

EGY OK ÉS MÁR SEMMI

TAKÓ FERENC

Ha az Olvasó Erdélyi Ágnes itt közölt munkájának elolvasása után lapoz bele a jelen írásba, megállapíthatja, hogy a kettő bizonyos értelemben „egy húron pendül”. Ez nem jelent függőségi viszonyt, csak annyit, hogy e bizonyos „húron” egyazon témára játszanak le két variációt. Ez a „téma” a Max Weber „kritikai tanulmányaiban”¹ kifejtett történetmetodológiai eljárás kapcsolata az életmű azon darabjaival, amelyekben a vizsgálat tárgyát a protestáns világonbelüli aszkézis és a modern nyugati kapitalizmus közti kauzális viszony alkotja. Míg Erdélyi Ágnes a kauzalitáselméletet továbbgondolva a *Protestáns etika* tézisének új megközelítését javasolja, én a *Világvallások gazdasági etikája* tanulmányainak értelmezésében alkalmazom Weber történetmetodológiai elgondolását. Megjegyzendő, hogy noha Wolfgang Schluchter, a jeles Weber-kutató egy Weber Kína-tanulmányát tárgyaló konferencián 2014-ben már-már megpendítette e két tanulmány közös húrját, mégsem játszott a jelen írásokban megszólaltatott darabot. Erről azonban később.

Ahhoz, hogy közelebb jussunk *A protestáns etika* és a világvallás-tanulmányok kapcsolatához, először arról kell szólni, amiről Weber nem beszélt: a *Kritische Studien* történetmetodológiája és *A protestáns etika* bírálataira adott válaszok összefüggéséről. Fontos, hogy Weber e viszontválaszokat nem az alaplum mellett, hanem a kritikák ellenében íródo szöveggként, „antikritikaként” definiálja. Az írások a kritikusok félreértéseire mutatnak rá, amelyek szerinte kivétel nélkül abból adódtak, hogy nem értették meg, milyen típusú kauzális viszonyról volt szó ott, ahol a „fáradhatatlanul ellátott világi hivatás” etikai értékeléséről mint a kapitalizmus szellemének „legerősebb ösztön-

zőjéről” olvastak.² Meghökkenítő ezért, hogy bár az antikritikák a kauzális viszony téves értelmezését hivatottak érvényteleníteni, a kauzális hozzárendelés, az objektív lehetőség, illetve a véletlen okozás kategóriái explicit módon nem kerülnek elő bennük. Annak ellenére nem, hogy Karl Fischer épp csak le nem írja: „ide lőjön, professzor!”, amikor mint *megvalósíthatatlan* eljárást összegzi a weberi kauzalitás-elméletet. Az a próbálkozás, írja Fischer,

„hogy a múlt hiteles rekonstrukcióját adjuk, különösen azon fáradozásunk, hogy felismerjük a történelemben ható motívumokat, abba a komoly nehézségbe ütközik, hogy a történelemben és a történelemmel nem végezhetünk kísérleteket. Nem tudjuk az okok egyik vagy másik összetevőjét variálni vagy teljes egészében kikapcsolni, hogy ezáltal felismerjük, az okok összességéből melyik és milyen mértékben van jelen a hatásban.”³

A megfogalmazás hasonlósága alapján talán feltételezhetjük, hogy Fischer itt valóban a *Kritische Studien*re utal. Az viszont filológiai bizonyíték nélkül, pusztán Weber józan eszére apellálva is kizárható, hogy neki ne jutott volna eszébe erről a megjegyzésről saját korábbi írásának gondolatmenete, ám *ennek ellenére* hagyta elszállni a feje fölött a labdát.

Az írások közötti logikai kapcsolat szempontjából fontos, hogy a *Kritische Studien* egyik eleme, a ténybeli alap és a megismerési alap (*Erkenntnisgrund* – *Realgrund*) szembeállítása, áttételesen megjelenik az antikritikák egy szöveghelyén, de csak az *Antikritikai zárszó*ban, amelyre Weber már nem várt választ senkitől. Itt egy csipős kiszólással utal azokra a „modern metodológusokra”, akik, „miként olykor kénytelen voltam megállapítani, éppen a történelemmetodika terén is [...] képtelenek ezt a két tényállást egymástól elkülöníteni”.⁴ A két tényállás különbsége a protestantizmustanulmányok tekintetében a szerzetesi és a világonbelüli aszkézis különbségében tükröződik: a szerzetesi aszkézis mint *Realgrund* az üdvözülés *kiváltó* okaként, míg a protestáns, világonbelüli aszkézis „a certitudo salutis szubjektív garanciája gyanánt”, „üdvösségre rendelt voltunk egyik legfontosabb megismerési és nem ténybeli alapjaként” (*Erkenntnisgrund*) jelenik meg.⁵ E különbségnek Weber oldalakat szentel az okozásról szóló, Meyert, vagyis az egyik „modern metodológust” bíráló tanulmányában; de ahogy az „antikritikákban” nem hivatkozik a *Kritische*

1 ■ Max Weber: *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6. kiadás, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. 215–290. A művet alkotó két tanulmány az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 22/1. számában jelent meg, 1906-ban.

2 ■ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Somlai Péter. Gondolat, Bp., 1982. 271. old. Vö. Erdélyi Ágnes: Mit tesz a véletlen, XX. old.

3 ■ Karl H. Fischer: *Protestantische Ethik und „Geist des Kapitalismus”*. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik. In: Johannes Winckelmann (Hrsg.): *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Siebenstern, Hamburg, 1972. 41. old.

4 ■ Max Weber: *Antikritikai zárszó a „Protestáns etikához” [részlet]*. Ford. Hidas Zoltán. In: uő: *A világvallások gazdasági etikája*, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007. 38. old.

5 ■ Uo., 30. old.

Studienre, itt sem említi az ekkorra már megjelent protestantizmustanulmányokat. Az egyetlen „utalás” egy gondolatjelek közé ékelt példa az utolsó bekezdésben, mely szerint az absztrakció útján nyert „lehetőségtételek” alkalmazása nélkül „elgondolhatatlan” volna „olyan képekről [beszélni], mint egy fejlődés-folyamat – például a kapitalizmus – »hajtóerői«, vagy megfordítva, »akadályai« [*Hemmungen*]...”⁶

Fel kell mármot tennünk a kérdést: mi az oka, hogy Weber, aki soha nem volt rest felhívni a kritikusok figyelmét munkáinak azon szöveghelyeire, amelyek fölött azok átsiklottak, nem hivatkozik *A protestáns etikára* a *Kritische Studien*ben; nem említi explicit módon a *Kritische Studient* az antikritikákban, és egyikben sem utal az „Objektivitás”-tanulmányra, amely pedig már 1904-ben több mozzanatát elővezeti annak a történetmetodológiának, amelyet két évre rá a *Kritische Studien* kibont? Röviden: mi az oka a keresztivatközások hiányának? Meglátásom szerint Weber azért kerüli, hogy a protestantizmustanulmányok kapcsán bárhol is bolygassa az oksági hozzárendelésnek a kauzalitás-tanulmányban kifejtett elméletét, mert „gyenge tollú, de iskolamesteres hajlamú”⁷ kritikusainak észrevételein kívül maga is lát legalább két komoly, lezáratlan problémát *A protestáns etika* írásaiban. Az egyik az, hogy itt nem végzett el egy fontos lépést, amelyet a *Kritische Studien*ben kifejt. Azt ugyan – írja majd 1920-ban – valóban megmutatta „a modern gazdasági étosznak az aszketikus protestantizmus racionális etikájával való összefüggése példáján, hogy miként függ egy gazdasági forma »gazdasági érzületének«, vagyis »étosának« a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól”,⁸ azt azonban nem vizsgálta meg („nem voltak meg az eszközei” hozzá⁹), hogy a protestáns világon-belüli aszkezis mekkora kauzális jelentőséggel bír az elemzett folyamatban. A kritikusok emiatt vethetik szemére, hogy e jelentőséget kizárólagosnak láttatja. A kauzális hozzárendelés azonban, olvassuk a *Kritische Studien*ben,

„egy gondolati folyamat alakjában megy végbe, amely absztrakciók sorozatát tartalmazza.

Az első és döntő ezek közül az, hogy a lefolyás tényleges kauzális összetevői közül egyet vagy néhányat bizonyos irányban módosultként gondolunk el és feltesszük magunknak a kérdést, vajon a folyamat így módosult körülményei között (a »lényegi« pontokat tekintve) ugyanaz az eredmény »lett volna várható«, vagy valamely másik.”¹⁰

Márpedig ez a lépés nincs benne a protestantizmustanulmányokban: még ha lehet is „így olvasni” őket, alapvetően nem így íródtak. Éppen ezért az *Antikritikai zárszó* csak a tényleges vitának vet véget, csak a gyenge tollú kritikusok támadásait veri vissza, Weber azonban saját magának marad adós a bizonyítással.

Ha elfogadjuk, hogy ennek a bizonyításnak a *Kritische Studien*ben kifejtett módszertani alapokon kell nyugodnia, akkor a plauzibilis oksági hozzárende-

lés nem mást igényel, mint azt, hogy a világon-belüli protestáns aszkeziszt *gondolatban* kiiktassuk azon jelenségek közül, melyek történetileg megelőzték a kapitalista szellem kialakulását, és megvizsgáljuk, vajon „(a »lényegi« pontokat tekintve) ugyanaz az eredmény »lett volna várható«, vagy valamely másik”. E gondolat kísérlet azonban két szempontból is szerencsétlen volna. Az első, hogy ha *A protestáns etika* kritikásai a ténylegesen lefolyt társadalomtörténeti változások elemzésében kifejtett elméletet is ilyen mértékben igyekeztek darabjaira szedni, akkor egy ugyanezen a mintán elvégzett gondolat kísérlet csak olaj lett volna a tűzre, hiszen – mint Fischer írta – „[n]em tudjuk az okok egyik vagy másik összetevőjét variálni vagy teljes egészében kikapcsolni” és így tovább. A második szempont – amely feltevésem szerint egyben *A protestáns etika* második lezáratlan kérdése – az, hogy Weber, mint a „modern európai kultúrán nevelkedett ember” általában, „elkerülhetetlenül és jogosan” azon kérdés felől „közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat”, hogy

a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?¹¹

A protestáns etikáról szóló tanulmányok azonban csak azt mutatják meg, hogy a Nyugat talaján feltűntek bizonyos kulturális jelenségek, amelyek „egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak”, de hogy miért „éppen a Nyugat talaján és csakis itt” tűntek fel, az szinte teljes egészében válasz nélkül marad. A válasz Weber összehasonlító tanulmányai-
ban keresi.

6 ■ Weber: *Kritische Studien*, 290. old. (kiemelés tőlem – T. F.)

7 ■ Max Weber: „Antikritisches Schlußwort zum „Geist des Kapitalismus“. In: uő: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911*. Max Weber Gesamtausgabe [I/9. (hrsg. von Wolfgang Schluchter und Ursula Bube). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2014. 665. old.

8 ■ Max Weber: Előzetes megjegyzés. (Ford. Somlai Péter. In: Uő: *Világvallások*, 19. old.

9 ■ Erdélyi: Mit tesz a véletlen.

10 ■ Weber: *Kritische Studien*, 273. old.

11 ■ Weber: Előzetes megjegyzés, 9. old.

12 ■ Max Weber: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In: uő: *Tanulmányok*, Osiris, Bp., 1998. 51. old.

13 ■ Weber: *Kritische Studien*, 232. old.

14 ■ Max Weber: Az antik társadalmak gazdasági elmélete. Ford. Erdélyi Ágnes. In: uő: *Gazdaságtörténet. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1979. 297. old.* (Az első kiemelés tőlem – T. F.)

15 ■ A mű eredetileg az *Archiv*ban jelent meg 1915-ben (41/1–2.), de az 1920-ban összeállított gyűjteményben lényegesen bővebb változata olvasható. Magyarul I. Max Weber: Konfucianizmus és taoizmus [részletek]. Ford. Hidas Zoltán és Mesés Péter. In: Weber: *Világvallások*, 86–202. old.

16 ■ Weber: Előzetes megjegyzés, 19. old.

17 ■ Vö. Wolfgang Schluchter: „How Ideas become Effective in History”: Max Weber on Confucianism and Beyond. *Max Weber Studies*, 41 (2014)1. szám, 17. old..

18 ■ Uo. (Kiemelés tőlem – T. F.)

Az összehasonlítás két szempontból is kulcsszerepet játszik az életműben.

1. Amikor egy ideáltipikus fogalom segítségével írunk le egy történeti jelenséget, *összehasonlítást* végzünk e jelenség és a fogalom között, mely fogalomban megalkottuk „azokat az összefüggéseket, amelyeket a valósághoz igazodó és a valóságon iskolázott *képzeletünk* adekvátnak ítél”.¹² Az ítélet azonban, vagyis hogy a történész a valóság mely elemeinek tulajdonít jelentőséget, nemcsak a fogalmak megalkotásában, hanem a történeti vizsgálódás tárgyának megválasztásakor is meghatározó: „a történetiség terén tett minden egyes »összehasonlítás« feltételezi, hogy a kulturális »jelentőség« alapján rendelkezésre állnak azon kiválogatott [alkotórészek] [...], amelyek az oksági hozzárendelés célját és irányát pozitíve meghatározzák.”¹³

2. Nem ugyanebben az értelemben beszélünk összehasonlításról, amikor különböző kultúrákat vetünk össze annak érdekében, hogy az egyiket a közöttük kimutatott *különbségekkel* írjuk le. Weber elemzéseiben egy alakzat *meghatározó sajátosságainak* felismerésére a belső vizsgálatnál sokszor jobb lehetőséget nyújt egy *valamilyen szempontból* hasonló, de a vizsgált elem tekintetében tőle *különböző* alakzattal való összevetés. Markánsan megjelenik ez már 1909-ben, az *Ókor agrárviszonyai* felütésében: „Röviden – és éppen ezért nem is egészen pontosan – úgy jellemezhetnők a nyugat-európai településeket, hogy a kelet-ázsiai kultúrnépek településeivel ellentétben a végleges letelepedésre való átmenet *itt* olyan átmenetet jelentett, melynek során megnőtt a földművelés jelentősége...”¹⁴ A tízes évektől ez az eljárás egyre nagyobb súllyal van jelen írásaiban.

Ha fellapozzuk a *Gazdaság és társadalom*nak a protestantizmus-vita lezáráskor írt fejezeteit, a legkülönbözőbb szöveghelyeken bukkanunk a Keletet, főként Kínát érintő példákra. Weber ugyanis már a tízes évek elejétől gyűjtötte az anyagot egy Kínát vizsgáló tanulmányhoz, amelyet 1915-ben *Konfuzianizmus und Taoizmus* címmel publikált a világvallások gazdasági etikáját vizsgáló sorozat első darabjaként.¹⁵ Míg a protestáns etikáról szóló tanulmányok csak a vallási etikának a gazdasági érzületre gyakorolt hatását vizsgálták, ezen írások

„arra tesznek kísérletet, hogy a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és társadalmi rétegződéséhez fűződő viszonyait áttekintve, *mindkét* kauzális viszonyok utánajárjanak, mégpedig annyira, amennyire a nyugati fejlődés *összehasonlítás*i pontjainak megtalálásához szükséges. Csakis így lehet ugyanis hozzáfogni ahhoz, hogy elvégezzük a nyugati vallási gazdaságetika azon elemeinek valamennyire egyértelmű oksági *hozzárendelését*, amelyek más gazdaságetikákkal szemben a sajátjai.”¹⁶

„Csakis így lehet hozzáfogni”, írja, noha már egy bő évtizeddel a konfucianizmus-tanulmány születése

előtt „hozzáfogott” az oksági hozzárendeléshez, amely azonban részleges volt: egy jelenségsort magyarázott, de nem fektetett megfelelő hangsúlyt az összevetésre, holott e kettő elválaszthatatlanul összetartozik.¹⁷ Egy „kulturális jelenség rekonstrukciójának” lépései a weberi eljárásban Schluchter szerint a következők:

„(1) Azonosítás – melyek egy kulturális megnyilvánulás meghatározó jegyei? (2) Oksági hozzárendelés – hogyan alakult ki ez a megnyilvánulás? (3) Mérlegelés – a kauzális elemek mely darabjait tekinthetjük adekvát oknak? Az első kérdést csak összehasonlítás, a másodikat és a harmadikat csak *tényellenítés* érvek segítségével, az objektív lehetőség és az adekvát okozás kategóriáit alkalmazva válaszolhatjuk meg.”¹⁸

A protestáns aszkézis mint jelenség meghatározása mármost elvégezhető a katolicizmussal való összevetésben, de a modern nyugati kapitalizmusé mint *csak* is a Nyugat talaján létrejött gazdasági alakzaté tágabb összevetési kontextust igényel. Ezt hivatottak biztosítani a világvallás-tanulmányok. Schluchter azonban furcsamód csak az „Objektivitás”-tanulmányt említi, amikor Weber összehasonlító módszertanáról beszél – a fent idézett passzus viszont nem utalhat pusztán erre a szövegre. Az „Objektivitás”-tanulmány ugyanis foglalkozik az oksági hozzárendelés, az objektív lehetőség és az adekvát okozás kérdéseivel, de nem a „tényellenítés” érvekkel: ez a *Kritische Studien* sajátja.

Most, miután bátor voltam megválaszolni a kérdést, miért nem beszélt Weber arról, amiről nem beszélt, kevesebb bátorság is elég, hogy e válasszal elinduljak abba az irányba, amelybe Schluchter nem indult el. Ha elfogadjuk, hogy Weber nem tudta lezárni a protestantizmus-vitát az *Antikritikai zárszóval*, továbbá hogy a protestantizmus-tanulmányok okfejtéséből egy olyan típusú „kísérleti” ellenőrző metódust hiányolt, amelyet a történészek a *Kritische Studien*ben foglaltak szerint alkalmaznia kell, akkor a *Világvallások gazdasági etikájának* tanulmányait joggal nevezhetjük Weber *valóban* utolsó antikritikájának, amelyet *A protestáns etikával* szemben – de ezúttal maga által – támasztott követelménynek megfelelően írt, és amelyet olyan „kísérletként” kellene értelmeznünk, amelyet a Meyer-kritikában vázol.

Weber azonban ismét zavarba hoz: a világvallás-tanulmányok *Bevezetésében* és a protestantizmus-tanulmányokkal közös *Előzetes megjegyzésében* szó sincs ilyen kísérletről. Azt ígéri, hogy „a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és társadalmi rétegződéséhez fűződő viszonyait áttekintve, *mindkét* kauzális viszonyok” utánajár, de csalódunk, ha ezt úgy értjük, hogy miután ott megvizsgálta a vallási tényezők gazdasági-társadalmi tényezőkre gyakorolt hatását, itt *emellett* a társadalmi-gazdasági tényezőknek a vallásiakra gyakorolt hatását is *ugyanígy* megvizsgálja. Alább megmutatom, miért várjuk ezt hiába. Ugyanis Weber vizsgálódása csak olyan

mértékben terjed ki a Kelet vallásaira, „amennyire a nyugati fejlődés összehasonlítási pontjainak megtalálásához szükséges” – és éppen emiatt lehet jogos a világvallás-tanulmányokat antikritikaként, a protestantizmus-tézis bizonyításaként, méghozzá „indirekt bizonyításaként” olvasni. Ezen nem azt értem, hogy a világvallás-tanulmányok *pusztán* a protestantizmus-tézist hivatottak igazolni. Friedrich Tenbruck meggyőzően érvelt amellett, hogy *A protestáns etika* és a *Világvallások gazdasági etikája* „nem mint tézis és ellenpróbája tartoznak össze”.¹⁹ A világvallás-tanulmányok ugyanakkor igenis kezelhetők „próbaként”: azon tézis próbájaként, hogy a kapitalizmus „szelleme” *azért* tűnt fel „éppen a Nyugat talaján és csak is itt”, mert e jelenség nem jelenik meg másképp, mint a protestáns világon-belső aszkézis – vagy egy ennek megfelelő vallási etika – következményeként. E szemléletmód a világvallás-tanulmányok megírásának sokkal inkább *oka*, semmint következménye volt, e munkák tehát *ebben az értelemben* egy tézis „indirekt bizonyításának” tekinthetők. Hogy megmutassam, pontosan mit értek ezen, röviden áttekintem a Kína-tanulmány módszertani szerkezetét.²⁰

A mintegy 250 oldalas írás csaknem felét a „szociológiai alapok” áttekintése teszi ki. E fejezetek gondolatmenetét, felépítését, logikai kapcsolódási pontjait vizsgálva megfeleléseket találunk a *Gazdaság és társadalom* vonatkozó fejezeteivel, s rendre fogalmi párhuzamokra leszünk figyelmesek, Weber ugyanis Kína és minden keleti társadalmi alakzat vizsgálatában a Nyugat elemzése során kialakított ideáltípusok konstrukciókat alkalmazza. Ha ezek valamelyike önmagában nem alkalmas egy adott jelenség leírására, akkor „olyan kifejezések megalkotásával, mint a »patrimoniális bürokrácia«” jelzi azt, hogy „az adott jelenség karakterisztikus jegyeinek egyik része a racionális, másik része a tradicionális [...] uralomformába tartozik”.²¹ Ez az eljárás rámutat megközelítésének egy lényegi sajátosságára, arra, hogy az alapvetően a Nyugat vizsgálata során kidolgozott ideáltípusokat *minden* korra és kultúrára alkalmazhatónak tartja. Noha elismeri, hogy bizonyos esetek hozzájuk közeli, mások pedig távolabbi helyet foglalnak el azon a skálán, amelynek a típus a végpontja, amennyiben távol vannak tőle (erre sok példát látunk Keleten), nem alkot új fogalmat, hanem egy helyett mindjárt két típussal köti a Kelet *egyik* sajátos jelenségét a Nyugat *két* sajátos jelenségéhez. Adja magát a kérdés, hogy még *ha* „elkerülhetetlen és jogos” volna is az „egyetemes történeti problémákat” a nyugati fejlődés irányából megközelíteni, vajon jogos és elkerülhetetlen-e Kína vizsgálatában azokat a típusokat alkalmaznia, amelyeket a nyugati kultúrkör értelmezéséhez hozott létre. Bár Weber következetesen elutasítja azt a lineáris történet szemléletet,²² amely mellett elköteleződve az európai fejlődést nem csupán egyetlen *jelentőségűnek*, hanem egy *végcélja* felé *haladó* történelem aktuális csúcspontjának lehetne tekinteni, bizonyos ideáltípusok univerzális alkalmazhatóságának tételezése akkor

is problematikus, *ha* elfogadjuk, hogy Weber nem egy ilyen, gyakran – általa is – hegelivel azonosított koncepcióból indult ki. A problémát a kanti észkritika felől érdemes megközelítenünk. E tekintetben a számtalanszor idézett weberi mondatot: „[a]z a társadalomtudomány, amelyet *mi* kívánunk művelni, a *valóság tudománya*”,²³ úgy (is) olvashatjuk, hogy e társadalomtudomány *azt* a valóságot és *úgy* vizsgálja, amely és ahogyan *számunkra* megjelenik. Hiszen

[a]ki végiggondolja a modern ismeretelmélet Kanttól eredő alap gondolatát, hogy márpedig a fogalmak az empirikusan adott feletti szellemi uralmat szolgáló gondolati eszközök és nem is lehetnek mások, az nem lát okot a pontos genetikus fogalmak elvetésére azért, mert azok szükségképpen ideáltípusok.²⁴

Mindez természetesen nem menti fel Webert a Kelet számos történeti jelenségének a fogalomhasználat sajátosságaiból adódóan leszűkített vagy kitágított interpretációja alól, amelyre az elmúlt évtizedek szaktudománya – beleértve a sinológiát is – rámutatott, számunkra azonban csak ezen elméleti keretben válik érthetővé, milyen szerepet játszanak életművében a világvallás-tanulmányok, elsősorban ezek első darabja, a *Konfucianizmus és taoizmus*.

A kínai társadalom alapstruktúráját Weber a „patrimoniális bürokrácia” terminussal jellemzi.²⁵ E struktúrát sem a polgárság kialakulása, sem hierokratikus hatalmi törekvések nem veszélyeztetik, nem „fenyegeti” semmilyen „társadalmi hatalom-

19 ■ Friedrich Tenbruck: *Das Werk Max Webers*. In: uő: *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999. 73. old.

20 ■ A tárgyat részletesebben vizsgáltam egy korábbi tanulmányban: Takó Ferenc: *Max Weber konfucianizmus-interpretációja és helye az európai Kína-recepció történetében*. In: uő (szerk.): „Közel, s Távolság” III. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhelye éves konferenciájának előadásából*. Eötvös Collegium, Bp., 2014. 297–312. old.

21 ■ Weber: *Bevezetés*. Ford. Hidas Zoltán. In: Weber: *Világval-lások*, 85. old.

22 ■ Vö. Wolfgang J. Mommsen: *Max Webers Begriff der Universalgeschichte*. In Jürgen Kocka (Hrsg.): *Max Weber, der Historiker*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986. 51–52. old.

23 ■ Weber: *A társadalomtudomány és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”, 29. old.*

24 ■ *Uo.* 64. old.

25 ■ Erről bővebben I. Takó Ferenc: *Típusok a tükörben*. Max Weber és a kínai patrimoniális bürokrácia. *Szociológiai Szemle*, XXV (2015), 2. szám, 73–89. old.

26 ■ Weber: *Konfucianizmus és taoizmus*, 153. old.

27 ■ *Uo.* 108. old.

28 ■ *Uo.* 117–119. old.

29 ■ *Uo.* 179–180. old.

30 ■ *Uo.* 187. old.

31 ■ *Uo.* 154. old.

32 ■ A nyugati racionalizáció elemeinek kínai „hiányára” számos egyéb példát találunk Webernél. Erről Takó: *Max Weber konfucianizmus-interpretációja*, 301–302. old.

33 ■ Weber: *Kritische Studien*, 290. old. (Kiemelések tőlem – T. F.)

34 ■ Weber: *Konfucianizmus és taoizmus*, 182. old.

mal bíró” prófécia sem,²⁶ a kínai vallás „mágikus és heroizáló kultuszok” összessége marad. A tanulmány több kulcsfontosságú szöveghelye érzékelteti, milyen módon járul hozzá a kínai uralmi struktúra és hivatalnoktika az *életvitel* alakításához.

„Kínában csakúgy, mint Nyugaton, a patrimonialis bürokrácia volt az a szilárd mag, amelynek kibontakozásához a nagyállam képződése kapcsolódott. Mindkét helyen a testületi hatóságok megjelenése és a »reszortok« kifejlődése volt ennek tipikus jelensége. Am a bürokratikus munka »szelleme« [...] teljességgel különböző volt a két helyen.”²⁷

Kínában ugyanis „nem hűberről, hanem javadalmakról volt szó”, amelyeket „szabadon leváltható és áthelyezhető” hivatalnokok kaptak, s az állandó áthelyezés miatt „mindegyik tisztviselő konkurense volt a másiknak a javadalmak megszerzésében”. E „javadalmi rendszernek” egyik legfontosabb következménye „a szélsőséges adminisztratív tradicionalizmus” volt. Ebben „rejtett a tartományok »partikularizmusának« is a forrása” és egyben „a birodalmi közigazgatás centrumból történő racionalizálásának és az egységes gazdaságpolitikának az abszolút akadály”.²⁸ A bürokrácia tehát egyedül abban érdekelt, hogy a birodalom tradicionális jellegét minden reformkísérlettel szemben fenntartsa. Ennek eszközeül azonban *racionalis* megoldásokat alkalmaz, ami főként a kormányzás elveiben nyilvánul meg.

„Az a (szándékai szerint) racionalis etika, amely a világgal szembeni feszültséget, a világ vallási elértéktelenítését éppúgy, mint a gyakorlati elutasítását abszolút minimálisra redukálta [...], a konfucianizmus volt. [...] Az öntökéletesítés célja a ceremóniális és rituális illendőség mint központi erény elérése volt minden élethelyzetben, ennek megfelelő eszköze pedig az éber, racionalis önkontroll, az akármilyen természetszerű, egyensúlyt megrendítő irracionális szenvedélyek elnyomása.”²⁹

Ez a kínai berendezkedés ideológiai alapját jelentő konfucianus hivatalnokmoral magja, és ez a kapocs a konfucianizmus-tanulmány és az *Előzetes megjegyzés*-ben megfogalmazott célkitűzés között, mely szerint a világvallásokat vizsgáló tanulmányok „arra tesznek kísérletet”, hogy „mindkét kauzális viszonyt utánajárjanak”, amennyire ez a Nyugattal való összehasonlítás meghatározó mozzanatainak felderítése érdekében szükséges. A legfontosabb ilyen pont a konfucianus tradicionalizmusra épülő patrimonialis bürokrácia volt.

„A tárgyiasítás személyes jellegű korlátjának mint a tárgyiasító racionalizálás egyik korlátjának kétségkívül komoly jelentősége volt a gazdasági érzület szempontjából [...] [P]ontosan ez a korlát kapcsolódott a legitimebb módon a kínai vallásosság

sajátos jellegéhez, a vallási etika racionalizálásának ahhoz a korlátjához, amelyhez a mértékadó művelt réteg [a bürokrácia] saját pozíciója megtartása érdekében ragaszkodott.”³⁰

Minthogy „a néphit bármiféle racionalizálása egy önálló, túlvilági irányultságú vallással”, soha nem történt meg,³¹ a konfucianizmus által is fenntartott tradicionális rítusok, miként maga a konfucianizmus, „evilági orientáltságúak” maradtak,³² a „mágia”, ahogyan Weber nevezi, szerves része maradt az emberek életének.

A tárgyalás logikája tehát a Nyugat racionalizációs folyamatában döntő elemek sorra vételén nyugszik, melyek *itt* hidat képeztek egy korábbi és egy későbbi állapot között, a kínai társadalmi struktúrából (és a konfucianus életorientációból) viszont hiányoztak. Webert azonban végső soron csak egy kérdés foglalkoztatta: miért nem jelenik meg Kínában a kapitalizmus szelleme és a modern nyugati kapitalizmus? A protestantizmustanulmányok alapján hipotetikus válasza csak az lehetett, hogy a protestáns világonbelüli aszkézisnek megfelelő vallási etika *hiánya* volt a nyugati típusú kapitalizmus *hiányának* oka – ennek igazolása bizonyítaná, hogy a Nyugaton megfigyelt jelenségek *azért* jönnek létre *csakis* a Nyugaton, mert *csakis* *itt* jelenik meg olyan életorientáló vallási etikai rendszer, amilyen a protestáns világonbelüli aszkézis. Márpedig Kínában éppen egy „megváltásvallás” kialakulásának *megakadályozásában* sűrűsödnek össze azok az *irracionális* tényezők, amelyeket a konfucianus hivatalnokréteg *racionalis* megfontolással mintegy mesterségesen konzervál, hogy saját uralmi pozícióját bebetonozza. A konfucianus patrimonialis bürokrácia említett sajátosságai, az említett „hiányok” tehát ebben a folyamatban nem pozitív értelemben játszanak szerepet: nem *okoznak*, hanem *megakadályoznak* valamit: a világonbelüli protestáns aszkézishez hasonló vallási etika kialakulását. Miközben pedig az idézett művekben nem találunk explicit utalást a *Kritische Studienre*, ott egyértelműen azt olvassuk, hogy az akadályok vizsgálata ugyanolyan releváns, mint a pozitív értelemben vett okoké, amennyiben „egy fejlődésfolyamat – például a kapitalizmus – »hajtóerői«”-nek és „megfordítva, »akadályai«”-nak [*Hemmungen*] vizsgálata is „elgondolhatatlan” volna absztrakció útján nyert „lehetőségleteket” nélkül.³³

„A művelt rétegnek a *tömegek* életvitelére gyakorolt döntő befolyása minden valószínűség szerint elsősorban néhány negatív hatás – egyrészt a bármiféle prófétai vallásosság létrejöttének teljes megakadályozása [*Hemmung*], másrészt az animista vallásosság minden orgiasztikus alkotóelemének messzemenő kiirtása révén érvényesült.”³⁴

– írja Weber a konfucianizmustanulmányban. Ez a szövegrész először a taoizmus-szakasz közepén olvasható,³⁵ központi szerepét azonban jól mutatja, hogy

szó szerint megismétlődik a zárófejezet (*Összevetés: konfucianizmus és puritanizmus*) azon pontján, ahol Weber kijelenti: „minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk (a nekünk jelenlegi szempontjainkból fontos vonásokban) annál inkább hasonlónak tűnnek ahhoz, ami nálunk is található.”³⁶ A kiindulópont tehát közös – ezért írható le közös típusokkal –, mások azonban az akadályok (*Hemmungen*). Erre utaltam azzal a megjegyzéssel, hogy a „másik” kauzális viszonyt, a gazdasági-társadalmi szerkezet vallási etikára gyakorolt hatását megtaláljuk ugyan a világvallás-tanulmányokban, de csak *negatív* értelemben.

„Pacifista, világon belüli, s csupán a szellemektől irányított maradt tehát ez az etika. [...] Az irracionális bíráskodás [...] [azon a] hiten nyugodott, miszerint az elnyomottak kiáltása tévedhetetlenül előidézi a szellemek bosszúját. [...] Az erény *legalitását* tehát nem csupán összhabitusként, hanem *in concreto* is animisztikusan garantálták. Ami azonban *hiányzott*, az nem volt más, mint egy megváltásvallás központi, módszeres életorientáló ereje.”³⁷

A Kína-tanulmány tehát, ahogyan Weber ígéri, valóban csak annyiban vizsgálja a keleti birodalom szerkezetét, amennyiben kimutatja, hogy ami *hiányzott*, amit a konfucianus hivatalnokmorál sajátos racionalitása *megakadályozott*, az „egy megváltásvallás központi, életorientáló ereje” – a világon-belüli aszkézis *kialakulása* – volt. E vallási etikától eltekintve Kína, ahogyan Weber bemutatta, minden téren elindulhatott volna azon az úton, amelyen a Nyugat – aminek igazolására Webernek éppen azáltal nyílik módja, hogy Kínát ugyanazokkal az ideáltipikus fogalmakkal írja le, mint amelyekkel a nyugati fejlődést.

Az elmondottakat úgy összegezhethetjük, hogy a konfucianus hivatalnokréteg patrimonialis-bürokratikus racionalitása egy valós történeti alakzat létrehozásával mintegy „elvégezi” a történész *helyett* azt, amit neki a *Kritische Studien* szerint gondolatkísérletként kell elvégeznie: kiiktat a lehetséges okok összességéből egy adott elemet, mégpedig a protestáns aszkézishez hasonló, racionális és etikáját tekintve „tisztán *evilági*”³⁸ vonatkozású megváltásvallás életorientáló erejét. A megismerés objektivitásának alapelve természetesen nem jelenti, hogy ne volna lehetséges, sőt *szükséges* előfeltevéseket megfogalmaznunk – ha azonban előfeltevéseinket egy valós alakzat igazolja, az nyilvánvalóan nagyobb bizonyítót erővel bír egy ténylegellenes gondolatkísérletnél. Ehhez hasonló lépések révén válik a *Világvallások gazdasági etikája* Weber utolsó „antikritikájává”.

Továbbra is kérdés, hogy a vizsgált oknak – egy megváltásvallás életorientáló erejének – a kiiktatása, vagyis *ebben az esetben* egy olyan alakzat vizsgálata, amelyben az *ténylegesen* nem volt jelen, pontosan mit állít ezen ok és okozata – Weber érvelése nyomán a modern nyugati kapitalizmus – viszonyáról. A válasz-

hoz először is be kell látnunk, hogy valójában nem egy, hanem két lépés az, amelyeken Weber keresztülvézi az olvasót *A protestáns etikában*. A kapitalizmus „szelleme” mint jelenség leírása (Schluchternél az „azonosítás”) és ennek összekapcsolása a protestáns aszkézissel (Schluchternél az „okszági hozzárendelés”) csak az egyik. Ezt ugyanis elválaszthatatlanul átszövi egy mind történeti vonatkozásában, mind logikai értelemben *korábbi* lépés: annak kimutatása, hogy „a világ »varázstól való feloldása«” (*Entzauberung der Welt*), „a *mágiának* mint üdvözülési eszköznek a kiiktatása”, amely „a katolikus vallásosságban nem vezetett olyan következményekre, mint a puritán [...] vallásosságban”,³⁹ kauzális jelentőséggel bír a protestáns etika kialakulásában.

„A »kegyelmi állapotban levők« élete kizárólag egy transzcendens célra, az üdvözülésre irányult, de *éppen emiatt* evilági menete általában *racionalizált* volt s egy kizárólagos szempont – Isten dicsőségének földi gyarapítása – uralta. [...] A racionalizálás a református vallásosság sajátosan *aszketikus* vonását adta, s ez alapozta meg belső rokonságát *épp úgy*, mint sajátos ellentétét a katolicizmussal.”⁴⁰

Annak ellenére ugyanis, hogy a *nyugati* szerzetesség számos eleme szintén racionális volt, sőt „[e]zen alapul a szerzetesi életvezetés világtörténeti jelentősége Nyugaton, ellentétben a keleti szerzetességgel

35 ■ Weber: Konfucianizmus und Taoismus. In: uó: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfucianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Hrsg. Helwig Schmidt-Glintzer und Petra Kolonko. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989. 420–421. old. Ez a szakasz (*Orthodoxia és heterodoxia*) a magyar kiadásban nem kapott helyet.

36 ■ Weber: *Konfucianizmus és taoizmus*, 182. old.

37 ■ *Uo.* 177–178. old.

38 ■ Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 168. old.

39 ■ *Uo.* 161. old.

40 ■ *Uo.* 163–164. old.

41 ■ *Uo.* 165. old.

42 ■ *Uo.* 168. old. Vö. „[A]z evilági hivatásetikát és a vallásos üdvösség bizonyosságát az egész világon csak az aszketikus protestantizmus hivatásetikája tette elvileg egységessé és tényleg rendszeressé.” (Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 2/1. Ford. Erdélyi Agnes. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1992. 254. old.)

43 ■ *Uo.* 133. old. Vö. Cs. Kiss Lajos: Max Weber tudományfelfogása és a *Protestáns etika*. In: Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika. A „100 éves a Protestáns etika” konferencia előadásai*. Századvég, Bp., 2005. 186. old.: „A reformátorok és követőik célja [...] nem a jó, hanem a szent élet, amelynek pusztán e világi, aszketikus-racionális életvitelre kényszerítő-nevelő eszköze...”

44 ■ L. Wolfgang Schluchter: „Die Entzauberung der Welt”: Max Webers Sicht auf die Moderne. In: uó: *Die Entzauberung der Welt*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2009. 1–17. old.; Johannes Winckelmann: Die Herkunft von Max Webers „Entzauberungs”-Konzeption: zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XXXII (1980), 1. szám, 12–53. old.

45 ■ Weber: *A protestáns etika és kapitalizmus szelleme*, 161. old., 70. lj.

46 ■ Weber: Előzetes megjegyzés, 9. old.

– nem az egészével, hanem általános típusával”,⁴¹ a kálvini puritanizmusban ez a racionális aszkézis „tisztán *evilágivá* alakult át”.⁴² „Ez a tanítás, az egyházi-szakramentális üdvözülés teljes hiánya [...], ez volt az abszolút döntő elem a katolicizmussal szemben. Itt ér véget a *világ varázstól való feloldása*, ez a nagy vallástörténeti folyamat”.⁴³ Ez a mozzanat esetünkben azért kiemelten fontos, mert a konfucianus patrimonális bürokrácia valójában nem magát a világon belüli aszkézist, nem a megváltásvallást akadályozza meg, hanem ennek előfeltételét, a világ varázstól való feloldását. Fontos, hogy Weber az *Entzauberung* terminust 1913-ban kezdi használni, amikor a konfucianizmus-tanulmány első változata is megszületik,⁴⁴ s *A protestáns etika* több, később a szöveghez fűzött jegyzetében is rámutat, hogy „[e] momentum abszolút központi jelentősége” csak a világvallás-tanulmányokban „fog lassanként megjelenni”.⁴⁵

A konfucianizmustanulmány végkövetkeztetése szerint Kínában egy *megváltásvallás életorientáló ereje* hiányzott a kapitalista *szellem* kialakulásához – de a konfucianizmustanulmány kifejtése nem ennek hiányát írja le, hanem az *okokat*, amelyek miatt nem jelenhetett meg. Ha tehát azt kérdezzük, miként Erdélyi Ágnes itt közölt tanulmányában, hogy a protestáns világon-belüli aszkézis és a modern nyugati kapitalizmus között fennálló kauzális viszony a véletlen okozás kategóriájába tartozik-e, a Kína-tanulmány alapján is igenlő választ adhatunk, hiszen hiába van adva Kínában minden egyéb mozzanat, *valami még hiányzik* a modern nyugati kapitalizmus megjelenéséhez. Ha e munka sikeresen mutatja ki, hogy Kínában *kizárólag* egy és csakis egy elem, egy megváltásvallás életorientáló ereje hiányzott, akkor sikeres volt a protestantizmustézis „indirekt bizonyítása”. Weber azonban világosan látja, hogy *lehetetlen* pillanatfelvételt készíteni több ezer éves kultúrák valamely adott létállapotról, mintegy arról a pillanatról, amikor a társadalom fejlődése éppen ott állt a kapitalista szellem megjelenését szimbolizáló célszalag előtt, és azt hangoztatni, hogy a képen (bizonyos formában) mindent megtalálunk, kivéve a világon-belüli aszkézist. Ezen a módon lehetetlen megmutatni, hogy a célszalag átszakításához *éppen ez az elem* hiányzik. A protestáns aszkézis ugyanis nem egy esemény, nem egy pont az időben, hanem egy állapot, egy folyamat adott szakasza, mely folyamatnak számos összetevője, előzménye, *oka* van. Ezeket az okokat vizsgálja Weber *A protestáns etika* tanulmányaiban, és *ugyanezen* okok meglétét vizsgálja Kína történetében is, amennyiben azzal a céllal fog hozzá a konfucianizmustanulmány megírásához, hogy az okok valamelyikének *hiányát* felfedve rámutasson ezen ok mint „a Nyugat talaján és csakis itt” kialakuló tényező jelentőségére. Amit tehát Webernek meg kell mutatnia, az az említett folyamat *feltartóztatása* – egy fal felépítésének mozzanatai a konfucianus hivatalnokréteg által. Ahhoz, hogy e vállalkozását alapjában véve elfogadjuk, jóvá kell hagynunk azt az előfeltevést, hogy egy megváltásvallás életorientáló ereje *lehet*

ugyan véletlen okozási relációban az őt követő gazdaságtechnikai átalakulással, ahhoz viszont, hogy e vallás-etikai jelenségen a *Kritische Studien*ben leírt „kísérlet” a világvallás-tanulmányok logikáját követve elvégezhető legyen, e jelenségnek magának egészen világos *adekvát oksági viszonyban kell állnia* a világ varázs alól feloldásának folyamatával. Csak ennek elfogadásával lesz ugyanis magától értetődő, hogy e racionalizációs folyamat *megakasztása* végső soron azt idézi elő (értjük itt: *azt és nem mást*), hogy a világon-belüli protestáns aszkézishez hasonló vallási etika nem jöhet létre. Ha az említett feltételt elfogadjuk, akkor elfogadjuk a világvallás-tanulmányokat a protestantizmustézis indirekt bizonyításának, és mint választ arra a kérdésre, hogy

„a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?”⁴⁶

Mindezt természetesen sokkal egyszerűbben, lényegesen kevesebb feltételes állítás közbeiktatásával vezethetnénk le, ha rá tudnánk mutatni legalább még egy esetre a Nyugaton kívül, amelyben felmerül – és lehetőleg igazolható –, hogy a kapitalizmus szelleme létrejön, és hogy ez a protestáns aszkézishez hasonló vallási etikával hozható szoros kauzális összefüggésbe. Ebben az esetben Weber is gondolkodás nélkül hivatkozhatna a *Kritische Studien* eljárására antikritikáiban – csakhogy ebben az esetben a kérdés maga korántsem volna ekkora jelentőségű. □