felsorolt funkciói társadalomintegrációként. Az első kérdés, azaz a jog megkülönböztetése a szokástól, erkölctől, közvéleménytől stb. Durkheim, Weber, Kelsen és mások óta a jog szociológiai meghatározásának alapkérdése. Parsons a jog jellemzőjét az „alaki eljárásban” (*due process*) látta és hangsúlyozta, hogy a materiális igazságosság és a jogalkalmazás formalitása közötti polaritás, noha a jog inkább formális, mint materiális, a jog funkciójában gyakorta konfliktusokhoz vezet. Schelsky szerint Parsons meglátta azt a problémát is, hogy éppen a funkció előtérbe állítása miatt a jog kevésbé megkülönböztethető más társadalmi kontrollmechanizmusoktól. Funkcionális szempontból ugyanis a különböző mechanizmusok egymás általi felváltása is lehetséges, azaz a funkcionális ekvivalenciák között a funkcióra tekintettel éppen *nem* lehet különbséget tenni. Amennyiben mégis fontos a kontrollmechanizmusok megkülönböztetése, akkor ezt Parsons nem a funkcióteljesülés szempontjából, hanem a megvalósulás módját, jellegét figyelembe véve tette meg. A jog elemzése így az intézményesültségének és a bírósági eljárásnak a vizsgálatához vezetett. A második kérdést, az integrációt illetően Parsons úgy látta, hogy ezt a feladatát a jog ott teljesíti a legjobban, ahol jelentős legitimitációt ért el. A jog mellett Parsons még az integrációs erők két csoportját határozta meg. Egyfelől azok az erők, melyek az individuumok motivációképződésére hatnak, például a modern kommunikációs eszközök, a terápia, a tanácsadás, a nevelés. Másfelől pedig a vallás és a politika, melyek alapvető értékorientációkat teremtenek. Amikor mindezen erők optimálisan jelen vannak, akkor alakul ki a normatív szociális egyensúly a szociális rendszerekben.

Parsons jogértelmezéséből Schelsky arra a következtetésre jutott, hogy a rendszerelméleti-funkcionalista megközelítésben az individuum tulajdonképpen csak a szociális rendszer integrációs mechanizmusainak *tárgyaként* merül fel. Mivel nem más, mint a *legal system* normaértelmezéseinek és döntéseinek címzettje. Ezen a helyzeten a Parsons-tanítvány Harry C. Bredemeier felvetése sem változtatott, aki szerint, noha a jog integrációs mechanizmus jellegét elemezve az individuumból indult ki, ám csak akkor hat, ha konfliktus van, s a bíróság feladata annak megakadályozása, hogy a konfliktus

a kooperációt megzavarja. De ebben az összefüggésben is az individuum csak mint egy intézményesült folyamat *kiváltója* jelent meg.²⁸

Ezt az utóbbi elméleti módosítást is tekintetbe véve a jog rendszerelméleti-funkcionalista elemzésében az individuum kétféle alakban jelent meg: mint a *norma címzettje* és mint *konfliktushordozó*. Az első azt jelenti, hogy a jog által létrehozott és képviselt normarendszerek az individuum cselekvésének motívumaiként jelennek meg. Az individuum tehát a normarendszerek marionettfigurája. Amikor viszont az individuumok konfliktusokhoz vezető cselekvése normatív döntéseket eredményez, akkor ezek a döntések újfent az individuum vállára nehezdednek cselekvésmotívumokként. Schelsky ítélete szigorú: a rendszerelméleti-funkcionalista elemzésben az individuummal szembekerül a jog, s ez a jog nem az „individuum joga”, hanem a „rendszer joga”. Ez a határozott kritika nem jelenti, hogy Schelsky ne tartotta volna érvényesnek és termékenynek a funkcionalista jogszociológiát, de ugyanakkor egyoldalúságát is hangsúlyozni akarta.

B) A jog antropológiai-funkcionalista meghatározása

Az antropológiai funkciófogalom a társadalmi élet folyamatait a konstans, az emberi természetben megalapozott igények és szükségletek számára létrejött teljesítményekként ragadja meg. A jogszociológia ezen megközelítése a jogot az antropológiaileg megalapozott emberi szükségletek teljesüléseként magyarázza. A modern antropológia (Scheler, Plessner, Gehlen) és mélypszichológia (Lorenz) már nem beszél az ember ontológiailag egyértelmű, rögzített természetéről, hanem a biológiailag megalapozott szükségleteket a megvalósulásukban variábilisnak látja. Az ember „hiánylény” – vallotta Gehlen. Világra nyitott, nem specializált, így intézményekre van szüksége. A társadalom funkciója, hogy az ember biológiai ösztöneit ellenőrizze és irányítsa. Az intézmények funkciója: az ösztönként hiányos emberi viselkedés irányítása. Amennyiben az intézmény a jog forrása, akkor az antropológiai jogszociológia a jogra mint az embert ellenőrzőre, irányítóra tekint. A jog antropológiaileg megalapozott szükséglete levezetett kulturális szükségletként érti a jogot.

A jog antropológiai funkcióját Schelsky abban látta, hogy a szociális viszonyok tudatos szabályozása és alakítása szabad és tudatos célszerű cselekvések révén történik. Ha az ember céltudatos, ösztön nélküli cselekvésre utalt lény, akkor a jog antropológiai jellemzői éppen a célszerű cselekvés tudatosságában lelhetők fel. A jog

²⁸ Harry C. Bredemeier: Law as an Integrative Mechanism. In Evan 1962, 73–90.

az intézményekben megteremti a tudatos, célszerű cselekvés körét. Az intézmények antropológiailag éppen hogy nemcsak ösztönpótlékok, hanem mindenkor bevonódnak az emberi cselekvés tudatosságába. Az intézmények hagyományos felfogása csak az individuum irányítását és befolyásolását látja a felérendelt társadalmi erők révén. Ezzel szemben Schelsky a jogot éppen mint a célirányos, tudatos cselekvés szintjét ragadta meg, amely az intézményeken belül a mindenkori új szükségletek számára áll rendelkezésre. Tudatos, célszerű cselekvésként a jog nem más, mint az intézmények racionalitás- és jövődimenziója – miként a korábbiakban jellemeztem Schelsky intézményelméletét. Ez az antropológiai-funkcionális megközelítés határozottan elszakadt az ösztönfolyamatok kérdésétől.

C) A jog személyre vonatkozó meghatározása

Schelsky abból indult ki, hogy a jog alapvető eszméje az individuumra, a személyre vonatkoztatva ragadható meg. Ezt a jogi kultúrák történeti és összehasonlító vizsgálata tudná a legpontosabban bemutatni. Schelsky azonban nem történeti szempontból, hanem analitikusan közelített a jog alapvető eszméjéhez. Milyen eszmékben figyelhető meg a jog személyre vonatkoztatottsága?

- 1) *Viszonosság az időtartamra vonatkoztatva.* Itt a kölcsönösség elvéről van szó, és arról, hogy a jog mindenkor a jövőre utal. A kölcsönösség a partnerek interakcióját feltételezi. Noha az individuumok helyett csoportok (család, törzs) is felléphetnek, de az interakció sohasem a társadalom egészére vonatkozik, hanem a szemben álló individualizált partnerekre. A reciprocitás elve fenntartja a személyre vonatkozást a jogban. A jog jövőre vonatkozása a tartam elvét hangsúlyozza. A jövőre vonatkozás kiszámíthatóságot, stabilitást jelent.
- 2) *Egyenlőség a különbözőségben.* Ez az uralom és hatalom problematikája és ezzel összefüggésben az államok, illetve az államiság kialakulása. A történelemben létrejött az uralkodónak és az alávetettnek a politikai-társadalmi különbözősége. E különbözőség éppen a reciprocitás ellentéte. Amennyiben az alávetett nem azt az utat választja, hogy uralkodóvá váljék (például forradalommal), hanem a jogát akarja megővni, akkor az uralkodóhoz hasonlóan azonosulni kell a jog általános funkciójával. Amíg azonban az uralkodó a társadalmi egész jogával azonosul, addig az alávetett a személy, vagyis az individuum jogával. Az alávetett individuum érdeke, hogy „a kötelezettségeknek a jog révén elérendő egyen-

lőségét megteremtse az uralom egyenlőtlensége közepette”.²⁹ Ez a személyre vonatkoztatott jog nem más, mint a szabadság, azaz a személy cselekvésének tere az uralommal szemben. Az „egyenlőség a különbözőségben” elve a személy szabadságaként értendő. Az objektív és szubjektív (alanyi) jogok különbsége nem általában vetten jellemzi a jogot, hanem csak meghatározott történelmi helyzetekben, csak a személyek ellentétes helyzetével jellemzett uralmi rendszerben van értelme. A jog személyre vonatkoztatott vezéreszméje az uralmi formával jellemzett társadalmakban a hatalom jogban történő feloldódását jelenti. Az alanyi jog nem más, mint hatalmi forrás az olyan individuumok számára, akik ezen jog nélkül hatalomnélküliek lennének. Az alanyi jog ugyanakkor egy neutralizált hatalom, amennyiben *személyhez* kötött, s nem összegezhető uralommá. Ez a személyre vonatkoztatott szempont a felvilágosodás szellemi alapjaihoz tartozik. Sőt a szerződéselméletekre is úgy tekinthetünk, mint az államnak személyre vonatkoztatott joggal történő megalapozására. Éppen ezért meghökkentő, hogy a felvilágosodás követőiként jelentkező társadalomkritikusok, a kritikai elmélet hívei elvesztettek minden kapcsolatot azzal az eszmével, hogy a jog a legsikeresebb eszköze a személy biztonságának az uralmi formában megjelenő társadalmi kényszerekkel szemben.³⁰

- 3) *A személy integrációja és autonómiája a szervezettel szemben.* E tekintetben a személy jogi cselekvéséről van szó, arról, hogy szabadon választhasson a rendelkezésre álló döntési térben. A modern társadalomban központi szerepet játszanak a szervezeti jogok, melyek a személyt egy szervezet részévé teszik, „szerepet” kap, és ennek révén irányítják az egyes ember viselkedését. Új jelenség, hogy az alanyi jogokat szervezetek védik és erősítik, másrészt viszont éppen ezek a szervezetek oldják fel az individuumot szociális funkciókban, azaz integritása és autonómiája ezen szervezetekkel szemben is védelmet igényel. Schelsky arra hívta fel a figyelmet, hogy a személy védelme manapság már nem csupán az uralommal szemben fogalmazódik meg, hanem a funkcionálisan nagymértékben szervezett társadalommal, azaz a társadalmi szervezetekkel szemben is. Ezek a szervezetek

²⁹ Schelsky 1980, 134.

³⁰ Feltétlenül meg kell jegyezmem, amit persze Schelsky a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján nem tudhatott, hogy a kritikai elmélet képviselői közül Habermas éppen abból a szempontból távolodott el – részben – a „frankfurti hagyománytól”, hogy – ugyan koncepcionálisan nem egyértelműen, de – a jog problematikáját a kritikai társadalomelméletbe visszahelyezte (Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992).

Janus-arcúak. Gondoljunk csak a szervezett társadalmi nyilvánosságra, amelyben a személy védelmet talált az uralommal szemben, de egyre jobban megjelent a szervezett nyilvánosság mint a személy integritásának fenyegetője is.

A védelemhez alapvetően szükséges, hogy megfogalmazódjék a jogrend személyre vonatkoztatott végcélja, vagyis egyszerűen az, hogy a személy integritása és autonómiája a jog végső célja. Ez a tétel már túlmutat a jogon, éppen azért, mert a jogról mint olyanról (azaz egészről) állít valamit, ami egyúttal követelmény is, azaz politikai-ideológiai tétel. Schelsky ezért zárta vizsgálódását a politikai következmények felvázolásával. A személyes jogérvényesítésben megvalósuló és megóvandó individuális szabadság- és felelősségtudatot, valamint az alanyi jogok védelmét a demokratikus társadalom alapvető politikai követelményeként fogalmazta meg.

A rendszerelméleti megközelítés politikailag inkább személyellenes hatást gyakorol. Ugyanis a társadalmi tervezés, a szervezetek és az igazgatás számára jelenik meg segédeszközként. Nem ilyen könnyű az antropológiai jogszociológia közvetlen politikai tendenciáját meghatározni. Amennyiben az embereknek minden társadalmi rendszerben változatlan alapszükségletét hangsúlyozza, úgy megalapozza az individuumnak mint élőlénynek alapvető igényeinek elismertetését. Ez általában természetjogi keretben fogalmazódott meg. Amennyiben viszont az embert a szabad választással és célszerű tevékenységgel jellemzi, kinyitja a kaput a személy szabad cselekvése megértésének irányába. A személyre vonatkoztatott vezéreszmékből kiinduló jogszociológia a társadalom rendszereinek kényszerével szemben álló politikát igényel, ami Jhering megfogalmazásában mint „harc a jogért” ragadható meg.³¹ Jhering azt hangsúlyozta, hogy csak a személy cselekvésében – amikor az integritásáért és autonómiájáért harcol – szerez a jog vezéreszméje érvényességet. Schelsky e küzdelmet morális és politikai feladatként határozta meg, és Jhering eredeti elképzelésén túlmenően nem korlátozta a magánjogra, hanem inkább a közjog, az alkotmányos alapjogok, a közigazgatási és a büntetőjog területén tartotta fontosnak.

A személy szabadságának vezéreszméje egyfelől a pozitív jog és a formális eljárások közvetítésével realizálható, másfelől pedig ehhez szükséges a pozitív joggal, mint olyanval szembeni bizalommal és tisztelettel rendelkező jogtudat. Schelsky nem a Jhering által hangsúlyozott jogérzés fogalmát használta, mégpedig azért nem, mert a jehringi „jogért folytatott harc” inkább változásra törekszik és kevésbé támogatja a pozitív jogot.³²

³¹ Rudolf von Jhering: *Der Kampf um's Recht*. Berlin, Propyläen Verlag, 1992 (első kiadás: 1872).

³² Meyer-Hesemann a következőképp pontosította Schelsky fogalomhasználatát: a jogérzés a változásról gondoskodik, a jogtudat pedig a pozitív jognak mint olyannak a szükségszerűségét

Az eddigiekben a jogértelmezés különböző irányaira vonatkozó kritikákból bonthatott ki Schelsky elképzelése a jog szociológiaelméleti megközelítéséről. Schelsky azonban nemcsak ezt a vitapozíciót használta fel arra, hogy felrajzolja saját megközelítésének alapvonásait, hanem egy másikat is, egy olyat, amelyben arra kérdezett rá, hogy a kortárs német társadalomelméleti gondolkodásban a jog milyen helyet foglal el, vagy pontosabban: többnyire a jog miért *nem* kapott szerepet elméletükben?

Gehlen az intézményeket, mint az emberi szükségletek objektívációit, jog nélkül képzelte el. Az örök ideák és a társadalmi szervezetek stabilitása változatlan statikus-ságot kölcsönzött az így felfogott intézménynek. Noha Gehlen jól ismerte és írásaiban kifejezte a lélek *történeti* alakulását, így például a modernség szubjektivitását, de ezt a gondolatot intézményelméletében nem alkalmazta. Schelsky szerint Gehlen társadalomfelfogásában az időtlen intézmény fogalmának központi helye nem tette lehetővé a jog tematizálását.

Ettől eltérő módon, de ugyancsak a jogproblematika figyelmen kívül hagyásával jellemezhető Dahrendorf társadalomelmélete. Dahrendorf az osztály- és szerepelmélet összekapcsolásával szerzett hírnevet. A szocialitás alapegységének, a szocialitás építőkövének az uralmi viszonyokat tartotta. A modern társadalmak osztálykonfliktusainak alapszerkezetét a mindenféle uralmi viszonyban fellelhető „uralmi helyzet” és „alávett helyzet” közötti szerepek elválásztásában ragadta meg. Nemcsak a weberi hatalom-uralom megkülönböztetésén lépett át, hanem a hatalmi érdekekben feloldotta a jogot is.

Habermas korai munkáiban történeti vonatkozásként ugyan, de megjelent a felvilágosodás, illetve a polgári jogállam természetjoga, azonban a jelenhez közeledve fokozatosan háttérbe szorult a jog kérdése, sőt olyannyira háttérbe szorult, hogy az 1967-es *Logik der Sozialwissenschaften* a jogtudományt teljes mértékben kizárta. A hatvanas-hetvenes években publikált munkáiban a morálként felfogott politika tette érdektelenné a jog kérdését. Habermas pozícióját Gehlen intézményellenes ellenpólusaként ragadhatjuk meg. Habermas már a nyilvánosságkönyvében szembeállította a funkcionizálódott közvéleménnyel az informális, személyes, nem nyilvános csoportok kommunikációs folyamatait, s a diskurzus már akkor fontos kategóriaként jelent meg. A diskurzus nem intézmény, hanem inkább *ellenintézmény*. Habermasnak az észszerűségre, a konszenzusra vonatkozó követelményeit Schelsky csak akkor tartaná igazolhatónak, ha csupán a tudományos és a privát kommunikációra vonatkoznának. Viszont Habermas teoretikusi igénye ennél általánosabb. Ugyanis az uralom- és intézményesülésmentes kommuni-

felismerő tudatért. (Wolfgang Meyer-Hesemann: Verfahren, Rechtsgefühl und Rechtsbewusstsein. In Pohlmann 1980, 188.

káció hangsúlyozásával az észszerű politika, az „igaz társadalom” alapvonásait kívánta meghatározni. Habermas felfogásában fontos szerepet játszott a gyakorlat fogalmának értelmezése, melyben az antik filozófiai hagyományhoz kapcsolódva az etika folytatásaként gondolta el a politikát. És ezt az alapvetően etikai-normatív gyakorlatfogalmat állította szembe a modern társadalomban űzött, technológiaiként, technokratikusként jellemzett hivatásszerű tevékenységgel. Hogy a jog mennyire kiesett társadalomfelfogásából, azt éppen a legitimitáció fogalmának habermasi használata mutatja. A legitimitáció kérdése nem egy jogi és ezzel egy uralmi rend alapértékeinek elismeréseként / el nem ismeréseként jelent meg, hanem érületi-morális azonosulásként / nem azonosulásként a kormányzó gyakorlattal. Schelsky értékelése szerint az önreflexió és moralitás habermasi elmélete, mivel semmiféle intézményi támogatásra nem tart igényt, képtelen eljutni a joghoz.

Az eddigiekben sorra vett megközelítésekhez a luhmanni rendszerelmélet annyiban nem illeszkedik, hogy nem állítható, hogy a jogra nem fordított figyelmet, sőt a mérvadó német szociológusok között ő az egyetlen, aki átfogó jogszociológiát írt. Ennek ellenére Schelsky ezt a rendszerelméleti pozíciót is problematikusnak látta, mégpedig azért, mert egyoldalúan a jogot csupán társadalomirányító mechanizmusként fogta fel. Az egyoldalúságot Schelsky arra vezette vissza, hogy Luhmann a rendszerelmélet érdekében lemondott a cselekvésemletről. Luhmann a komplexitás redukciójának mechanizmusait rendszer-funkcionális folyamatokként elemezte, anélkül, s ez Schelsky alapvető kifogása, hogy ezt mint a cselekvő személy reflexióját ragadná meg. Az individuális személy csupán mint a rendszer környezeti körülménye jelent meg.³³

A funkcionalista látásmód hátrányát plasztikusan mutatja Schelsky számára, hogy a funkcionális ekvivalensek felmutatása háttérbe szorítja az egyértelmű megkülönböztetéseket. Miként a korábbiakban már jeleztem, amikor Luhmann a jog és politika kérdéseit vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy a nyugati társadalmakban a politikai integráció a pozitív jog alapján, Keleten pedig az ideológia alapján történik, akkor ennek során nem tudta hangsúlyozni, hogy a többpárti demokrácia és az ideológus-totalitárius államrendszer között különbség van. E kettő mint funkcionálisan ekvivalens jelent meg.

De nemcsak ebben látott problémát, hanem a luhmanni „jogpozitívalódás” értelmezésében is, vagyis abban, hogy minden tetszés szerinti tartalom legitim jogérvényességre

³³ Schelskyre emlékezve Luhmann megjegyezte, hogy Schelsky milyen pontosan tudott mindig rámutatni az elméleti álláspontok problémáira. Habermastól azt kérdezte, „mi történik a konszenzus után?”, míg Luhmanntól: „hol marad Önnél az ember?” (Luhmann 1992, 49.9).

tehet szert, mégpedig a jog érvényességéről szóló döntés révén. Schelsky arra hívta fel a figyelmet, hogy a nyugati társadalomra ez a leírás nem illik, mert nem minden jog igényel döntést, ugyanis a személy, az individuális szabadság, az emberi méltóság alapjogai és a politikai döntések létrejöttéhez szükséges demokratikus eljárások már törvények. Az eljárások útján történő demokratikus legitimitáció kétségkívül ideológia, de éppen Luhmann hangsúlyozta, hogy a jogállami demokráciában az ideológiákat csak azért alkalmazzák, hogy a pozitíválódás folyamatának keretfeltételeit szankcionálják, és a politikai közdelemtől e keretfeltételeket megóvják.

Hogy van-e tudományon kívüli címzettje a luhmanni szociológiaelmélet jogfelfogásának? Schelsky szkeptikus mind a gyakorló jogászt, mind a törvényhozót illetően. De kritikáját pontosítja: talán nem is így kell viszonyulni ehhez az elmélethez, hanem úgy, mint amely a jogot fontosnak tartja, s behatóan elemzi, csak éppen a cselekvés kikapcsolása miatt ezt egyoldalúan teszi.

Helmut Schelsky pályafutása tanulságokkal teli. Egyfelől tudományos munkássága és tudománypolitikai tevékenysége – melynek középpontjában az egyetemalapítás állt – sokrétű és imponáló, másfelől – alapvetően az értelmiségkritikai monográfiája következtében – az is látható, hogy e munkásság, amennyiben bekapcsolódott a közéleti diskurzusba, erőteljes elutasítást kapott, ami jól mutatja a frankfurti iskola által teremtett baloldali kritikai hagyomány erejét a német nyilvánosságban.

HELMUT SCHELSKY
A munkát mások végzik el

Az értelmiség osztályharca és papi uralma

Tanácsok az olvasónak

Ez a könyv célzottan széles olvasóközönségnek íródott, ugyanakkor olyan társadalomtudományos mondanivalót szeretne közölni, amely helytáll a tudományos szakma tűzvonalában és eleget tesz fejlődése elvárásainak. Az e két szándék közötti feszültséget csak úgy sikerült leküzdeni, hogy a gondolatmenet mondhatni „rétegesen” épült fel, vagyis szükségtelen, hogy minden olvasó a könyv teljes tartalmát elolvassa. Az olvasó érdekei állnak előtérben, illetve az, ahogyan a könyvet olvassa: elejétől a végéig, fejezetenként vagy teljes egészében. Ezért helyénvalónak gondolom az olvasó előzetes eligazítását, habár nem tartom túl sokra az előszavakat, hiszen általában a szerzők utószavai ezek, amelyekben az olvasó előtt mentegetőznek.

Az alábbi áttekintésben – némileg sematizálva – négy szintet és írói szándékot szeretnék megkülönböztetni a jelen szöveggel kapcsolatban, amelyekhez olvasási szokásait igazíthatja az olvasó:

1. Első helyen *az értelmiség új uralmi csoportjának* – amelyet papi uralomnak és osztályuralomnak is lehet értelmezni – kialakulásáról szóló, strukturális szociológiai, sőt, bizonyos tekintetben történeti szociológiai tétel áll. Erről az „alaptézisről” és annak politikai „kilátásairól” a legrövidebben a vonatkozó bevezető és záró fejezetek szólnak (12–16, és 367–376). Mindazonáltal e könyv alapállítását csak azután leszünk képesek némileg áttekinteni, hogy elolvastuk a „reflexiós elit uralmáról” és az értelemtermelők osztályuralmáról szóló, II. és III. részt.
2. Ez az alaptézis egy *szociológiai korrajz* strukturális és történeti általánosításából fakad, amely célzottan tér ki a kortörténet eseményeinek jellemző részleteire, legfőképpen az 1972 és 1974 közötti időszakban, amikor íródott e könyv, és amely egyben az említett időszak aktuális társadalmi, politikai és szellemi történéseit igyekszik értelmezni a bemutatott alapfeltételezés szemszögéből. E kortárs események, illetve megnyilvánulások közül egyeseket strukturális szempontból lényegesnek és állításaim megértéséhez nélkülözhetetlennek tartok, míg má-

sokat pusztán példa gyanánt választottam ki számos másik közül, ennél fogva tulajdonképpen helyettesíthetők és a jövőben, a könyv aktualizálása érdekében voltaképpen lecserélendők. Az alapállításaimat alkotó és alátámasztó kijelentéseim és az aktuális példák közötti különbséget igyekeztem eltérő szedéssel jelezni, tehát a kicserélhető aktualitások szélesebb margóval ellátott bekezdésekben szerepelnek. Akit tehát pusztán az alapvető gondolatmenet érdekel, átugorhatja az apró betűs részeket; ezáltal azonban itt-ott, főleg az időszzerű gondolkodókról vagy írókról (például Mitscherlich és Böll) szóló részekben megfosztaná magát e korrajz néhány csattanójától.

3. Egy kortünet vagy akár korfejlődés szociológiai elemzése kivitelezhetetlen anélkül, hogy elszámoljunk az olvasónak azon fogalmakról és társadalmi törvényszerűségek feltételezéséről, amelyek ennek az értelmezésnek az alapját képezik. Ez ebben az összefüggésben azért nehéz, mert a könyv nem szakmabeliek számára íródott, így pedig a hosszadalmas és módszeres fejtegetéseket egyáltalán nem érzem helyénvalónak. Arra törekedtem, hogy erényt kovácsoljak ebből a nehézségből, és hogy a könyv első részében olyan *szociológiai bevezetőt* nyújtsak, amely még a laikus olvasó számára is kifejti vizsgálatom tárgyának, vagyis az uralom szociológiájának az alapfogalmait (elsősorban Max Weber nyomán). Az említett bevezető az alapfogalmakba semmi esetre sem tekinthető tudományosan absztraktnak, hanem egészen konkrét részleteibe menően is már az értelmiségi uralom jelenlegi formáira vonatkozik; a szakavatott olvasó azonban átugorhatja, amennyiben szakmailag nem érdeklődik a téma iránt. E tekintetben attól sem riadtam vissza, hogy régebbi szociológusok, mint például Georges Sorel vagy Thorstein Veblen tanait és megfigyeléseit, amelyek a szélesebb olvasóközönség előtt ismeretlenek, viszont vizsgálatomhoz lényegesek, részletesebben bemutassam kitérők, illetve beszúrások formájában; ezen aktuális kérdésekre kihegyezett, századfordulós gondolkodókról szóló beszámolók alapján látni fogjuk, hogy a modern, szakosodott és ezáltal kisebb kérdéskörre fókuszáló társadalom- és politikatudományi gondolkodók nem is hoztak annyira sok újat napvilágra. Nem utolsósorban az a tény, hogy saját elméleti terméketlenségük ellenére magával ragadja őket az elmélet, magyarázza e tudósok átfordulását a „gyakorlat felett uralkodó elméletbe”; ez a reakció már Marxnál és Hegelnél is megfigyelhető, Marx önérvényesítése pedig – melynek során az idealizmust állítólag a fejéről a talpára állította – ma is sok kis társadalomtudományi gondolkodó modelljének alapját képezi. Ha tanult emberként már nem tudunk újat kigondolni,

a gyakorlat felé fordulunk – ez a gyakorlat és elmélet közötti viszony pedig mind az individuális életben, mind a generációk egymásutániságában érvényes.

4. Mivel ez a könyv alapvetően egy kortörténeti fejlődés kritikus elemzését, vagyis értékkel bíró elmarasztalását tartalmazza, fel kell tennünk és értelemszerűen fel is tesszük azt a kérdést, hogy milyen szempontok szerint és értékek alapján került sor ezekre az ítéletekre. Annak érdekében, hogy csökkentsem a polemikus magyarázatokból született értelmezések kockázatát, nyíltan kidolgoztam *az uralomról, tárgyilagosságról és egyéb társadalmi állapotokról hozott saját értékítéleteim* mércéit és alapelveit. Ezt főleg két szempont miatt tartottam szükségesnek: ha egy csoport vagy osztály uralma felett kritikusan ítélik, az ítéelőnek tisztázni kell, hogy az uralom mely formáját tartja „legitimnek”, illetve hogy az uralmat önmagában feleslegesnek és megszüntetendőnek tartja-e. Ennél fontosabbnak érzem azonban azt a felismerést, hogy az értelmiségi „értelemtermelő” papi, illetve osztályuralmi kritikájának semmi esetre sem a modern társadalmon belüli „normatív intézmények”, vagyis az értelmiségi foglalkozások teljesítményének visszautasítása a célja. Épp ellenkezőleg, annak bizonyításáról van szó, hogy az itt található tényleges és a társadalmat szolgáló feladatokat új uralmi szándékok „új funkcióval látják el”; ezért, különösen a szellemi és társadalmi rekrutációs területek (IV. rész) ábrázolásánál, fontosnak tartottam e foglalkozás- vagy szakmacsoportok gyakorlati feladatainak pozitív válaszát. Érthető okokból ez a fejezet tartalmazza a legtöbb kortárs tényállítást és konkrét hivatkozást a jelenlegi szellemi állapotról vonatkozóan, tehát amennyiben az olvasó a közvetlen kortünetekből és azok értelmezéséből szeretne kiindulni, javasolom, hogy ezzel a fejezettel kezdje, mintegy „hátról előre haladva” olvasson. Leginkább saját szakmám alapvető kritikáját, vagyis egy „antszociológiát” fogalmaztam meg ebben a részben. Ugyanakkor a könyv általános felépítése – megítélésem szerint – azt a logikát követi, amely előbb a fogalmi eszköztárat fejleszti, később pedig egyre konkrétabb társadalmi viszonyok értelmezésére tér át.

Meg vagyok róla győződve, hogy az ebben a könyvben kifejtett tézisek nem avulnak majd el egyhamar, valószínűleg generációkat fognak átvészelni – s ebbéli reményemet nem utolsósorban az a tény táplálja, hogy Georges Sorel már két-három generációval ezelőtt kimondta ezeket az alapgondolatokat, amelyek mai gondolkodáshoz idomítva ugyanolyan találóak, mint új korokban. Ezért úgy hiszem, hogy e könyv csak aktualitását tekintve avul el, és tulajdonképpen két-három évtizedenként újra meg kéne írni; egyébként más nyugati társadalmakban, más anyag alapján viszont ugyanezekkel az alapállításokkal is megjelenhetne. Tehát nem lehet egyszerűen csak lefordítani, mivel

meglehetősen hosszú távú szociológiai és politikai előrejelzések és figyelmeztetések fonódnak össze a vonatkozó társadalom egészen naprakész és az adott generációhoz igen közeli tapasztalataival, a társadalom pedig minden esetben jelentős környezeti korlátozásként hat. Azt az aggodalmat, amely politikai és erkölcsi szempontból összeköti az egymást generációról generációra váltó, az értelmiség papi és osztályuralma ellen irányuló felvilágosodás szerzőit, Sorel egyetlen, számos vezető politikus és gondolkodó által hasonlóan elkéseredetten megismételt kérdésre csupaszította le:

„Holnap miből fogunk élni?”

Alaptézisek

Miután az utolsó világháború borzalmas és jótékony hatásai lecsengtek, és már nem befolyásolják többé egy fiatalabb, háborús tapasztalattal nem rendelkező generáció politikai gondolkodását és tevékenységét, valamint azokat, akik önkényesen előbbieik vezéreivé nevezik ki magukat, új társadalmi igények és viták, új társadalmi csoportosulások és fejlődési törvényszerűségek tűnnek fel, amelyek amellet, hogy az idősebb generáció politikai és társadalmi önképére nézve gyakran felfoghatatlannak és zavarónak hatnak, alapjaiban rengetik meg a helyreállított társadalmi stabilitást. Ezekben a társadalmi struktúraváltásokban is a Nyugat többpártrendszerű és demokratikus alkotmánnyal rendelkező, fejlett, ipari országai járnak a történelmi fejlődés élén; bennük mutatkoznak azon nagyhatalmak világpolitikai vitái, a „harmadik világ” függetlenségi mozgalmi, bolygónk minden politikai táborába tömörülő, kiszolgáltatott és kizsákmányolt társadalmi csoportok, népek társadalmi igényei által gerjesztett, társadalmon belüli és valójában az említett politikai frontokat figyelmen kívül hagyó visszahatások, melyek a vonatkozó társadalmon belüli strukturális és uralmi változást követelő igényként jelentkeznek. Ezek a törekvések leginkább Nyugaton mutatkoznak meg a fiatalok tiltakozásai, illetve a velük szövetségre lépő értelmiség uralmi követelése formájában, amely a társadalom fennálló rendje és átalakulásának a gyakorlata ellen irányul.

A Nyugaton magát „baloldaliként” és „szocialistaként” definiáló, illetve a keleti szocialista államokban értelemszerűen „reakciónak” és „nyugatinak” megbélyegzett „ifjú lázadók tiltakozását” (Stephen Spender) már számos módon értelmezték, és egyelőre az ideológiai és ideológiakritikai szempont dominál ezekben a vizsgálatokban. Kevés elemző látja, hogy ezzel az érvelési móddal már maguk is az „értelmiségi tiltakozások” mezejére lépnek, és egy olyan ideológiai vitának vetik alá magukat, melynek téma-választása és kérdésfelvetése is az uralomgyakorlás egy formája. Aki manapság „ideo-

lógiai gyanúnak” ad hangot, vagy leszűkíti a vitákat akár egyfajta erkölcsi-ideológiai konfrontációra, sőt legszélsőségesebb esetben a „tiltakozási mozgalom és felsőoktatási reform” elnevezésű politikai problémameghatározásra, az akarva-akaratlanul eltereli a figyelmet a társadalmi struktúraváltásról, elbagatellálja a csoportszerű antagonizmusokat és az ötletszerű érvelés már leuralt területére tereli a szót. Az ideológiák és az ideológiakritika, valamint az ezen a szinten levezényelt konfliktusok csupán álcák vagy hitviták, melyek hosszú távon az „ideologizáló osztályt” erősítik, még ott is, ahol ellenideológiát szülnék.

A jelenlegi konfliktusok frontvonalainak ezen értelmezéseiben leplezik és elhanyagolják az azokban megmutatózó hosszú távú társadalmi és politikai-történeti fejleményeket. Ezzel szemben mi e feszültségeket és vitákat leginkább *uralmi csoportok társadalmi hatalomért vívott harcaként* és új keletű társadalmi osztályok harcaként, tehát olyan politikai-társadalmi konfliktusként fogjuk fel, amelyben az ideológiák és az ideológiakritika csupán felszíni és formálható jelenségek, és ennél fogva stratégiailag is bevetendő hadieszközökként funkcionálnak.

Az új uralmi harc nemcsak abban rejlik, hogy egymással versengő uralmi csoportok egy adott politikai-társadalmi rendszeren belül egymással megmérgettenek, hiszen az ilyesfajta uralmi konkurencia mind a monolitikus egypártrendszerekben, mind a politikai és gazdasági érdekellentéteket felvonultató többpártrendszerekben is megtalálhatók, hanem ez az uralmi vita az *uralmi formák* és az alapjukat képező *uralmi eszközök ellentétességén* nyugszik. Tulajdonképpen nem másról van itt szó, mint az Európa történetében ősidők óta fennálló *világi és egyházi uralom közötti, modern köntösbe bújtatott konfliktusról*. Látni fogjuk, hogy egy új uralmi csoport társadalmi struktúrái, valamint tevékenységi és gondolkodásmódjai részleteibe menően – már-már azt mondhatnánk: szinte nevetségesen hasonló módon – felelnek meg a klérus régebbi uralmi és tevékenységi formáinak, és hogy a klerikális uralom szociológiája, pszichológiája és tudáselmélete rendelkezik a modern értelmiségi uralom megértéséhez szükséges legtanulságosabb kategóriáival. Az egyházi és világi uralmi igényben rejlő *ősi ellentétet az „értelmiségiek” és „munkások” között* modern konfliktus formájában idézzük fel, közben pedig mindkét fogalmat tovább fogjuk konkretizálni és újradefiniálni.

Ezt az uralmi konfliktust, az összes iparosodott, európai stílusú társadalomban felszínre törő osztályellentétet fedik le a technikai-munkamegosztáson alapuló áruterelés új termelőeszközei. Ez az érdekellentét eleinte egy ipari munkásság és vállalkozásra fókuszáló polgárság, vagyis a „proletariátus” és a „burzsoázia” osztályellentéteként került felszínre; a technológiai fejlődés, a reformer szociálpolitika, de legfőképpen a politikai demokrácia és a szakszervezetek gazdasági hatalmi pozíciója miatt, amely a vállalatok

gazdasági erejét egyensúlyozza ki, a fejlett ipari országok „régii osztályharcának” feszültségei egyre inkább enyhülnek. Helyét egy „új osztályharc” foglalja el, amely egy új osztály kialakulásán alapul: ez a modern társadalomtörténet marxista sematizálásából gyakran kifejejtett, avagy szándékosan elhanyagolt csoport, amely az „értelmiségieket”, a diplomás művelteket és a szellemi meggyőződésből, elkötelezettségéből cselekvő foglalkozásokat foglalja magába; ennek köszönhető a modern korok „felvilágosodása” és ennél fogva nem utolsósorban a „régii osztályharcot hatástalanító” fejlemények. Ezen osztályellentét frontvonalai közé soha nem sikerült kielégítően beilleszteni ezt a csoportot, sőt fél évszázaddal ezelőtt még nyomatékosan (Alfred Weber és Karl Mannheim) egy, az itt említett érdekkötöttségektől és az azokhoz tartozó ideológiai frontoktól független, „szabadon lebegő értelmiségként” írták le. Ez gyökeresen megváltozott: az információk, hírek, tudományos felismerések, képzési és tájékoztató ismeretek közlésének rendkívüli módon megnövekedett jelentősége egy komplex és nagyszervezeti társadalomban lehetővé teszi e csoport számára – amennyiben a termelési tudás és az uralmi eszközök új formáit saját társadalmi és politikai célkitűzéssel köti össze –, hogy új uralmi igényt juttasson érvényre, és az említett, újszerű termelési és uralmi eszközök monopolizálása révén alakuljon meg új osztályként. E politikai-gazdasági, lehetséges hatásmechanizmusok uralmának és monopolizálásának az alapján, összekapcsolva egy új „üdvannal”, *egy új, politikailag és gazdaságilag érvényesülő, „értelmezésközvetítőkből” és „üdvösség hirdetőkből” álló osztály jön létre, kik érdekalapú osztályellentétben állnak mindazokkal, akik az életkielégítés, a jólét és a társadalmi rendszer működése érdekében szolgálják a javak előállítását. Nevezett osztályellentétet egyelőre a következő egyenletre korlátozzuk: az „értelmezésközvetítő” osztálya és a „létfonosságú javak termelői” közötti konfliktus.*

Mivel az osztályharc mindig egyben uralmi harc is, ez a két szociológiai értelmezés ugyanazokra a jelenségekre vonatkozik, és a vezetői igények és létszükségletek ellentétessége alapján kialakuló és egymással viaskodó uralmi csoportok és osztályok mindkét megnevezés alatt azonosnak tekintendők. Az új uralmi csoport és osztály számára meglehetősen fontos, hogy politikai és társadalmi uralmi igénye ne e kifejezések alapján terjedjen el mint új osztályharc; mivel uralmi gyakorlata elsősorban az „oktatás”, a „nyilvánosság” és az „információ” területeit fedi le, vagyis a mások tudatának uralmát célozza meg, ez az elrejtés vagy álcázás, amely nem csupán az ellenségeire, hanem szimpatizánsaira is hatni akar, kimondottan sikeresnek bizonyul. Ennél fogva érdekében áll ennek az új uralmi csoportnak, hogy a „régii osztályharc” frontjait ideológiailag olyan vehemenciával tartsa életben, amely társadalmunkban éppen a dolgozó rétegek érdekeinek nem felel meg már semmilyen tekintetben. A szélsőbaloldal, illetve

a „konzekvens” marxizmus megjelenése egyfajta takarást nyújt, hogy mögötte egy „autonóm” uralmi igényt lehessen felépíteni és egy olyan új osztályérdeket érvényesíteni, amely azt hiszi magáról, hogy legalább ideiglenesen megszerezheti a régi osztályfront munkásoldaláról származó helyeslést és támogatást. Ellenfeleire terelő hatással van ez a fajta ideológiai önértelmezés, ami manapság nem utolsósorban abban is megmutatkozik már, hogy félreismerik az új uralkodó osztály emelkedését, és helyette egy saját maga által megrendezett, „baloldal” és „jobboldal”, „szocialisták” és „kapitalisták”, a 19. századi értelemben vett „radikálisok” és „mérésékelték” közti konfliktusra reagálnak.

Ez a felületes és elterelő jellegű ideológiai konfliktus nem egyedül a készülődőfélben lévő új, társadalmi ellenállások társadalmi valóságát értelmezi félre, hanem mindenké előtt az új osztály- és uralmi harc mély szellemi és antropológiai gyökereit is alábecsüli. Az ideológia fogalma a szocializmus és kapitalizmus, a progresszizmus és konzervatívizmus, valamint további, politikailag hasonlóan elvonatkoztatott rendképzetek között ingadozó érzelmi döntéseivel, melyek mind a demokrácia felvilágosult politikai képzeeteinek keretén belül mozognak – tartozzanak végül bármely uralmi konstellációhoz is –, nem felel meg az „üdvtanok” által a „világi igazgatásra” gyakorolt befolyásnak, sem uralmi igényének. Nem méri fel mélységi dimenzióit azon vallási hitrendszernek, melyek hatással vannak az embereknek az élettel szemben támasztott elvárásaira és az életben meghozandó döntéseikre. A keresztény üdvönt épp hogy nem lehetett soha pusztán a papi uralom ideológiájára lecsupaszítani; ez a (Voltaire-től Feuerbachon és Marxon keresztül Max Bense-ig tartó) félreértés gyakorlatilag csak az üdvönt „világi” funkcióját látatja, mint ahogy az ideológia gyanújának módszere is csupán egy adott tevékenység politikai-gazdasági érdekezéreltsége ellen alkalmazható. Aki azt hiszi, hogy így képes kiásni és kitépni az uralmi igény lelki gyökereit, értelmiségi önámítás áldozatává válik.

Hasonlóképpen az „üdvösség- és értelemközvetítők” szellemiségét, amely ennek az új osztálynak a politikai uralmi igényeit támasztja alá, nem szabad pusztán politikai ideológiaként felfogni, hanem mélyebbre nyúló, alapvető életigénylést kell benne látni, sőt az ember teljes magatartását meghatározó, a valósághoz fűződő alapvető viszonyként kell értelmezni, amit lehetetlen másként nevezni, mint „vallásnak”. Valójában csak a már régóta elavultnak vélt „metafizika” kifejezései tűnnek alkalmasnak a megértéséhez. Világos, hogy másfajta vallásosságról van itt szó, mint a keresztény üdvösség hitének esetében, tulajdonképpen ez az újfajta vallásosság csakis a vallási alapszükségletek állandóságaként értelmezhető, miután a felvilágosodás és a szekularizáció választóvize kioldotta és leválasztotta e vallásos üdvösségigény specifikusan keresztény hittartalmait. E tény elfogadásához viszont szét kell választani a vallást és

a kereszténységet, ami a Nyugat énképét tekintve csak nehezen kivitelezhető (olyan szétválasztás ez, amelyet Dietrich Bonhoeffer és az ő közvetlen értelmezői, például Oskar Hammelsbeck, végeztek az evangélikus teológia számára). Azt szükségképpen be kell látni, hogy egy új „szekuláris” vallásosság, egy *társadalmi vallás* terjedőben van – méghozzá nem csupán egy hitszükségletekkel átítatott, politikai-társadalmi ideológia –, hogy helyesen felmérjük azt a fajta széles támogatottságot, melyet egy, ezen az új, társadalmi valláson alapuló uralmi igény és osztályharc képes a saját céljaira mozgósítani. Egy szociológiai értelmezés, amely elsősorban értelemszerűen a politikai és társadalmi struktúraváltozásokra hivatkozna, túl szűk látókörű lenne, amennyiben nem venné számításba az új történelmi konfliktusok eme metafizikai-vallási erőforrásait is.

Történelmi szempontból ezzel az új uralmi igénnyel, valamint új osztályképzéssel egy *fordított irányú folyamat* zajlik, egyfajta „reprimitivizálás”, szemben a vallási-klerikális uralmi pozíciók hatalomfosztásával, amely legalább a felvilágosodás óta tartott; egy új értelmiségi „klérus” arra törekszik, hogy a „világi” történéseket, politikai és gazdasági tevékenységeket saját javára fordítsa és saját célkitűzéseinek megfelelően uralma alá hajtja. Furcsának tűnhet ez a szellem- és társadalomtörténelmi értelmezés, tekintettel éppen ezen új uralmi csoportok által támasztott igényre, miszerint ők a felvilágosodás jogszerű szellemi örökösei. A felvilágosodás kritikai filozófiájának e történelmi jelentőségű átfordulása egy vallási uralmi igénybe – mondhatnánk akár azt is, hogy e történelmi dialektika – azon alapul, hogy a felvilágosodást ellenzőknek, tehát a dogmatikus-keresztény teológiai uralomnak, valamint az abszolút államnak, az államérdeknek és az abból fakadó, az individuum szabadságszükségleteit erőteljesen korlátozó teljhatalomnak mára már fel kellett adniuk az állásaikat, aminek következtében a felvilágosodásféle szellemtörténelmi polémiák politikai-társadalmi támadói valójában célpont nélkül maradtak. A valódi ellenfél nélküli kritikai-agresszív magatartás szinte automatikusan uralmi igénybe csap át, amely a régi konfliktusok illúziójából és azok mesterséges gerjesztéséből táplálkozik. Az ebbe a társadalmi mechanizmusba való betekintés világosan rávilágít, hogy a felvilágosodás kritikai filozófiájának érveléseit hogyan lehet egy új értelmiségi-klerikális uralmi igény tudatfrontjává átalakítani.

Ennek a vizsgálatnak a feladata, hogy megmutassa és megértesse ezeket a folyamatokat.