

Dr. Farkas Attila

Cselekvés és manipuláció

Max Weber: cselekvésselmélet a modernitás megértésére

Ebben a fejezetben a cselekvésselmélet Weber és Parsons által kimunkált kereteit kísérem meg bemutatni, érinteni fogom a cselekvésselmélet Habermas által kialakított változatát is, ez utóbbinak taglalására az Adorno–Marcuse-féle manipulációelmélet bírálata kapcsán a 3. részben visszatérek, s abban az összefüggésben újra előveszem Parsons teóriáját is. A cselekvésselméletek a szociológia és a filozófia határterületein alakultak ki. Létrejöttükben fontos körülmény, hogy a szociológia születésétől fogva empirikus tudományként határozta meg magát, ezáltal különállását hangsúlyozta a spekulatív társadalomfilozófiától és — különösen német nyelvterületen — a teleologikus történelemfilozófiától. Max Weber bármennyire törekedett is univerzális kategóriák és típusok kidolgozására, melyek segítségével a társadalmak, a kultúrák illetve a civilizációk történelmének valamennyi korszaka vizsgálható, mégsem hitt — ahogy egy méltatója megállapítja — a történelmi fejlődés törvényeiben és a teleologikus történelemmetafizikában.¹ Ugyanakkor nem hitt a metodologizálásban sem — ahogy azt egy másik méltatója megállapítja —, sőt fölöttébb lekicsinylően nyilatkozott arról. A módszertan maximum annyit tehet, hogy tudatosítja azon eszközök használatát, melyek a gyakorlatban beváltak, ezért csak annyira előfeltétele a tudományos munkának, amennyire az anatómia ismerete előfeltétele a járásnak. Aki állandóan anatómiai tudásához akarja igazítani járását, folyton megbotlik. Ha a metodológiának egyáltalán van haszna a társadalomtudós számára, akkor az legfeljebb az, hogy felvértezi a filozófiának álcázott dilettantizmussal szemben.² A filozófiától történő elhatárolódás és metodológiai szkepszis jellemzi tehát életművét, mégsem kell meglepődnünk azon, hogy kutatási módszerei sokak számára iránymutatóul szolgálnak, s azon sem, hogy cselekvésselmélete, mellyel a modern Nyugat működését igyekezett megmagyarázni, legalább olyan sokak számára filozófiai relevanciával bír.

Habermas több helyen leszögezi, hogy a moderniségről, az újkorról szóló legtágabb értelemben vett filozófiai vizsgálódások gyakorta érintkeznek, keverednek a művészettörténeti diskurzussal.³ Történelem-, kultúr-, társadalom- és politikafilozófiai elemzések kapcsolódnak esztétikai fogalmakhoz. Ilyen fogalom maga a *modernség* is. Az irodalomtudós Hans Robert Jauß szerint a modernség fogalmát eredetileg nem egy korszak sajátosságainak átfogó jellemzésére találták ki, hanem „tranzitórius” fogalommal állunk szemben, amit a korai keresztények kezdtek el használni. A fogalom a *modoból* származik, aminek jelentése: ’csak’, ’éppen csak’, ’tüstént’, ’most’. A modernség tehát nemcsak ’új’-at jelent, hanem ’azidejű’-t.⁴ Ezt az időtapasztalatot a fogalom használói önmaguk azonosítására vették igénybe, meghatározva magukat szemben valami régivel, valami letűnittel. Ez fejeződik ki az ilyen ellentétpárokban: *moderni* vs. *antiqui* a kereszténység kialakulása óta, *modernes* vs. *anciens* a reneszánsz idejétől fogva, romantikus mint modern vs. klasszikus Hegelnél, modern vs. romantikus Baudelaire fellépésével, modern vs. romantika, realismus vagy minden egyéb az avantgárd zászlóbontásától számítva.

A modern magát a régivel szemben identifikálja vagy úgy, hogy a régit egy jellegzetes irányzattal azonosítja, abban foglalva össze minden elvetendőt, illetve olyat, amit meg kell

¹ Shils 1987: 548.

² Hennis 1996: 57.

³ Habermas 1998: 5. Habermas 1994b: 268.

⁴ Jauß 1997c: 211.

haladni, vagy általában, rossznak bélyegezve minden régit. Az ilyen negatív identifikáció azonban ritkán áll önmagában, többnyire kiegészül az elődök keresésével, akiket rendszerint meg is találnak. Az előfutárok nemcsak meg nem értett zsenik, korán jött hírnökök, eleve bukásra ítélt tragikus hősök lehetnek, hanem valamely előző korszak ünnepelelt figurái is, azonban most másért ünnepelelik őket, mást találnak bennük fontosnak, vagy ugyanazt, de más összefüggésben és jelentésben. Így találja meg előfutárát a szürrealista avantgárd például Hieronymus Bosch vagy Pieter Bruegel festészetében. Az utóbbit realistának is szokás tartani parasztábrázolásai miatt, de a szürrealisták inkább azért ünnepelelték, mert megfestette azokat a hallucinációkat, amikről elmebeteg bizalmasan beszámoltak neki.⁵

Ha túllépünk a művészet területén és a modern civilizáció meghatározó összetevőinek előzményeit keressük, akkor megtaláljuk azokat a középkorban, a kereszténységben, sőt a római birodalomban és egyebütt. Mindezek arra vezetnek, hogy a modernséget megelőző premodern korban belül megkülönböztessünk *protomodern* jelenségeket illetve korszakokat, melyekben különböző modern fejlemények bukkantak fel. Ennek szemléltetésére tekintünk azt az eljárást, ahogy a (kora)modern Locke igazolja a magántulajdont és a gazdasági növekedést az eredetileg premodern keresztény szellemiség értelmezésének segítségével! Isten a földet és más forrásokat közösen adta az emberiségnek. De azt is megparancsolta, hogy ezeket minél hatékonyabban használják fel. A hatékonyságot pedig a magántulajdon garantálja.⁶ Az ilyen interpretációk és más történeti tények vizsgálata azt eredményezheti, hogy a modernségnek szinte minden elemét kimutatják premodern struktúrákon belül. Ez alapján azt mondhatná valaki, hogy a modernségben semmi új nincs. Ez azonban téves ítélet lenne. Mert a modernségben ezek az előzmények kifejlett formában és együtt jelentkeznek.

A modernségnek ez a komplexitása csak a nyugati civilizációban állt elő. Max Weber tudományos életművének méltatói megegyeznek abban, hogy Weber érdeklődésének homlokterében az a kérdés állt, hogy a modern európai fejlődés miért alakult úgy, hogy csak itt alakult ki a racionalizációnak a kultúra és a civilizáció egészét meghatározó teljessége.⁷ E. Shils szerint Webert a nyugati és más társadalmak történeti megértésének célja vezette, melyet a *racionalizáció* egyetemes kategóriájának segítségével gondolt elérhetőnek. Ideáltipikusan ez a kategória a következőket foglalja magában: (1) Racionalizáció a gazdaságban (magántulajdon, szabad piac, profitmaximalizálás kalkuláció alapján). (2) Tudományos technológia a gazdaságban. (3) A munkaerő szabad piaca, megfelelő allokációja. (4) Állampolgárság, jogok és kötelességek a nemzetállamban. (5) Bürokrácia, racionalizált adminisztráció a kormányzatban, a vállalkozásokban, a hadseregben, az oktatási, tudományos és művészeti testületekben. (6) Kiszámítható, stabil, törvényes jogi rendszer. (7) Reprezentatív politikai intézmények, többpártrendszer, általános választójog. (8) A világkép mélyreható, általános szekularizációja, racionális, naturális tudományos szemléletmód. (9) Hit abban, hogy a tevékenység eredménye racionális arányban áll a befektetett munkával.⁸

A felsoroláshoz hozzátehetjük még a racionális morál valamint a racionális művészetkritika és művészettudomány megjelenését. A racionalizáció lehetséges területeit még így sem írtuk le teljesen, de hozzávetőleges képet nyertünk annak expanziójáról. Vissza kell azonban térnünk a modernség *tranzitórikus* jellegéhez. Bár Weber nem teleologikus univerzális történelemmetafizikai törvényeket szövegez meg a racionalizáció tárgyalásakor, de ezek a rendkívül kiterjedt elemzések mégis felvetnek egy fontos történelemfilozófiai kérdést a modernséggel kapcsolatban. Ez a kérdés egyaránt vonatkozik annak tartalmi és formális vetületére, a történelmi tényekre és azok megismerésének lehetőségeire. Azok az összetett folyamatok, melyek nyalábjaként a modernség előállt, logikai szigorúsággal csak

⁵ Passeron 1983: 92, 94.

⁶ Locke 1986: 25–27. §. Kramer 1997: többek között 94–99.

⁷ Weber 1995: 9–22. Habermas 1998: 7. Swedberg 1998: 133.

⁸ Shils 1987: 548–549.

egy azokon kívüli nézőpontból ítélték meg. Az ilyen megértési pozíció kijelölésre kerül már a modernitás első nagy, átfogó leírásában és kritikájában, a hegeli filozófiában, is (gondolok itt az abszolút észről és a történelem végéről írottakra) mutatva azt, hogy a modernről számot adni talán csak úgy lehet, ha tekintetbe vesszük a később posztmodernnek nevezett problematikát is.

A modern nyugati társadalom és kultúra emberek tevékenységének eredményeként alakult ki, ennek megértéséhez elengedhetetlen, hogy értelmezzük az emberi cselekvést, leírjuk fogalmi lényegét. Ez vezeti Weber arra, hogy kidolgozza a cselekvés tipológiáját. De itt is úgy jellemzi vállalkozását — összhangban a metodológiáról fentebb vázolt általános véleményével —, hogy attól csak azt remélhetjük, „hogy célratörőbben és valamivel pontosabb kifejezésekkel” írja le azokat a dolgokat, melyekre „az empirikus szociológiában igazában gondolnak, vagyis ugyanazokat a dolgokat, amelyekről minden empirikus szociológia beszél.”⁹

A tipológia alapfogalma, a cselekvés úgy határozódik meg, hogy a viselkedésnek az a fajtája, melyhez a cselekvők valamilyen *szubjektív szándékolt értelmet* kapcsolnak, és ebből az általános szempontból mindegy, hogy külső vagy belső ténykedésről, valaminek az elmulasztásáról vagy eltéréséről esik-e szó. *Társadalmi cselekvésről* pedig akkor beszélünk, amikor a cselekvésnek a cselekvő vagy a cselekvők által szándékolt értelme mások viselkedésére vonatkoztatott és menetében mások viselkedéséhez igazított.¹⁰

Ahhoz, hogy valamilyen ténykedést cselekvésnek tekinthessünk, arra van szükségünk, hogy felderítsük azt a szándékolt szubjektív értelmet, melyet a cselekvő vagy a cselekvők azzal összekapcsolnak. Ez lehet ténylegesen a cselekvő által szándékolt értelem, akár egy történeti cselekvőről, akár több cselekvő több cselekvésének átlagáról legyen szó, vagy lehet egy fogalmilag létrehozott tiszta típusban egy tipikusként elgondolt cselekvő által szándékolt értelem. De mindenképp szubjektív értelem, nem objektíve igaz, helyes vagy érvényes értelem, melyekkel a logikában, a jogtudományban, az etikában és az esztétikában foglalkoznak.¹¹

A cselekvés fogalmilag szemben áll a pusztán reaktív, semmilyen szubjektív szándékolt értelemmel nem bíró magatartással. A valóságban azonban a határvonal a kettő között igen csak elmosódott. A tisztán tradicionális cselekvések jelentős része igazából a határterületre esik. A pszichofizikai folyamatok esetében sokszor csak a szakember nézőpontjából beszélhetünk megérthető cselekvésről. A misztikus, ezért nyelvileg nem tökéletesen kommunikálható folyamatok pedig csak az erre fogékonyak számára megérthetőek. Az érthetőségnek azonban nem kritériuma, hogy magunk is képesek legyünk a vizsgált cselekvéshez hasonlókat végrehajtani.¹²

Társadalmi cselekvésről akkor beszélhetünk — legyen az valaminek az elmulasztása vagy eltérése —, ha a cselekvés igazodik mások múltbeli, jelenlegi vagy jövőbeli, várható viselkedéséhez. Például: korábbi sérelmek megbosszulása, vendetta, jelenlegi támadások elhárítása, óvintézkedések várható támadások kivédésére, preventív háború stb. A külső cselekvés, ha csupán élettelen tárgyak viselkedéséhez igazodik, nem társadalmi cselekvés, a belső cselekvés — értelem szerint — csak akkor társadalmi, ha mások viselkedéséhez igazodik. A vallásos kontempláció, az ima például nem társadalmi cselekvés.¹³ Különbséget kell tennünk az individuális cselekvés, a társadalmi cselekvés és a társadalmi kapcsolat között. Két cselekvőt feltételezve individuális a cselekvés, ha egyikük sem számol a másik várható viselkedésével, például Robinson cselekvései Péntek színrelépéséig, vagy még inkább

⁹ Weber 1987: 37.

¹⁰ Uo. 38.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Uo. 51.

Robinson a szigetén és egy másik túlélő egy másik lakatlan szigeten, anélkül, hogy tudnának egymásról. Társadalmi a cselekvés, ha a két cselekvő közül az egyik cselekvését a másik viselkedésére vonatkoztatja, menetében ahhoz igazítja. Társadalmi kapcsolattal pedig akkor állunk szemben, amikor mindkét fél cselekvése társadalmi cselekvés, ilyenek például, mint a menekülés valaki elől, szerelmi kapcsolat, barátság, úr—szolga viszony, munkavállaló és munkáltató közötti viszony.¹⁴

A cselekvés lehet aktív vagy passzív, aktív cselekvések például: dolgozik, falatozik, leadja szavazatát. A passzív cselekvések három módon valósulhatnak meg. Mint tartózkodás, például: sztrájkol, böjtöl, bojkottálja a szavazást. Mint tűrés, például: nem áll ellen a gonosznak; tűri, hogy szomszédai lármázzanak; tűri, hogy zsarnokoskodjanak fölötte. Végül mint megengedés, például: hagyja, hogy ünnepeljék; hagyja, hogy vérátömlesztést hajtsanak rajta végre.¹⁵

A szociológia a társadalmi cselekvések vizsgálata során *típusokat* alkot. Ez történhet az alapján, hogy a cselekvés tipikusan azonos szándékolt értelemmel ismétlődik egy cselekvőnél, vagy az alapján, hogy tipikusan azonos szándékolt értelemmel ismétlődik több cselekvőnél, esetleg az alapján, hogy a két tipikusság egyszerre jelentkezik.¹⁶ A társadalmi cselekvések közül a *szokás*, a *szokáserkölc*s, a *konvenció* és a *divat* tipológiáját mutatja az első táblázat, a különböző *normák* és *szabályok* tipológiáját pedig a második:¹⁷

A szokások...		... múltja	
		<i>Nagy múltra tekintenek vissza</i>	<i>Nem tekintenek vissza nagy múltra</i>
...követésének biztostítékai	<i>Csakis gyakorláson alapulnak</i>	Szokáserkölc	Szokás
	<i>Részint gyakorláson, részint megfelelni akaráson alapulnak</i>	Konvenció	Divat

¹⁴ Bertalan 2001.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Weber 1987: 56.

¹⁷ Bertalan 2001 alapján, de megtartva Weber 1987 fordítását.

	A tőlük való eltérés büntetést vagy rosszallást von maga után	A tőlük való eltérés sem büntetést, sem rosszallást nem von maga után
Tételesen meg vannak fogalmazva	Büntetést von maga után: Tételes jog	-
Nincsenek tételesen megfogalmazva	Büntetést von maga után: Szokásjog. Rosszallást von maga után: Konvenció	Szokás Szokáserkölc Divat

Rátérve általában a cselekvés, ezen belül a társadalmi cselekvés azon tipológiájára, amely a racionalitást veszi alapul, s annak tiszta típusait vizsgálja, érdemes Webert hosszabban idézni:

Mint minden cselekvés, a társadalmi cselekvés is lehet 1. *célracionális*: ekkor a cselekvést az határozza meg, hogy a cselekvő milyen viselkedést vár el a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és mennyiben képes e várakozásokat mint „feltételeket”, vagy mint „eszközöket” fölhasználni arra, hogy saját, racionálisan kiválasztott és mérlegelt *céljait* sikeresen elérje; – 2. *értékracionális*: ekkor a cselekvést egy meghatározott magatartásnak – pusztán mint olyannak, függetlenül attól, hogy sikeres-e – a feltétlen etikai, esztétikai, vallási, vagy bármilyen más néven nevezendő *önértéke*be vetett tudatos hit határozza meg; – 3. *indulati*, különösen *emocionális*: ha tényleges indulati és érzelmi állapotok, és – 4. *tradicionális*: ha meggyökeresedett szokások határozzák meg a cselekvést.¹⁸

A szigorúan célracionális cselekvések önértékkel nem bírnak, azonban teljesen tudatos és tervszerűen következetes cselekvések. Például: a közgazdaságtan által vizsgált tökéletesen racionális emberek cselekedetei, azon vállalkozói tevékenységek, melyek csak a profitmaximalizálásra vannak tekintettel, a politikából élő politikusok cselekedetei. A szigorúan értékracionális cselekvések kizárólag önértékkel bíró, teljesen tudatos és tervszerűen következetes cselekvések. Például: a normákat tervszerűen és következetesen követő vallási virtuózok életvitele, bizonyos laikus etikák meggyőződéses híveinek cselekedetei, a vállalt ügyeket tervszerűen és kitartóan pártoló, a politikának élő politikusok tettei. A szigorúan érzelmi-indulati cselekvések szintén csak önértékkel bírnak, de éppen csak hogy tudatos, viszont nem is pusztán reakciószerű cselekvések. Például: spontán érzelmek és indulatok, kedvtelésből végzett cselekvések, személyekhez vagy szervezetekhez való (vak) hűség. Végül a szigorúan tradicionális cselekvések önértékkel egyáltalán nem bíró, épp hogy

¹⁸ Weber 1987: 53.

tudatos, de azért nem pusztán reakciószerű cselekvések. Például: társadalmi szokások, koordinációs normák, konvenciók.¹⁹

Habermas — Schluchterre is hivatkozva — úgy látja, hogy a weberi tipológiát a célracionális cselekvés formai jegyei alapján interpretálhatjuk a leghelyesebben. Célracionálisan az cselekszik,

aki egy világosan artikulált *érték*horizontból *célokat* választ, és elérésükhöz az alternatív mellékhatások figyelembevételével megfelelő *eszközöket* organizál.²⁰

Ehhez képest:

a) az értékracionális cselekvésben e mellékhatások; b) az indulati cselekvésben a mellékhatások és az értékek; c) a tényszerűen megszokott cselekvésben pedig még az értelmes célok is elhomályosulnak a tudatban.²¹

A racionalitás foka tehát egyre süllyed a célracionálitástól a tradicionalitás felé haladva, az irracionális pedig pontosan fordítva, a tradicionalitás felé haladva nő. Mindegyik típust jellemezhetjük a racionalitás—irracionális párral. A szélső típusokat úgy, hogy azokról tagadjuk a pár egyikét, a közbülső típusokat úgy, hogy azokról a pár mindkét elemét állítjuk, mégpedig oly módon, hogy az elemek nagyságát a szomszédos típushoz, vagy esetleg még távolabbi típushoz képest adjuk meg. Például az értékracionális cselekvés racionálisabb, mint az indulati cselekvés, természetesen a tradicionális cselekvésnél is racionálisab, mégpedig két fokkal, ugyanakkor irracionálisabb, mint a célracionális cselekvés.

A tipológia interpretációjában a célracionális cselekvéstől haladtunk a tradicionális felé, a racionalizáció világtörténeti tendenciái viszont ezzel ellentétes irányba haladtak. A cselekvés racionalizálásának során a bebetonozott szokáserkölcshöz való belső igazodást az érdekviszonyokhoz való reflektált alkalmazkodás váltotta föl, így a szokáserkölc helyett a célracionális cselekvések súlya nőtt, a szokáserkölcstől egyből a célracionálitáshoz léptünk. De a folyamat végbemehet az értékracionalizáció közbeiktatásával is, amikor tudatos értékek lépnek a szokáserkölc és az indulati-érzelmi cselekvés helyébe, majd az értékekbe vetett hit háttérbe szorul, s a célracionális cselekvés lép az értékracionális helyébe.²²

A cselekvés, ezen belül a társadalmi cselekvés, különösen a társadalmi kapcsolat többször igazodik azokhoz az elképzelésekhez, melyek a cselekvők gondolkodásában a *legitim rendről* élnek. Ha a cselekvők valóban igazodnak ezekhez az elképzelésekhez, akkor az adott rendet *érvényesnek* tekintjük.²³ A cselekvők legitim érvényességet tulajdoníthatnak egy rendnek *tradíció* alapján, *indulati-emocionális* hit alapján, *értékracionális* meggyőződés következtébe, és olyan pozitív szabályozás alapján, melynek *legalitásában* hisznek. Ezt a legalitást legitimnek fogadhatják el azért, mert megegyeztek benne, vagy azért, mert bizonyos emberek legitimnek számító uralma rájuk kényszerítette, s ők engedelmeskednek.²⁴ A legitim uralomnak pedig három tiszta típusa van: a *racionális-legális*, a *tradicionális*, és a *karizmatikus* uralom. Az első esetben az uralom legitimitása az uralmat gyakorló személyek legális utasítási jogából származik, ezért itt az emberek nem egy személynek, hanem egy személytelen rendnek engedelmeskednek. A másodikban a tradíciók szentségébe vetett hiten

¹⁹ Bertalan 2001.

²⁰ Habermas 1994a: 243.

²¹ Uo.

²² Weber 1987: 58.

²³ Uo. 58.

²⁴ Uo. 63.

alapul, az emberek itt az úr személyének engedelmeskednek. A harmadikban egy szent, hősi vagy példamutató személy iránti odaadásból ered, akinek mint vezérnek engedelmeskednek.²⁵

Weber szerint a pusztán célracionális motiváció alapján elfogadott rend még nem tekinthető legitim rendnek, mivel a kalkuláció miatt betartott rend általában igen labilis.²⁶ A pusztán félelemből fakadó engedelmisség sem legitim rend. Ebben az összefüggésben fel kell tételeznünk egy lélektani változást, melynek eredményeként az emberek a legitimitás valamely típusát társítják az erőszakos hatalomhoz.²⁷

Talcott Parsons voluntarista cselevélmélete

Talcott Parsons cselevélméletét az 1937-es *The Structure of social Action* című munkában fejti ki. A könyv terjedelmében, valamint a szociológiára és a társadalomelméletre gyakorolt hatásában is a *Gazdaság és társadalom*hoz mérhető.²⁸ Az amerikai szociológiában ő honosította meg az empirikus kutatásokon túlmenő, filozófiai reflexiókat is tartalmazó elméleti igényű vállalkozásokat. Szellemi értelemben Weber-tanítvány volt, kapcsolata a német szociológusokkal, különösen a társadalomelmélet művelőivel lényegében folyamatosnak tekinthető, hatása főként a marxizmustól eltávolodó gondolkodók – Luhmann, Münch és nem utolsósorban Habermas – munkásságára jelentős. Parsons elméleti fontosságának csak egyik megalapozója a cselevélmélet, későbbi tevékenysége a rendszerelmélet kidolgozására irányult. A rendszerelmélet később kerül szóba, mert – bár annak is vannak cselevélméleti vonatkozásai – a politikai manipuláció szempontjából azért lesz érdekes, mert felhasználásával az Adorno–Marcuse-féle radikális teóriát hatásosan lehet azt bírálni. Most azonban az a céltom, hogy bemutassam, mennyiben áll szemben az Adorno–Marcuse-féle cselevéskoncepció a weberivel és a parsonssal, mely a weberit továbbgondolja.

Habermas szerint Weber a társadalmi racionalizálódást lényegében a célracionális institucionalizálódására korlátozza, a cselevés instrumentális-stratégiai összetevőinek uralomra jutásaként értelmezi.²⁹ Ugyanakkor Weber ambivalensen ítéli meg ennek a folyamatnak az eredményeit, mert például a bürokratizáció fejlődésének következményeit nem tartja egyértelműen jónak, sőt, amennyiben azok a társadalmi viszonyok eldologiasodásához vezetnek, kifejezetten rossznak tartja. Az ambivalencia Parsonsra is jellemző. A nyugati társadalom és kultúra alapvető értéke az egyén integritásába és racionalitásába vetett hit. De ez a hit a harmincas évekre komolyan megrendült, mert jobbról a náciizmus, balról a bolsevizmus hihetőbb megoldási javaslatokkal állt elő a XX. századi válságok kezelésére, mert kihasználta a klasszikus liberalizmus gyengeségeit. A XIX századi liberalizmus feltételezi, hogy az emberek már azáltal ésszerűen cselekszenek, hogy természetesen viselkednek. Már az elég, ha az egyének egyszerűen önző érdekeiket követik, a társadalom máris automatikusan stabillá válik, s minden egyéni igény optimálisan kielégül. Ez az önszabályozó mechanizmus azonban a valóságban nem működik.³⁰ Parsons meg akarja menteni az egyén integritását és racionalitását, de, meggyőződése szerint, ehhez meg kell változtatnia a klasszikus liberalizmus utilitarista cselevélméletét.

Az új elmélet kidolgozásához Parsons abban a meggyőződésben lát hozzá, hogy nem a nulláról kell kezdenie. Marshall, Pareto, Durkheim és Weber elméleteinek aprólékos elemzése során arra jut, hogy ezek egy egységes modell irányába konvergálnak. Ez az irány eltér a Hobbes, Spencer, és a klasszikus politikai gazdaságtan által jegyzett, pontosabban Parsons

²⁵ Uo. 224.

²⁶ Uo. 59.

²⁷ Uo. 64.

²⁸ Alexander 1996: 28.

²⁹ Habermas 1994a: 238.

³⁰ Parsons 1937: 5.

által kiolvasott, pozitivistá-utilitarista hagyománytól. A pozitívizmus nála azt jelenti, hogy kialakul egy olyan filozófia, amely ellenséges a filozófiai antropológia néhány meghatározó tanításával szemben. Ennek a reakciónak az lesz a társadalomtudományokra gyakorolt hatása, hogy az embert már nem elsősorban aktív, kreatív értékelő lényként ábrázolják. Az olyan kísérletek, amelyek az ember viselkedését célok, szándékok, eszmények alapján próbálják magyarázni, teleologikusnak minősülnek. A teleológia pedig összeegyeztethetetlen a pozitív tudomány módszertanával, mert annak okok és feltételek, nem célok alapján kell kiépülnie.³¹

A pozitivistá cselekvésemélet alapja a racionális cselekvő feltételezése. A cselekvés annyiban racionális, amennyiben egy bizonyos cselekvési helyzetben belül lehetséges célokat tűz ki, követi azokat, és mindezt olyan eszközökkel teszi, melyek a legjobban megfelelnek a célnek.³² Az a gond ezzel, hogy a cselekvő sem céljait, sem eszközeit nem választhatja meg véletlenszerűen vagy tetszőlegesen, cselekvése racionalitását a *normatív rend* korlátozza, mely a társadalom alapja, s a tudományos vizsgálódás legfontosabb tárgya. Parsons célja, hogy ezt a nem-racionális elemet megvizsgálja, és ennek segítségével alkosson cselekvéseméletet.

Az elmélet analitikus egysége az *egységnyi cselekvés*, az a legkisebb egység, amely még cselekvésnek tekinthető. Az egységnyi cselekvés összetett elemi egység, de összetevői már nem cselekvések. Az egységnyi cselekvés egy hipotetikus cselekvő cselekvését írja le egy hipotetikus helyzetben, egy olyan modell segítségével, mely *erőfeszítésekből, célokból* vagy *szándékokból, feltételekből, eszközökből* és *normákból* tevődik össze. Több kutató felhívta a figyelmet arra, hogy az elemek száma és sorrendje időről-időre megváltozik Parsonsnál, de az alapkoncepcióhoz következetesen ragaszkodik.³³

Mindenki képes arra, hogy cselekvő legyen, célokat tűzzön ki, melyben akarata nyilvánul meg. A *cselekvőség* és az erőfeszítés fogalmával együtt jár az a feltételezés, hogy minden cselekvőnek szabad akarata van. Az egyének azonban nem tudják céljaikat automatikusan megvalósítani, azokban nem csak erőfeszítéseik manifesztálódnak. A cselekedetek helyzetekben játszódnak le, ezek olyan valóságok, melyek kívül esnek a cselekvők hatáskörén, ezek kényszerítően hatnak rájuk. A helyzet elemeinek némelyike leküzdhető vagy hozzáigazítható a célokhoz, ezekből lesznek a cselekvés eszközei. A helyzetből fakadó néhány kényszer azonban nem megváltoztatható, ezek a cselekvés feltételei. A cselekvők minden cselekvést és helyzetet szubjektíven ítélik meg, értelmezik azokat. Az értelmezés mércéket igényel, melyek szerint a helyzet megítélhető, melyekhez a cselekvés hozzámérhető, ezek a mércék a normák. Az erőfeszítés mindig normák követése révén történik, a célokat mindig ideális mércék figyelembevételével követik.³⁴

Az egységnyi cselekvésnek szubjektív és objektív alkotórészei különülnek el. Szubjektívek: célok, eszközök, normák. Objektívek: feltételek, normák. A cselekvés során feszültség következik a szubjektív és az objektív oldal között. De a feszültséggel egyszerre közvetítés is megfigyelhető, ezt a közvetítő funkciót a normák töltik be, melyeket egyaránt megtalálunk a szubjektív és az objektív oldalon is. A normákat a cselekvők *önként* követik, ezáltal fenntartják a társadalmi rendet. A *voluntarista cselekvésemélet* — melyet Parsons főként Durkheim és Weber törekvései folytatásának tekint — tehát egyaránt alkalmas a társadalmi cselekvés rendszerének és a társadalmi rendnek a magyarázatára.³⁵

Az egységnyi cselekvés modelljét felhasználó voluntarista elmélet kiküszöböli azokat az egyoldalúságokat, melyek a hagyományos idealista vagy materialista, illetve individualista vagy kollektivistá elméletekre jellemzőek. Az utilitarista liberalizmus elméleti egyoldalúsága

³¹ Parsons 1982: 76.

³² Parsons 1937: 58.

³³ Balogh — Karácsony 2000: 251.

³⁴ Alexander 1996: 30.

³⁵ Uo. 30, 33—34.

nyilvánvaló. Ez az elmélet azt állítja, hogy a cselekvést vezérlő normák az ésszerűséget és a hatékonyságot követelik meg. Ebben a felfogásban a cselekvés feltételei válnak dominánsá, mert az egyén szubjektív értékei nem mérhetőek, s ebben az értelemben nem racionálisak. Ehhez az elmülethez a spontán rend ideája tartozik, de a voluntarista elem hiányában a rend nem állhat elő. Vagy a társadalmi atomizmus következik be, vagy a külső feltételek struktúrája által kényszerrel és/vagy jutalmazással összehangolt cselekvések rendje. Durván fogalmazva: vagy anarchia vagy totalitarizmus.

Az (ir)racionalitás dialektikája és a voluntarizmus hanyatlása

Mint utaltam rá, Weber a racionalizálódást a célracionális kibontakozásaként értelmezi. Ebből a szempontból számára a kultúra kognitív összetevői fontosak, és a cselekvés instrumentális-stratégiai jellemzői, melyek meghatározzák a cselekvés sikerét. Habermas szerint Weber ebben a felfogásban osztozik Marxszal, s ehhez csatlakozik később Horkheimer, Adorno és Marcuse is. Mindnyájuk számára a „propozicionális igazság és az empirikus hatékonyság (...) a társadalmi racionalizálódás mércéi”. De hozzáteszi azt is, hogy a „racionalizálódást természetesen nem ugyanazokkal a jelenségekkel azonosítják.”³⁶ Marx a racionalizálódást a termelőerők kibontakozásán méri, amelyek forradalmasítják az egyébként őket gátló termelési viszonyokat. Weber ezt másképp látja, nála a modern gazdaság és állam intézményes keretei nem béklyók, hanem a célracionális cselekvés alrendszerei, melyek segítik a racionalizálódást. De Weber nem tartja minden további nélkül pozitívnak ezt a folyamatot, mert eldologiasodáshoz vezet, és hátráltatja a racionális életvezetést. A *felvilágosodás dialektikája* és Marcuse megszünteti Weber ambivalenciáját — s Parsonsét is, amire Habermas ebben a vonatkozásban nem tér ki —, mert „megfordítja Marx pozitív tételét”. Marx a tudomány és a technika fejlődésében még emancipatorikus potenciált látott, a kritikai elmélet szóban forgó klasszikusainál viszont a „tudomány és a technika a társadalmi represszió médiumává válik.”³⁷

Habermas a stratégiai-instrumentális célracionális mellett vagy fölött a kommunikatív racionalitás lehetőségét akarja itt megalapozni, hogy erre építhesse cselekvéseméletét. Talán ez felelős azért, hogy leegyszerűsíti, és részben tévesen értelmezi Adorno és Marcuse elméletének cselekvés-konceptióját. Ott ugyanis *nem* a propozicionális igazság és az empirikus hatékonyság a társadalmi racionalizálódás mércéi, hanem az egyén és a társadalom emancipációja. „A kritikai elmélet érdeke az emberiség felszabadítása”³⁸, szögezi le Marcuse. Ha elfogadjuk, hogy ez az utóbbi a mérce, akkor rájövünk, hogy mi az oka és értelme annak a virtuóz hegelianus bűvészkedésnek, amit a szerzők a racionális—irracionális párral véghezvisznek, fölülmúlva az objektív—szubjektív, negatív—pozitív, immanens—transzcendens párok kihasználását is.

A felvilágosodásnak mint a racionalizáció egyetemes történeti projektjének „az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegéstől”, weberi kifejezéssel, „hogy a világot feloldja a varázs alól”. De az eredmény az, hogy „a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes Balsors fényében ragyog.”³⁹ Az instrumentális racionalizáció jegyében az ember relatív uralmat szerzett a természet fölött, de ez a folyamat együtt járt az ember ember fölötti uralmának soha nem látott kiteljesedésével. Az ember legyőzte a természetet, vagy legalábbis azt hiszi, hogy legyőzte, és ténylegesen legyőzte az emberi természetet is. A természeti világ

³⁶ Habermas 1994a: 238.

³⁷ Uo. 239.

³⁸ Marcuse 1976: 137.

³⁹ Horkheimer — Adorno 1990: 19.

uralásának technikája az embert pusztá eszközzé fokozta le. A racionális technika az instrumentális célracionalitás velejárója. Az instrumentális racionalizáció számára „mindaz, ami nem akar igazodni a kiszámíthatóság és hasznosság mércéjéhez, gyanús”⁴⁰, ezen racionalizáció hatására „a természet (...) pusztá objektivitásba fordul át”⁴¹. Ez a természeti világ matematizált világ, „a matematikai eljárás mód mintegy a gondolat rituáléjává lett”, mely „dologgá teszi a világot, szerszámmá”⁴², mégpedig univerzális, látszatra semleges tiszta eszközzé.⁴³ Az ember mint nembeli lény elnyerte a természet fölötti uralom látszatát, de mint egyén szolgáskorban sínylődik a relatív fogyasztói jólét és a szabadságjogok kiteljesedésének dacára. Mondhatnánk, hogy a racionális projekt irracionális következményekhez vezetett, de az igazság az, hogy a projekt racionalitása maga is irracionalitás volt. Az irracionalitás nem egy mellékhatás, ami valamilyen kisebb korrekcióval megszüntethető, mondjuk, egy technikai szűrő közbeiktatásával. Mert a technika nem semleges sem a természetre, sem az emberre, sem a társadalomra alkalmazva. A technika „uralmi rendszer”, az uralommal való szimbiózis „már (...) fogalmában és felépítésében is ott működik.”⁴⁴

A racionális—irracionális párt egyszerre kell állítani az instrumentális célracionalitásról mint az individuális cselekvés egy típusáról, s arról a rendszerről, mely az ilyen cselekvésekkel együtt valahogy kiépül, majd meghatározza azokat. Nem arról van szó, hogy a racionalitás és az irracionalitás nézőpont kérdése lenne, mert egyszerre hatják át a vizsgált dolgot, de azért a konkrét elemzésben mégis el kell azokat választanunk. Ennek fényében nézzük, mi a helyzet a rendszerrel! Ha a fejlett ipari civilizációt vizsgáljuk, akkor annak „egyik legnyugtalanítóbb aspektusával: irracionálisának racionális jellegével találkozunk.”⁴⁵ Azt már nagyjából értjük, hogy társadalmunk irracionális, mivel represszív. De ez miért racionális? Két okból. Egyrészt mert kialakulása történetileg érthető, sőt szükségszerű a filozófiai reflexió számára, másrészt mert ez a reflexió azt is konstatálja, hogy az emberek ezt a rendszert a jólét és a béke rendszereként értékelik, még akkor is, ha tudják, hogy a permanens háborús fenyegetéssel is együtt kell élniük. Talán még azt is sejtik, hogy a rendszer keresztül-kasul manipulatív, de úgy ítélik meg, hogy ennek dacára elfogadhatóbb, mint az erőszakos uralom. De ez az ítélet következő lépésben a filozófiai kritika számára tökéletesen irracionális, mert szinte hézagmentesen illeszkedik a represszív rendszer elvárásmentázatába.

Marcuse szerint „a társadalomelméletben a tények megismerése nem más, mint a tények bírálata.”⁴⁶ A megismerés és a kritika azonosítása megbélyegzi a behaviorizmus operacionális fogalmainak elégtelenségét. Ezek a fogalmak „csak a tények bizonyos oldalaihoz és metszeteihez jutnak el”, s ha ezekből a metszetekből akarnak egy egészet generálni, akkor „megfosztják a leírást objektív, empirikus jellegétől.”⁴⁷ Az empirikus objektivitást csak azok a fogalmak biztosíthatják, melyek nem fogadják el „a fennálló társadalmi valóságot önmaga mércéjéül”.⁴⁸ Az igazi „megismerési fogalom tranzitív jelentéssel bír”.⁴⁹ Jelentése nem korlátozódik a különös tényekre, túllép e tények különös társadalmi összefüggésein is, és megragadja azokat a folyamatokat, melyeken a társadalom mint egész alapul. Ezek a fogalmak a történelmi totalitásra vonatkoznak, transzcendálnak minden olyan kontextust, melyet az operacionális fogalom meghaladhatatlannak vél. De az a

⁴⁰ Uo. 23.

⁴¹ Uo. 25.

⁴² Uo. 43.

⁴³ Uo. 48.

⁴⁴ Marcuse 1990: 18.

⁴⁵ Uo. 31.

⁴⁶ Uo. 140.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo. 141.

⁴⁹ Uo. 127.

transzcendencia mégis empirikus, sőt ez empirikus igazán, mert a tényeket ez mutatja a maguk igazságában.⁵⁰

A megismerés kritikaként való definiálása elégtelennek nyilvánítja a weberi cselekvésemélet alapfogalmát, a szubjektív szándékolt értelmet is, így besorolja őt is a „pozitivizmus” rendkívül tágan értelmezett baljóslatú irányzatába. A cselekvő által a cselekvésnek tulajdonított szubjektív értelem csak kiindulási pont lehet, innen tovább kell lépni az objektív értelemhez, melyet a társadalmi-történelmi totalitás ismeretében a kritikus tulajdonít az egyes cselekvésnek. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szociológiától tovább kell lépni a filozófiához. Ez az imperatívusz a weberit — szándéka szerint — kiteljesítő parsonsi elméletre is érvényes. Parsons korai cselekvéseméletének kulcsfogalma a norma, amely kapcsolatot teremt a szubjektív célok és a társadalmi rend között. A voluntarista normakövetés azonban a fejlett technikai civilizáció totalitásában elvesztette minden jelentőségét. A manipulatív univerzum „eltüntette az egyéni cselekvés és a társadalmi norma közötti utolsó válaszfalat is.”⁵¹ A technikai folyamat a szubjektumot kiiktatta a tudatból, megfosztotta a tudatot minden transzcendáló potenciáljától, eldologiasította, „a mindent átfogó gazdasági apparátus segédeszközévé”⁵² tette.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Adorno, Th. W. 1964a, *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, Th. W. 1964b „Über Jaz”, in: Adorno, Th. W.: *Musikalische Schriften IV*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 84–115.
- Adorno, Th. W. 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, Th. W. 1969, *Minima Moralia*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, Th. W. 1973, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, Th. W. 1976, „Bevzetés”, in: Papp Zs. (szerk.) *Tény, érték, ideológia*, Gondolat, Bp. 164–253.
- Adorno, Th. W. 1977, „Spengler nach dem Untergang”, in: Adorno, Th. W.: *Kulturkritik und Gesellschaft I.*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 47–71.
- Adorno, Th. W. 1986, „Versuch über Wagner”, in: Adorno, Th. W.: *Die musikalischen Monographien*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 7–148.
- Adorno, Th. W. 1998, „Aldous Huxley és az utópia” in: Adorno, Th. W.: *A művészet és a művészetek*, Helikon Kiadó, Bp. 144–162.
- Adorno, Th. W. 1998b, „Fétisjelleg a zenében és a zenei hallás regressziója”, in: Adorno, Th. W.: *A művészet és a művészetek*, Helikon Kiadó, Bp. 280–305.
- Alexander, J. C. 1996, *Szociológiaelmélet a II. világháború után*, Balassi Kiadó, Bp.
- Balogh I.—Karácsony A. 2000, *Német társadalomelméletek*, Balassi Kiadó, Bp.
- Bertalan L. 2001, „Előadások Max Weberről: Max Weber cselekvésemlélete és cselekvéstipológiája” *Szociológiai Szemle*, 3. 113–136.
[<http://www.socio.mta.hu/mszt/20013/bertalan.htm>] (2009.08.10.)
- Habermas, J. 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Habermas, J. 1993, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Századvég—Gondolat, Bp.
- Habermas, J. 1994a, „A cselekvésracionális aspektusai” in: Habermas, J., *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Bp. 223–257.

⁵⁰ Uo. 128.

⁵¹ Horkheimer — Adorno 1990: 48.

⁵² Uo.

- Habermas, J. 1994b, „A modernség: befejezetlen program” in: Habermas, J., *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Bp. 259–281.
- Habermas, J. 1998, *Filozófiai diskurzus a modernségről*, Helikon Kiadó, Bp.
- Habermas, J. 2001, „Mi az egyetemes pragmatika?” in: Pléh Cs.—Síklaki I.—Terestyéni T. (szerk.): *Nyelv—kommunikáció—cselekvés*, Osiris Kiadó, Bp. 228–264.
- Hennis, W. 1996, „Az értékmentesség értelme. Max Weber »posztulátumának« motívumairól” *BUKSZ*, 1. 53–62.
- Horkheimer, M. 1967, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W. 1990, *A felvilágosodás dialektikája*, Gondolat—Atlantisz Medvetánc, Bp.
- Jauß, H. R. 1997a, „Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja” in: *Recepcióelmélet — esztétikai tapasztalat — irodalmi hermeneutika*, Osiris Kiadó, Bp. 36–84.
- Jauß, H. R. 1997b, „Negativitás és esztétikai tapasztalat” in: *Recepcióelmélet — esztétikai tapasztalat — irodalmi hermeneutika*, Osiris Kiadó, Bp. 178–210.
- Jauß, H. R. 1997c, „Az irodalmi posztmodernség” in: *Recepcióelmélet — esztétikai tapasztalat — irodalmi hermeneutika*, Osiris Kiadó, Bp. 211–235.
- Kramer, M. H. 1997, *John Locke and the Origins of Private Property*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Locke, J. 1982, *Levél a vallási türelemről*, Akadémiai Kiadó, Bp.
- Locke, J. 1986, *Értekezés a polgári kormányzatról*, Gondolat Kiadó, Bp.
- Marcuse, H. 1955, *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1958, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Columbia University Press, N. Y.
- Marcuse, H. 1964, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1968, „Liberation from the Affluent Society” in: Cooper, D. (Ed.) *The Dialectics of Liberation*, Penguin, Baltimore. 175–192.
- Marcuse, H. 1969a, „Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, *Telos* 4.
- Marcuse, H. 1969b, „Repressive Tolerance” in: Wolff, R. P., Barrington, M., Marcuse, H., *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1970, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1972, *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1972b, „The Foundation of Historical Materialism” in: *Studies in Critical Philosophy*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1973a, *Konterrevolution und Revolte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Marcuse, H. 1973b, „On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics” *Telos*, 16, 9–37.
- Marcuse, H. 1976, „Filozófia és kritikai elmélet” in: Papp Zs. (szerk.) *Tény, érték, ideológia*, Gondolat, Bp. 117–143.
- Marcuse, H. 1978a, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. 1978b, „Theory and Politics: A Discussion”, *Telos*, 38.
- Marcuse, H. 1982, *Ész és forradalom*, Gondolat Könyvkiadó, Bp.
- Marcuse, H. 1990, *Az egydimenziós ember*, Kossuth Könyvkiadó, Bp.
- Marcuse, H. 2005a, „*The End of Utopia*”
[<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndutopiaProbViol.htm#endutopia>] (2009-12-03).
- Marcuse, H. 2005b, „*The end of Utopia — Questions and Answers*”
[<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndutopiaProbViol.htm#endutopiaqa>] (2009-12-03).

- Marcuse, H. 2005c, „*The Problem of Violence and the Radical Opposition*”
[<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndutopiaProbViol.htm#probvio>] (2009-12-03).
- Marcuse, H. 2005d, „*The Problem of Violence: Questions and Answers*”
[<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndutopiaProbViol.htm#probvioqa>] (2009-12-03).
- Parsons, T. 1937, *The Structure of Social Action*, Free Press, N. Y.
- Parsons, T., Smelser, N. J. 1956, *Economy and Society*, Free Press, N. Y.
- Parsons, T. 1964, *The Social System*, Free Press, N. Y.
- Parsons, T. 1982, „The Place of Ultimate Values in Sociological Theory” in: Parrsons, T.: *On Institutions and Social Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 76–92.
- Passeron, R. 1983, *A szürrealizmus enciklopédiája*, Corvina Kiadó, Bp.
- Shils, E. 1987, „Max Weber and the World since 1920” in: Mommsen, W. J., Osterhammel, J. (ed.): *Max Weber and His Contemporaries*, Allen & Unwin, London, 547–573.
- Swedberg, R. 1998, *Max Weber and the Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton.
- Weber, M. 1987, *Gazdaság és Társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I.*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp.
- Weber, M. 1995, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi, Bp.
- Weber, M. 1998a, „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«” in: Weber, M.: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Bp. 7–69.
- Weber, M. 1998b, „A szociológiai és közgazdasági tudományok »értékmentességének« értelme” in: Weber, M.: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Bp. 70–126.
- Weber, M. 1998c, „A tudomány mint hivatás” in: Weber, M.: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Bp. 127–155.
- Weber, M. 1998d, „A politika mint hivatás” in: Weber, M.: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Bp. 156–209.