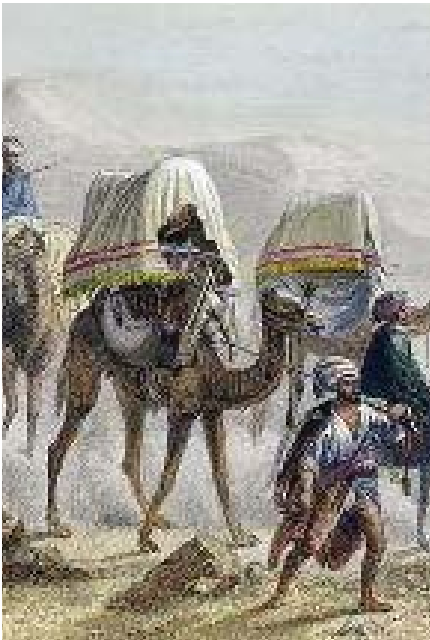


Weber földrajza



Ginelli Zoltán

A Nyugaton, és csakis a Nyugaton

A kapitalizmus szellemének földrajza¹

Az iskolában és azon kívül arra tanítottak bennünket, hogy van egy Nyugatnak nevezett entitás, és ezt a Nyugatot olyan társadalomként és civilizációként foghatjuk fel, amely független a többi társadalomtól és civilizációtól, sőt ellentétben is áll velük. Mi több, sokan úgy nőttünk fel, hogy azt hittük, ennek a Nyugatnak genealógiája van, amely szerint az ókori Görögország nemzette Rómát, Róma a keresztény Európát, a keresztény Európa a reneszánszot, a reneszánsz a felvilágosodást, a felvilágosodás a politikai demokráciát és az ipari forradalmat. A demokráciával keresztezett ipar pedig életre hívta az Egyesült Államokat, az élethez, a szabadsághoz és a boldogság eléréséhez való jog megtestesítőjét.

Az effajta fejlődési séma azonban félrevezető. Félrevezető elsősorban azért, mert a történelmet erkölcsi sikertörténetévé változtatja, egy olyan történelmi váltófutássá, amelyben minden egyes versenyző átnyújtja a szabadság fáklóját a maga váltótársának. A történelem így módon az érely érvényesüléséről szóló mesévé válik, amely elmondja, hogy az érelyek miként győzik le a rossz fiúkat. És ebből nem egy esetben olyan történet kerekedik, amelyben a győztesek éppen győzelmük révén bizonyítják be, hogy érelyesek és jók. ... Ha ugyanis a történelem nem egyéb, mint a morális cél kibontakozásának legendája, akkor a történelmi váltó minden egyes futója csak a végső megdicsőülés előfutára, nem pedig a meghatározott időben és helyen lezajló sokrétű társadalmi és kulturális folyamatok terméke (Wolf 1995 [1986]: 17).

A Nyugaton, és csakis a Nyugaton

A 20. század elején a neves német tudós, Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1904–1905) című művében arra kívánt választ adni, hogy vajon mivel magyarázható a Nyugat (*Okzident*) különleges fejlődése, amely során a Kelethez (*Orient*) képest a világon egyedülálló és vitathatatlanul egyetemes jelentőségű teljesítményeket ért el? Vallásszociológiai munkáihoz 1920-ban írt előszavában végül úgy foglalta össze kérdésfeltevését, hogy

¹ Hálás köszönettel tartozom Lakatos Zoltánnak a munkám egy korábbi változatához fűzött értékes megjegyzéséiért és javaslataiért.

„a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján (*auf dem Boden des Okzidents*), és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek... egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak” (Weber 1995 [1904–1905], 2007 [1920]: 9).² Ugyanis, amint folytatja, „csak a Nyugaton létezik »tudomány« azon a fejlődési fokon, amelyet ma »érvényesnek« tartunk”, hiszen „a babilóniai és minden más asztronómiának hiányzott ez a matematikai megalapozása... amelyet először a hellének teremtetek meg neki”, „az indiai geometriából hiányzott a racionális »bizonyítás«, az „indiai természettudományokból hiányzott a racionális kísérletezés módszere” és a „modern laboratórium”. A „kínai történetírásból hiányzik a thuküdidészi pragma”, és „minden ázsiai állambölcslethez hiányzott az arisztotelészihez hasonló rendszeresség”. Hasonlóképpen „csak Nyugaton van racionálisan harmonikus zene... a három hármashangzat alapján harmonikus terccel, a reneszánsz óta racionális formában”, és „a gótikus boltozat olyan racionális alkalmazása, mint azt a középkor megteremtette a súly elosztásának eszközeként... [és] a kupolaépítés olyan megoldása és az egész művészet »klasszikus« racionalizálásának a módja, aminőt nálunk a reneszánsz hozott létre – a festészetben a vonal- és levegőperspektíva racionális alkalmazásával”. Továbbá „csak a Nyugaton létezett... olyan nyomtatott irodalom – tehát »sajtó« és »folyóiratok« –, amely éppen a [könyv]nyomtatást kívánta meg”. Ugyanígy „csak a Nyugaton találni meg... a tudomány racionális és rendszeres szakmai üzemét, az iskolázott *szakembereket* [*Fachmenschentum*] ... a *szakhivatalnokokat*, a modern nyugati állam és gazdaság főoszlopait”, emellett „a Nyugat hozta létre az időszakonként választott »népképviselőket«, a demagógok parlamentjét s a pártvezéreket”, ahogyan „a politikai *intézmény* értelmében vett [rendi] államot [*Ständestaat*], racionálisan megalkotott alkotmányokkal, racionálisan megalkotott joggal, és a racionálisan létrehozott szabályok, a »törvények« szerinti *szakhivatalnokok* útján történő igazgatást”. Végül, mondja Weber, „ugyanígy mondhatjuk modern életünk leginkább végzettszerű hatalmáról, a *kapitalizmusról*” (Weber 1995 [1904–1905]: 9–11, 2007 [1920]: 9–12). A kapitalizmus *szelleme* ugyanis kulcsfontosságú volt ennek az egyedi fejlődési útnak a megalapozásában.³

A protestantizmustézis és a kapitalizmus szelleme

Weber szerint a modern kapitalizmus kibontakozása *a protestáns vallás aszketikus normáinak* elterjedéséhez köthető, ugyanis jelentősen meghatározta a kapitalista *hivatás-etika* (*Berufsethik, Berufskultur*) kifejlődését, azaz a kapitalizmus *szellemét* (*Geist*).⁴ A kapitaliz-

2 Weber élete végén, 1920-ban állította össze vallásszociológiai esszégyűjteményét (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), amelynek első kötete *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* eredetileg két cikkben megjelent átdolgozását és a fucianizmusról és taoizmusról írt munkáit (1915–1919) tartalmazta. A gyűjtemény második kötete a hinduizmusról és a buddhizmusról, harmadik kötete pedig az ókori zsidó vallásról írt szövegeit tartalmazta, ezeket felesége adta ki halála után változatlan formában.

3 Jelen tanulmányban a kapitalizmus szellemével foglalkozom, míg az itt felsorolt nyugati teljesítmények többségének történeti kontextusba helyezésével egy másik tanulmányomban írtam (Ginelli, *megjelenés alatt*).

4 *A protestáns etika* eredeti címében idézőjelbe tett „szellem” (*Geist*) magatartások és gyakorlatok összességére utalt, de a fordításokból az idézőjel már hiányzott. Máshol Weber „a kapitalista kultúra »eszmejéről«” ír (Weber 1998 [1904]: 48), míg a „szellemet” empirikus vizsgálódásaiban Weber „ideáltípusnak” nevezi (lásd később). Ennek négy történelmi irányzatát vizsgálta: a 17. századi nyugat-európai kálvinizmust, a pietizmust (Anglia, Hollandia, Németország) és az ehhez szorosan kapcsolódó puritanizmust, a metodizmust (a pietizmus angol-amerikai megfelelőjét), illetve a felnötteket keresztelők mozgalmából kifejlődött szektákat (baptisták, mennoniták és kvékerek). Habár az ezek közötti különbségeket is kiemelte, elsősorban a közöttük lévő hasonló vonásokra koncentrált.

mus jövedelmezőségre törekvő rendszerének racionális szervezeti formáit, mint a tőke-számla, a mérleg, és különösen a kettős könyvelés, különféle etikai normák és szellemi vagy morális érzületek hívták életre: a racionalitás, a felelősségteljes felhalmozás, az üzleti érzék, a racionális kalkuláció, a takarékoság, a szabályozottság, az iparosság, a hasznosságra törekvő munka és a hivatás. Ugyanakkor a vallások gazdaságetikájának középpontjában számára nem a vallási vagy dogmatikus tanok vagy teológiai elméletek, hanem elsősorban „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező *gyakorlati cselekvési indítékok*” (Weber 2007 [1915–1919]: 52), tehát az *egyéni* viselkedést megszervező vallási gyakorlatok és pszichikai motivációk álltak.

Azokat a pszichológiai *önzéseket* kell kiderítenünk, melyeket a vallásos hit és a vallásos élet gyakorlata teremtett meg, melyek az életvezetéshez irányt adtak, s az egyént ebben az irányban tartották meg (Weber 1995 [1904–1905]: 96).

Hipotézisében a protestánsok „más felekezeteknél nagyobb mértékben segítették elő a kapitalista szellem fejlődését”, azaz a „munkára való beállítottság szellemét”, a „haladás szellemét” (Weber 1995 [1904–1905]: 35, 36). A protestáns etika ugyanis a munka szentségesítésével a termelést, az evilági javak értékelésével a fogyasztást, a felhalmozás morális céljával pedig a tőkeberuházási szándékot mozdította elő. A predestináció (eleve elrendelés) tanából következően Isten mindenki számára előkészített egy egyénileg felismerendő és betöltendő *hivatást* (*Beruf*), és ezzel a világra vonatkozó aktív gondviselést alakított ki, szemben a katolikus üdvözülés tanával (Weber 1995 [1904–1905]: 191). Az ebből fakadó racionális és utilitarista hivatástudat olyan kötelességérzést jelent, amely a környező világ birtokbavételére és hasznossá tételére irányul a *dologi-személytelen társadalmi hasznosság* céljából, és ezért nem a tradicionális személyi tekintélyen alapul. Az ennek nevében végzett munka Isten akarata szerint való, és „a bennünket körülvevő társadalmi világ racionális alakításában való szolgálat jellemzi”, ugyanis „e világot csodálatos célszerűséggel alakították ki... szemlátomást arra teremtették, hogy az emberi nem hasznára legyen” (Weber 1995 [1904–1905]: 113–114).

A kapitalizmus szempontjából ez az *aszkézis* serkentette a tőkebefektetést és a tőkefelhalmozást, a fogyasztás korlátozásának és a szerzésvágy felszabeditásának együttes eredménye pedig „az *aszketikus takarékosági kényszer* által végbevitt *tőkeképzés*. A nyereségnek a fogyasztással való felemésztését akadályozó gátak a produktív felhasználásnak, a *tőkebefektetésnek* kedveztek” (Weber 1995 [1904–1905]: 213). Ugyanis:

...az evilági protestáns aszkézis teljes erejével ellene működött a birtoklás természetes *élvezetének*, leszűkítette a *fogyasztást* s főként a luxusfogyasztást. Ezzel szemben olyan lélektani hatása volt, hogy *megszabadította a javak szerzését* a tradicionalista etika gátlásaitól, s úgy rombolta le a nyereségvágy korlátait, hogy nemcsak legalizálta azt, hanem... kifejezetten az isteni akaratot láttatta benne. ... Ez az aszkézis *nem önsanyargatást* kívánt a birtokosoktól, hanem azt, hogy birtoktárgyaikat szükséges és *gyakorlati módon hasznos* javakra fordítsák (Weber 1995 [1904–1905]: 211).

Azzal, hogy a protestantizmus rendszerré emelte a tettek általi üdvözülést (*Werkheiligkeit*) (Weber 1995 [1904–1905]: 127, 140, 156, 196), megteremtette a polgári osztály és a munkásosztály hivatásetikáját is, és rögzítette a fennálló *egyenlőtlenségek* vallási legitimitását, mivel „legalizálta e sajátos munkakedv kizsákmányolását” (Weber 1995 [1904–1905]: 221). Weber szerint a kálvini tanokból levezethető a kapitalista gazdaságban az alacsony bérek

termelékenységeinek elmélete, hiszen a javak egyenlőtlen elosztása Isten előrelátásának a műve, ami „józan, lelkiismeretes” munkásokat biztosít, a „népet” tehát viszonylagos szegénységben kell tartani, hogy Istennek engedelmes szolgálói maradhassanak (Weber 1995 [1904–1905]: 219–220).

A kapitalizmus szellemét továbbá a *mágia* visszaszorítása avagy a *varázstalanítás* (*Entzauberung*) jellemzi a vallás racionálissá és hivatásossá válásával (szekularizáció, felvilágosodás) (Weber 2005 [1922]: 9–41). Habár Weber szerint az életvitel gyakorlati-racionális metodikája gyökeresen különbözik a tudományos racionalizmus mint *eszmerendszer* vagy a racionális *technika* fejlődésétől, mégis a protestáns hivatásetikának nagy szerepe volt a modern tudomány kialakulásában is.⁵ Míg elismeri, hogy „a modern természet-tudomány alapjai *katolikus* vidékeken és katolikus elmékben születtek meg, és csak a tudomány *gyakorlati* célokra való módszeres alkalmazása az, ami különösen »protestáns«” (Weber 2007 [1915–1919]: 46), addig ezt a gyakorlatiasságot meghatározónak tartja a természettudomány módszeres gazdasági alkalmazásának megteremtésében.

A mágiával szorosan összefonódott továbbá a *tradicionalizmus*, amely a racionalitás és a modernitás ellentétéként a mágikus-rituális hiedelmeket, a mindennaposan megszokott cselekvés normáját elfogadó lelki beállítottságot (hagyományalapúságot), a természeti alapú társadalmi viszonyokat (naturálgazdálkodás) és a nemzeti alapú, tekintélyelvű uralmi rendszert takarja (születési előjogok) (Weber 1967 [1922]: 92–95, 2007 [1915–1919]: 81).

A kapitalizmus „szellemének” – mint „etikai” mezben fellépő, normához kötött, meghatározott életstílusnak – elsősorban azzal a fajta érzésvilággal és viselkedésmóddal kellett megküzdenie, amelyet tradicionalizmusnak nevezhetnénk (Weber 2007 [1915–1919]: 51).

A tradicionalizmus ugyanis az anyagi szerzésvágy hiánya, amennyiben „az ember »természet-től fogva« nem pénzt és még több pénzt akar, hanem egyszerűen csak élni akar, úgy, ahogyan megszokta, és annyit akar keresni, amennyi ehhez szükséges” (Weber 1995 [1904–1905]: 52). A protestáns etika a társadalmi hasznosságra törekvés és a racionális tervezés révén viszont eleve kizárta az érzéki és szubjektív elemeket. A modern bürokrácia hivatalnokai a dologi-személytelen társadalmi hasznosság céljából hivatali hűségre kötelezte magát (pl. állam, egyház, gyülekezet, község, párt, üzem), nem pedig egy személyhez fűződő kapcsolatára alapozta tevékenységét, mely utóbbit Weber „karizmatikus autoritásnak” nevezte (Weber 2009: 99). A protestantizmus tekintély- és hagyományellenessége a katolicizmussal szemben megtagadta az egyházi kegyelemadás, a gyónás és a szent üdvözülés intézményét, ami radikálisan szembement a tradicionalitáson alapuló patriarchális és tekintélyelvű kötöttségekkel azzal, hogy az emberek (papok) tisztelete helyett Isten tiszteletét hirdette, és az egyéni üdvözülés kialakíthatta az individualizmust, a modern polgárság ethoszának alapjait (Weber 1995 [1904–1905]: 107, 128, 261–262).

Weber szerint tehát „»a modern kapitalizmus szelleme«... hivatásszerűen, rendszeresen és racionálisan törvényes nyereségre törekszik... ez a beállítottság a modern tőkés

5 Weber a „racionális” tudomány fejlődéséről meglepő módon csak igen keveset írt. Ezt a tézist legismertebben Robert K. Merton amerikai szociológus bontakoztatta ki „pietizmustézisben”, mely alapján a modern kísérleti tudomány kialakulását a pietizmus normáihoz kötötte (Merton 1936, 1938; lásd erről bővebben Cohen 1990; Merton kritikai értelmezéséről pedig lásd Becker 1984; Shapin 1988). Troeltsch, Tawney és Weber nyomán a 17. századi tudományban részt vevő puritánok nagy arányára a tudománytörténész, Hill (1965) is felfigyelt (a reformáció és a tudomány kapcsolatáról lásd még: Westfall 1958; Dillenberger 1961; Kemsley 1968; Morgan 1979).

vállalkozásban lelte meg legmegfelelőbb formáját” (Weber 1979 [1923]: 57). Az újkori kapitalizmus racionálisan *üzemszerű* működésének kulcsfontosságú feltétele a racionális tőkeelszámolás normájának érvényesülése, amely a *kettős könyvelés* révén lehetővé tette a kalkuláció, a mérlegkészítés, illetve a hozam és a kockázatok tervezését a vállalkozásokban (Weiss 2011).⁶ Azonban a protestáns etikával foglalkozó vallásszociológiai munkájában szándékosan csak az „összefüggési láncolat” egyik elemével, a gazdaságetikával foglalkozott, míg a modern, üzemszerű kapitalizmusnak egy sor egyéb előfeltételét is megállapította (Weber 1979 [1923]: 224):

1. a termelőeszközök szabad *magántulajdonban* legyenek;
2. *szabadpiac* „irracionális korlátoktól” mentesen (pl. szabad munkapiaccal szembeni rendi kötöttségek);
3. racionális, azaz kiszámítható és így mechanikussá tehető *technika* a termelésben és a kereskedelemben;
4. racionális és áttekinthető *jogrendszer* és ezen alapuló racionális állami *bürokrácia*;
5. *szabad munkaerő*, amely jogilag eladhatja, gazdaságilag pedig rákényszerül eladni (hiszen vagyontalan) saját munkaerejét a piacon (bérmunkások);
6. a gazdasági élet kommercializálódása, ahol a vállalkozásokból eredő részesedés és a magánvagyon alapvető formája az átruházható értékpapír (*pénzpiac*).

Ahhoz azonban, hogy Weber modern kapitalizmusról alkotott földrajzi következtetéseit megértsük, szükséges áttekintenünk a szakirodalomban már „tankönyvszerűen” ismert összehasonlító állításait.

A kapitalizmus szellemének földrajza

Vajon miért nem eredményezték a kapitalista érdekek ugyanezt Kínában vagy Indiában? Egyáltalán, miért nem terelődött ott a *racionalizálás* pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés úgy, ahogyan nyugaton történt (Weber 1995 [1904–1905]: 18, 2007 [1920]: 18)?

6 Weber ebben az érvelésében Werner Sombart *Der moderne Kapitalismus* (1902–1927) című magnum opusát követte. Sombart egyenesen felmagasztalta az itáliai kapitalista életvitel fő technikáját, a *partita doppiát*: „A kettős könyvelés abban a szellemben született, mint Galileo és Newton rendszerei, a fizika és kémia modern iskolái...” (Sombart, idézi: Braudel 1992: 573). A „racionális” vagy „tudományos” kettős könyvelésre sokan, így H. M. Robertson vagy Schumpeter is meghatározó tényezőként tekintettek a modern kapitalizmus kialakulásában a nyereség és veszteség számítása, a vállalati viselkedés racionalizálása és az üzlet személytelenítése miatt. Weber továbbá a Sombarttól átvett „üzemiség” fogalmát a termelési környezeten kívül a mindennapi élet különböző területeire is kiterjesztette: „az üzem meghatározott fajtájú folyamatos cselekvés valamilyen cél érdekében... Az üzem fogalmához tartozik természetesen a politikai és a hierurgikus ügyletek ... lebonyolítása is, amennyiben célszerű folytonossággal jellemezhető” (Weber 1967 [1922]: 76). Azonban míg Weber számára a 16. századi reformáció, addig Sombart számára a 15. századi reneszánsz Firenzeje volt a kapitalizmus gyújtópontja (Braudel 1992: 578). Sombart *A protestáns etikára* válaszul írt munkájában a zsidó vallásban látta a kapitalizmus szellemét, és fröcsögve marasztalta el a zsidók „racionális” pénzreházas és antikommunitárius tevékenységeit, amelyek meghatározták a *késő kapitalizmusba* való átmenetet. A Marx által inspirált „vörös professzort” egyébként diszkreditálták a nyílt antiszemita nézetei és a náci pártban való korai részvétele (melyből 1938-ban kiábrándult), valamint a német történeti gazdaságtani iskolával – melyhez Weber is tartozott – szembeni neoklasszikus és marxista kritikák (avagy az amerikai és szovjet hegemon ideológiák), így jelentősége és Weberre való hatása is sokáig feledésbe merült (Erdélyi 1993; Gioia és Nardis 2015).

Míg az előzőekben vázlatosan bemutatott weberi érvelés számtalan elemzés tárgya, addig a hazai szociológiai szakirodalom szinte alig foglalkozik annak földrajzi aspektusaival, melyek többnyire lábjegyzetekben bukkannak fel (Némedi 2005: 201–276). Bár szinte közhelyként szokás kezelni, mégis rendkívül fontos érdemben is foglalkozni azzal, hogy a kapitalizmus fentiekben elemzett szelleme Webernél egy földrajzilag jól lehatárolható jelenség, hiszen eredendően a Nyugat terméke, tökélyre *csakis* a Nyugat racionális szelleme révén fejlődhetett. Weber a *nyugati* civilizáció fejlődését és a *nyugati* kapitalizmus kialakulását kívánta megmagyarázni, és ennek nyomán a kapitalizmus szelleme kifejezetten a *modern* (újkori, elsősorban pedig a 19. századi) kapitalizmus kialakulását lehetővé tevő nyugat-európai racionális életfelfogást és gyakorlatot jelölte (Weber 1979 [1923]: 224; Boatcă 2015: 142). Összehasonlítható vallásszociológiájában ezek után arra igyekezett rámutatni, hogy a nem európai kultúrákban a kapitalista szellem kialakulatlansága elsősorban azok eltérő vallási gazdaságtikájával magyarázható. Bár gyakran tesz a nyugati vagy európai országok és régiók közötti összehasonlításokat is, a „Nyugat” (*Okzident*) egyedisége alapvetően a „Kelettel” (*Orient*) szemben, vagyis történelmileg az európaiak és a nem európaiak közötti kapcsolatban teljesedett ki. Az aszketikus protestáns hivatás-etika nyugati fejlődésben betöltött szerepére vonatkozó tudományos hipotézise tehát egy *globális* érvényű állításba ágyazódott, és ennek a történeti földrajzi igazolását a hazai társadalomtudományi irodalom meglehetősen reflektálatlanul fogadta el. Ahhoz azonban, hogy Weber világtörténeti elemzéseinek földrajzi narratíváit és következtetéseit megértsük, tekintsük át történeti módszerét és a szakirodalomban már „tankönyvszerűen” ismert összehasonlításait.

Weber világtörténet-elemzési módszere

A vallásszociológia és a történeti gazdaszociológia egyik alapító alakjaként a megértő (*verstehen*) tudományok gondolkodását az oksági mechanizmusokat magyarázó (*erklären*) tudományos megközelítéssel vegyítette „megértő magyarázataiban” (*verstehende Erklärung*). Ahogyan megfogalmazta: a „társadalmi-gazdasági megismerés célja: a *valóság*nak a maga kulturális *jelentőségében* és oksági összefüggésében való megismerése”, amelyben „az emberi cselekvést nemcsak *megállapítani*, de *megérteni* is akarjuk és tudjuk” (Weber 1998 [1904]: 32, 41). Ezzel a mechanisztikus ok-okozatiság és az organikus funkcionalizmus mellett a tisztán idealista (szellemtörténeti) („spirituális kauzalitás”, Weber 1995 [1904–1905]: 289) és materialista érvelésekkel is szembehelyezkedett (Roth és Wittich 1968; Ringer 1990: 327–334; Allen 2004).⁷ A marxista érveléssel szemben a nyugati teljesítményeket nem a kapitalizmus gazdasági folyamatai hívták elő, hanem sok egyéb tényező hatása mellett elsősorban a bizonyos eszméket követő emberi magatartá-

⁷ A 19. század végére a marxizmus terjedése egyre inkább kihívást jelentett a német liberális elit számára. Bár nem a marxizmus volt Weber kritikáinak fő célpontja (ezt *A protestáns etikában* is több ponton kiemeli), sőt korai munkáiban annak fogalmát és előfeltevését konzekvensen alkalmazta (Wiener 1982), mégis a Kommunista kiáltványt proféciónak nevezte (Weber 1994 [1918a]: 288), „a marxizmus evolucionista dogmatizmusát” elvetette (Weber 1966: 297), és ahogyan a Német Szociológiai Társaság konferenciáján tartott vitában megfogalmazta 1910-ben: „Véleményem szerint a történelmi materializmus nézete, ahogyan gyakran hangoztatják, miszerint az okozatok láncolatának végső pontja a gazdaság, tudományos szempontból teljesen megbukott” (Weber 1911: 101). Ám munkájában *nem* a marxista alap-felépítmény egyszerű megfordítását célozta (Marx tótágot állítása), hanem egy sajátos, neokantianus alapokon nyugvó megismerésmód kialakítását (Weber és a marxizmus kapcsolatáról lásd még: Roth 1971; Mommsen 1977; Tribe 1980, 2009; Kilker 1984).

sok. Többféle tényezőt is figyelembe vevő, óvatos megközelítésével a történelem bonyolult szövevényében meg akarta állapítani a nyugat-európai fejlődés teljesen *egyedi* jellegét, és neokantiánus ihletésű terminológiájában ezt a racionalizálási folyamatot *ideáltipikus*ként kezelve hozzárendelte a történeti valóságban felfejlődő, egyedi kapitalista formák kombinációit (Weber 1967 [1922]: 119–120, 1995 [1904–1905]: 43, 2007 [1910]: 26, 1998 [1904]: 47–67; Erdélyi 2003). A szellemtörténeti és empirikus-kauzális megközelítést egyesítő ideáltípus Webernél egy heurisztikus és szemléltető szerepű, nem hipotézis rangú módszertani eszköz, amely a történelmileg adott, különböző módokon kombinálható jelenségek sokaságát egységes gondolati képpé alakító „eszmeként” elvontan ábrázol egy összefüggést vagy hozzárendelő ítéletet (Weber 1998 [1904]), és – ahogyan a kapitalizmus „szelleme” esetében – genetikusan is lehet (Weber 1995 [1904–1905], 2007 [1915–1919]). Az ideáltípus mint gondolati konstrukció egy adott nézőpontot emel ki, amely alapján empirikus összehasonlítások képezhetők (pl. patrimonális állam), és amely olykor „tisztá” történeti formákban jelenik meg (pl. a feudalizmus, a kapitalizmus vagy a nyugati város „tisztá” formája, lásd Erdélyi 2003). Ám Weber a protestáns etikáról szóló művében csak az ok-okozati láncolat egyik végét tárgyalta, míg összehasonlító vallásszociológiájában egyfajta – nem eszmevezérelt – világtörténeti összefüggésben kívánt írni a gazdasági élet *egészéről* (Wiener 1982; Némedi 2005: 218):

Világossá kellene válnia azonban annak is, hogyan befolyásolta a társadalmi, főként pedig a *gazdasági* kultúrfeltételek egésze a maga sorsában és jellegében a protestáns aszkézist. ... Könnyű lenne továbbhaladni egy formális „konstrukció” felé, mely a modern kultúra összes „jellegzetességét” logikailag dedukálná a protestáns racionalizmusból. Ezt azonban meghagyjuk azoknak a dilettánsoknak, akik hisznek a „társadalmi psziché” „egységességében” és egyetlen formulára való redukálhatóságában (Weber 1995 [1904–1905]: 289, 290).

Míndezek nyomán Weber a kapitalizmus különböző formái és annak ideáltipikus protestáns lelkülete, valamint a protestáns és a kapitalista etika közötti „rokonlelkűség” vagy „elektív affinitás” (*Wahlverwandtschaft*) történeti folyamatát vizsgálta (Weber 1995 [1904–1905]: 116–117; Némedi 2005: 216). Ez egy többtényezős, pusztán oksági viszonyokkal nem összeegyeztethető „választó vonzódást” vagy kölcsönhatást fejezett ki, amit a szakirodalomban gyakran multikauszalitásként is értelmeznek. Ahogyan Lakatos (2011: 112) kifejti, az „elektív affinitás” során két elem egy immanens logika szerinti hasonlósága – „szimpátiája”, „vonzása” – alapján kapcsolódik össze és egészíti ki egymást. Tehát nem az alkotóelemek közötti *kauszalitás* érvényesül, és a létrejött képződmény tulajdonságai sem vezethetők vissza eredeti alkotóelemekre (az emergenciához hasonlóan) (vö. Némedi 2005: 216–217). Ennek megfelelően kritikusaival szemben Weber határozottan nyomatékosította:

...a legkevésbé sem fogunk védelmezni olyan balga-doktriner tézist, mint például azt, hogy a „kapitalista szellem”... *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöhett* létre, vagy akár azt, hogy a kapitalizmus, mint *gazdasági rendszer*, a reformáció terméke. Pusztán az a tény is érvénytelenítené ezt a véleményt, hogy a kapitalista üzleti vállalkozások egyes fontos *formái* a köztudomány szerint jóval *régebbiek*, mint a reformáció. Nekünk azt kell megállapítanunk, hogy *részesedett-e*, s ha igen, mennyire erős vallásos befolyás részesedett e „szellem” minőségi kiművelésében és mennyiségi elterjedésében szerte a világon, s a kapitalista alapon kiépülő *kultúrának* milyen konkrét *oldalai* származnak e vallásos befolyásból (Weber 1995 [1904–1905]: 93).

A protestáns vallásetika tehát nem *okozta* a kapitalizmust: a „protestantizmustézis” *nem* a „kapitalizmus” kialakulásának *okára* kívánt választ keresni, hiszen annak különböző formái máshol is jelentkeztek, hanem összehasonlító elemzései nyomán azt igyekezett megmagyarázni, hogy *miért csakis a Nyugaton érhető el modern formáját* (Lakatos 2011: 112; ezzel szemben vö. Weiss 2011). Lakatos (2011) helyesen mutatott rá, hogy a fentiekhez képest a kultúrának „oksági” magyarázóerőt tulajdonító szerzők sora leegyszerűsített formában hivatkozott a weberi tézisére a „tradicionalitás” és a gazdasági „elmaradottság” oksági kapcsolatának kimutatása érdekében, gyakran olyan fejlődési elméletek vagy modernizációs programok nevében, amelyeket Weber tudományos hipotézisében soha nem fogalmazott meg. Hasonlóképpen elfedték Weber történelmi elemzésének mélységét és történeti kontextusba ágyazott morális és politikai metanarratíváját is, és olykor egyenesen a „racionalizálás” apostolává emelték (Szelényi 2014). Mindezek dacára egyfelől Weber érveit éppen azért mozgósították, mert ezek végső soron a Nyugat kiemelkedését és felsőbbrendű fejlődését igazolták, másfelől viszont Weber maga is gyakran ellentmondásosan kezelte az oksági kapcsolatokat (Némedi 2005: 216–217), például: „a hivatás *gondolatán* alapuló racionális életvezetés a *keresztény aszkézis* szelleméből született” (Weber 1995 [1904–1905]: 285). Weber történeti módszerének ismeretében most térjünk rá összehasonlító vallásszociológiájának földrajzi szempontú elemzésére.

Vallás

A „keleti” vallási gyakorlatok belső, lelki gátját képezte a mágiához és irracionális szokásokhoz való ragaszkodás. A mágikus hiedelmekkel szemben a világ varázstól való feloldozását (*Entzauberung der Welt*) „az ókori zsidó próféciák indították el a hellenisztikus tudományos gondolkodással egyesülve” (1995 [1904–1905]: 106). Továbbá, az irracionális ösztönökkel szembeni aktív önuralom és az állandó etikai önellenőrzés gyakorlata, amely már a nyugati szerzeteseknél megfigyelhető, volt a puritanizmus fő életeszmenye is (1995 [1904–1905]: 131). Ezt a szerzetesi aszketizmust inkorporálta VII. Gergely pápa ún. gregoriánus reformja (1046–1122), amely egységes egyházat hozott létre a *kánonjog* és a papi hivatal racionális szervezetének megteremtésével, leválasztva azt a szekuláris hatalmak karizmatikus vezetőinek befolyásától, míg végül a protestáns egyéni üdvözülés individualizmusa felszabadította a kapitalista felhalmozás racionális üzemét (Weber 1995 [1922]: 149–152; Schluchter 1996: 4. fejezet; Allen 2004: 125–126). Habár hosszasan elemzi a sok szempontból „racionálisként” kvalifikált kínai konfucianizmust a protestáns etikával való összevetésében (lásd erről Love 2000), végső ítélete szerint „a *világ* tökéletes *varázstalanítását* csak a puritánok hajtották végre teljes következetességgel” (Weber 2007 [1915–1919]: 179, 178–200).

A keleti „vallásokban”, mint például a hinduizmusban vagy a konfucianizmusban a prófécia hiánya nem sarkallta az ázsiai embert az „erkölcsös gyarapodásra”, ugyanis nincsen számára feszültség az evilági élet és a túlvilági, transzcendens cél között (Weber 2005 [1922]: 180).⁸ Az egyéni ima helyett csak rituális formulák léteztek, míg a vallási etika eleve csak egy szűk elitre korlátozódott, ezzel szemben a zsidóság és kereszténység „plebejusvallás” volt (Weber 1979 [1923]: 257, 287, 2005 [1922]: 31, 2007 [1915–1919]: 53, 103, 436). Keleten

⁸ A „vallás” kifejezés azért félrevezető, mert a konfucianizmus, taoizmus és hinduizmus nem tekinthető nyugati értelemben vett vallásnak (Némedi 2005: 221), lásd például: „a konfucianizmus, akárcsak a buddhizmus, csupán etika volt” (Weber 2007 [1915–1919]: 162).

továbbá nem volt önálló politikai hatalommal bíró papi hivatás, és az uralkodó egyben főpap is volt (cezaropápiszmus). Nem létezett továbbá realismereteken alapuló természettudományos képzés és racionális-matematikai megalapozottságú filozófia a hivatalnokképzésben, a kínai és indiai hivatalnokok pedig nem voltak képzett jogászok, avagy „szakértők”, inkább csak „művelt emberek” (Weber 1979 [1923]: 197, 199, 338, 1995 [1922]: 139). Érdekes megjegyezni, hogy az ókori egyiptomi, római és bizánci hivatalnokot sokkal inkább „tisztá” (szak)bürokratának gondolta el, mint a „gentleman” műveltségű kínai mandarint (Weber 1994 [1918b]: 156, 2007 [1915–1919]: 182). A konfucianizmus úgymond kívülről befelé, nem pedig belülről kifelé meghatározott életvitele miatt nem alakulhattak ki „a hivatás emberének... fölényes racionális képességei”, és habár a konfucianizmus és a protestantizmus is tartalmazott racionalizmust, addig „a kínai képzés javadalomérdékeket szolgált” (Weber 2007 [1915–1919]: 139), illetve:

A[z ideál]tipikus konfuciánus saját és családja megtakarításait irodalmi képzésére és a vizsgára való fölkészülésre költötte, hogy ezáltal a rendileg előkelő élet alapjait megteremtse. A tipikus puritán sokat keresett, keveset költött, és javait az aszketikus takarékosági kényszer következményeként pénzszerzés érdekében racionális kapitalista üzemekbe tőkeként fektette be (Weber 2005 [1922]: 198).

A konfucianizmus tehát racionális és evilági volt, de nem aszketikus; a buddhizmus racionális, de egyáltalán nem aszketikus, és az evilági aktív beavatkozást tagadta; a hinduizmus, bár aszketikus volt, de nem evilági; míg a városias dzsainizmus minden kedvező sajátossággal bírt, addig az indiaiak kereskedelmi tevékenységüket a kasztalapú munkamegosztás miatt iparosításba nem fordíthatták. Az indiaiak esetében tehát a *dharma* elvein nyugvó kasztrendszer gátolta a polgárosodást, a rendi állam és az osztálytársadalom kialakulását (Weber 2007 [1915–1919]; Gellner 2011).

Weber iszlámról tervezett, átfogó munkája végül nem készült el, így az iszlámról csak töredékekben írt. Mindenesetre a kereszténységgel szoros rokonságban álló monoteista, profetikus és aszketikus iszlám vallást két fő érveléssel diszkreditálta a modern kapitalizmus kialakításának képessége szempontjából (Weber 2007 [1915–1919]). Egyrészt a vallás társadalmi „hordozói” arab harcosok voltak, akik az eszkatológiát „politikai vallásra”, a megváltást hódításra fordították (a muszlimok „eredendő harcossága” a mai diskurzusokban is rendre előkerül). Másrészt a magántulajdon hiányával és a hadseregnek alárendelt adózással központosított, patrimonialis állam jött létre, leginkább totális önkényuralommal jellemezhető szultánatus, ami nem tette lehetővé a városi aszketizmus kialakulását. Weber az iszlámot a 7. századi Mekka és Medina, annak patrimonializmusát pedig a Omajjád Kalifátus és az Oszmán Birodalom katonai bürokráciájával azonosította, holott már a Korán gazdag kereskedelmi fogalmaiban is szembevetendő a városi és kereskedelmi környezet jelenléte (Turner 1974a, 1974b, 1978, 1994, 1996, Schluchter 1996: 105–178).

Állam

„Az állam mint *racionális* képződmény csak a Nyugaton létezett” (Weber 1979 [1923]: 269). Ennek alapjait a racionális, kiszámítható jogrendszer, az erre épülő racionális bürokrácia és a dologi-személytelen kapcsolatokon alapuló szakhivatalnokok rendszere, valamint – Montesquieu alapján – a politikai szuverenitás elve és a hatalmi ágak (törvényhozás, közigazgatás, igazságszolgáltatás) megosztása biztosította, mely utóbbi a rendi állam (*Ständestaat*) alapja.

Ezzel szemben a rituális-mágikus tradicionalizmuson, az úri háztartáson és előjogon, a nemzeti viszonyokon, a természetben nyújtott szolgáltatokon és adókon alapuló *patrimoniális állam* klasszikus formában „az ókor, Ázsia és a középkor” államaiban alakult ki, „a nagy kontinentális birodalmak többségükben egészen az újkor kezdetéig, sőt még az újkorban is meglehetősen erősen patrimoniális jellegűek voltak”⁹ (Weber 2009: 174, 1996 [1922]: 100–204). Weber a patrimoniális birodalmakat földrajzilag nem határolta le szigorúan, de ilyenek jelölte meg az iráni (perzsa) Szafavida Birodalmat, az ókori Egyiptomot (különösen az Újbirodalmat), az Asszír, a Babiloni, a Hükszoszi, a Hettita és az Akkád Birodalmakat, a kínai Ming-dinasztia uralmát, a japán Tokugawa Sógunátust, az indiai Mogul Birodalmat, a Mongol, az Abbászida, a muszlim Mamlúk Birodalmakat, a korai germán és sláv törzseket, a késői Római, a Bizánci és Ottomán Birodalmakat (Curtis 2009: 273).

Nyugaton a formalizált-rationális jogrendszer lehetővé tette a kapitalista üzemek kiszámítható igazgatását és a magángazdaságok kockázatcsökkentő kalkulációit (Weber 1995: 18), „sőt mind a modern »állam«, mind a nyugati »egyház« jelentős részben *jogászok* műve volt” (Weber 2007 [1915–1919]: 83). A rationális, modern jogrendszer – amely megteremtette a formális jogi gondolkodás és a polgári per intézménye mellett a modern államhoz szükséges alkotmányt (*gesetzter Verfassung*) és a *magántulajdon* fogalmát a „római génusz művének eredményeként rendelkezésre álló jogi formák tökéletesen kiművelt rendszere” alapján – a rationális római jogból és részben az individualista lelkületű germán szóbeli pertartás hagyományaiából származik (Weber 1979 [1923]: 273, 270–273). Kínában viszont a jogi gyakorlatot rituális-vallási és mágikus elemek befolyásolták, sőt „maga a »szabadság« szó is ismeretlen volt a nyelvben”, mert hiányzott a személyes szabadságszféra természetjogi szentesítése (Weber 2007 [1915–1919]: 157). A magántulajdon kialakulásának feltétele márpedig a „közjog” és a „magánjog” elválasztása, miközben a földközösség (mezszye, közlegelő) fogalma és „a nyájtulajdon »individualizmusa« is hiányzik a kelet-ázsiai népeknél” (Weber 1979 [1924]: 297).

Ami az állami működés tágabb területét illeti, rationális állami *gazdaságpolitika* is csak a modern korban és a Nyugaton alakulhatott ki, először a merkantilizmus formájában. Bár megemlékezik a Han-dinasztiabeli Sze-ma Csien (i. e. 145/135–86) kínai fiskális és *laissez faire* szabályozásokból álló gazdaságtanáról (sőt a nyugati reneszánszhoz hasonlítja), mégis megállapítja, hogy „*gazdaságpolitikával* nem lehet kapitalista gazdasági *érzületet* teremteni” (Weber 2007 [1915–1919]: 188). Keleten ezt rituális okok – Indiában a kasztrendszer, Kínában a nemzeti szervezet kötöttségei – akadályozták, és az állam alapvetően csak katonai vagy katonai-pénzügyi okokból avatkozott be – legfeljebb részben merkantilista módon, részben rendi szabályozással – a gazdasági életbe (Weber 2007 [1915–1919]: 147–148). Ennek nyomán ezek a gazdaságok ki voltak téve a külső hatásoknak és a ciklikus politikai változásoknak. Weber gazdaságtörténeti művében mindössze egyetlen mondat erejéig

9 Weber a tradicionális uralom négy „tisztá” típusát különbözteti el: patriarchizmus, szultanizmus, prebendalizmus és patrimonializmus (lásd bővebben: Szelényi 2016: 13–15). A patriarchális államszervezet alapvetően az úri előjog tekintélyén (önkény, kegy) alapul (ezt a kifejezést használja Marx is), míg az ezen belül értelmezett patrimonialis állam esetében az udvari házon (*oikosz*) belüli hatalom decentralizálódik (feudalizmus), ám ezt még a tradíció ingatag, de stabil rendszere „szentesíti” (Weber 1996: 100–109). „*Patrimoniálisnak* nevezünk minden elsődlegesen tradicionális beállítottságú, de az úr teljesen kibontakoztatott előjoga alapján gyakorolt uralmat. *Szultanizmusról* pedig olyan patrimonialis uralom kapcsán beszélünk, amely az igazgatás mikéntjét tekintve elsődlegesen a tradíciókhoz nem kötődő szabad önkény szférájában mozog” (Weber 1967 [1922]: 238).

megjegyzni ugyan, hogy Kína bizonyos időszakokban nagy külkereskedelmet bonyolított le, de ennek a feltételeiről nem ír, ahogyan a kínai gazdaságpolitikát sem részletezi. Elsősorban azt emeli ki, hogy egyrészt Kína később kifelé elzárkózott, másrészt a teljes külkereskedelme csak Kantonban és összesen tizenhárom cég (kifejezetten a Ko-hong vállalat) monopóliuma alatt bonyolódott le egészen a britekkel szembeni vereséget lezáró nankingi békéig (1842) (Weber 1979 [1923]: 190, 217, lásd még Weber 2007 [1915–1919]: 113, 1958 [1916]: 340). Ezt az egészségtelen állapotot Weber szerint az érintett hivatali javadalmasok nem változtatták meg a monopóliumból fakadó nyereségvágyuk miatt – több száz éven keresztül, egészen a „nyugati nyitásig”.

Város

Csakis a Nyugaton jöhetett létre a város és a városi *polgár* (*civis romanis, citoyen, bourgeois*). A város a nyugat-európai történetírás talán legfontosabb történeti földrajzi fogalma a nyugati civilizáció kifejlődésének magyarázataiban – Weber szerint az ókortól a középkoron át egészen az újkori pietizmusig és metodizmusig tartó fejlődés eredménye. A polgárság előzményei, írja Weber, ugyan már léteztek az ókori és a középkori városokban is, de „minél keletebbre megyünk, annál ritkábbak az ilyen nyomok: az iszlám világában, Indiában és Kínában ismeretlen az »állampolgár« fogalma” (Weber 1979 [1923]: 253, 1996 [1922]: 81). Ezzel szemben a kereszténység „kezdettől fogva egészen sajátosan városi, mindenekelőtt polgári vallás volt... fő színtere a minden más várossal szemben egyedülálló vonásokat mutató nyugati város volt” (Weber 2007 [1915–1919]: 54). Nyugaton a kapitalizmus szellemének előfeltétele az európai ókori, de elsősorban középkori városok polgárainak jogi közössége, autonómiája és szabadsága volt – „a városi levegő szabadabbá tesz” („*Stadtluft macht frei*”) (Weber 1979 [1923]: 252–269, 1999 [1917]: 86–110). Az ázsiai városoktól leginkább a középkor óta tért el a Nyugat, főleg „az Alpoktól északra fekvő területeken, ahol a város fejlődése ideáltipikusan tiszta formában ment végbe” (Weber 1999 [1917]: 86). A nyugati város maga intézte pénzügyeit (vö. kettős könyvelés), a polgárok szabadon elidegeníthető földtulajdonnal rendelkeztek, és a „polisz” vagy a „kommün” közös joga szerint rendi értelembe „egyenlő jogállású társak” voltak. Ez a genealógiai különbség főleg a nyugati védőerőben rejtett: nyugaton ugyanis az önfelfegyverezés révén egybeesett a közösség politikai és gazdasági hatalma: az ókori hoplitasereg és a középkori céhes hadsereg „fegyvelmezett gyalogságának” „vallási színezetű testvérisége” teremtették meg a demokratikus szervezet alapjait, és ezzel „bebizonyosodott, hogy a katonai fegyelem többet ér az egyéni vitézségnél” (Weber 1979 [1923]: 259, 256–260). Nyugaton kívül a központosított birodalom királyi monopóliumán alapuló fejedelmi hadsereg viszont gátolta a városok kialakulását, és ha modern, szervezett hadsereget ki is állítottak (Kína, India), mégis „megmaradt a hősök küzdelmének jelentősége” (Weber 1979 [1923]: 259).

Az államhoz kapcsolódik, hogy a *politikai szuverenitás* nemcsak az ókori vagy középkori városállamok, hanem a későbbi nemzetállamok esetében is meghatározó volt a Nyugat fejlődésében. Habár a szabad antik városállamot a Római Birodalom, a középkori céh városállamát pedig az újkori központosított nemzetállamok haladták meg, ez utóbbiaknak a mozgó tőkékért folyó szüntelen *versengése* a kapitalizmus kialakulását segítette elő (Weber 1979 [1923]: 269). Weber itt többek között a szuverén, modern államok közötti versengést lehetővé tevő, ún. vesztfáliai államközi rendszerre utal, amely a harmincéves háborút

lezáró békeszerződések (1644–48) eredményeként az államhatalom jogkörének kiteljesítésével megerősítette a németalföldi és német kisállamokat a pápai és császári hatalommal szemben, míg a vallásszabadság kihirdetésével megalapozta a szekularizált állam alapjait, és egy viszonylag kiegyensúlyozott hatalmi egyensúlyt hozott létre. Ezzel szemben Weber szerint az indiai és a kínai fejedelmek versengésének megszűnésével a Kelet nagy birodalmi nem fejlődhetek tovább, ráadásul a „nemzet” fogalma is idegen volt az ázsiai kultúrától, ezért nem alakulhattak ki nemzetállamok (Weber 1958 [1916]: 341).

„Külső” földrajzi feltételek

Végül, míg Weber a protestáns etikával foglalkozó művében a vallási gazdaságetikára koncentrált, addig gazdaságtörténeti és keleti vallásokkal foglalkozó munkáiban „környezetük gazdaságához és társadalmi rétegződéséhez fűződő viszonyait”, tehát „mindkét kauzális viszonyt” vizsgálja (Weber 2007 [1920]: 19, 2007 [1915–1919]: 52). Ebben kiemeli, hogy a protestáns hivatásatika említett *benső* sajátosságai mellett nagymértékben *külső* földrajzi és történelmi tényezők is meghatározták a modern kapitalizmus kialakulását (Weber 2007 [1915–1919]: 52), sőt „az európai kapitalizmus fejlődésének *külső* feltételei inkább *földrajzi* természetűek” (Weber 1979 [1923]: 281). Határozott kijelentése ellenére a társadalomtudományok – kiváltképp a szociológia – Weber gondolatainak értelmezésében jellemzően figyelmen kívül hagyták földrajzi előfeltevéseit, holott ezek az előzőekben ismertetett „*benső*” értékek, magatartások és társadalmi jellemzők „preszociológiai” magyarázatainak, a Nyugat és a Kelet közötti összehasonlításainak fontos alapját képezik.

A kortársai között igen népszerű faji és természetföldrajzi magyarázatokat illetően Weber általában véve viszonylag óvatos és relativista szemléletet képviselt, ám bizonyos tekintetben meglepően erős földrajzi determinista érveket is hangoztatott a Kelet elmaradásának okairól.¹⁰ Például azt állítja, hogy a hatalmas Kínában és Indiában magasak voltak a szállítási költségek, hiszen a kereskedelmi forgalom „szinte kizárólag a szárazföldön bonyolódott”, ellenben Nyugaton „a beltengerjellegű Földközi-tenger és az egyes területeket összekötő számtalan folyó nagyon is kedvezett a fejlődésnek” (Weber 1979 [1923]: 281, 1996 [1922]: 19–20). Máshol mégis kiemelte, hogy a Nyugaton tapasztalható kedvező természeti viszonyok önmagukban még nem eredményezték a kapitalizmus kialakulását sem a tengerre nyitott antik korban, sem a belkultúrajellegű „kontinentális középkorban”, sőt „az újkorban is sokkal intenzívebb volt a kapitalista fejlődés Firenzében, mint mondjuk Genovában vagy Velencében”, tehát „a nyugati kapitalizmus *nem* a tengeri kereskedelem központjaiban, hanem a szárazföld belsejében levő iparvárosokban született meg” (ebben ismét Sombart érvelését követi; Weber 1979 [1923]: 281). Érdemes megjegyezni, hogy Európa – a délnyugati államok – fekvésének azt az előnyét, ami végül Amerika felfedezéséhez vezetett, valószínűleg azért sem emelte ki, mert a gyarmati tőkefelhalmozást eleve nem tartotta elengedhetetlennek a modern kapitalizmus kialakulásában (Weber 1979 [1923]: 239–242). Ugyanakkor világtörténelmi jelentőségűnek tekinti, hogy „a nyugati kultúra mindvégig az átvezető és külkereskedelmen alapult: Babilónia, a Nílus-delta, az antik polisz, az izraelita konföderáció

10 Érdekes megjegyezni, hogy Izrael és Palesztína esetében inkább földrajzi possibilizmust fogalmazott meg, és a bürokráciát kevésbé kötötte össze az öntözéses mezőgazdasággal (szemben Egyiptommal, Mezopotámiával és Kínával), emellett inkább a Nyugattal való affinitásukat emeli ki a „keleti” sajátosságok helyett, például a görög polisszal való hasonlóságokat (Weber 2007 [1915–1919]: 454–457; Radkau 2009: 441–443).

is a szíriai karavánforgalomtól függött” (Weber 1958 [1916]: 340), miközben a gazdaságilag stagnáló „Ázsiában ez másképpen volt”, mert „a gazdasági racionalizációt és a hagyományos életmetodológiát Ázsiában, bármennyire is játszottak benne szerepet pszichés történeti tényezők, elsősorban a földrajzi szerkezeten alapuló társadalmi rend *kontinentális* jelleme alakította” (Weber 1958 [1916]: 340). Ázsiában alapvetően elhatárolódtak vagy végletesen korlátozták a külkereskedelmet tradicionalista (prebendalista vagy patrimonialis) berendezkedésük és a pénzéhes hivatalnokrétegük nyomása miatt. Weber szerint a keleti patrimonialis államok kialakulásának földrajzi oka a kiterjedt folyóvölgyi síkvidékből és a száraz éghajlatból fakadó öntözéses gazdálkodás, amely központosított állami bürokráciát, rabszolga- és robotmunkát, hadigazdaságot, kizsákmányoló adókat és öntömjénező luxust, egyszóval *orientális despotizmust* eredményezett (Weber 1979 [1923]: 63–64, 1979 [1924]: 297, 2007 [1915–1919]: 109–110; az orientális despotizmusról lásd: Ginelli 2016a). Ezzel szemben nyugaton a mérsékelt égövi, csapadékos, erdős környezet intenzív mezőgazdálkodást és a közlegelők individualizmusát alakította ki. A történelmi stagnálást igazoló földrajzi sajátosság kiegészült a viselkedést meghatározó faji sajátosságokkal is, például azzal, hogy a brahmanizmus fejtegetésekor „az indiaiaknak a hisztériára és az autohipnózisra való vélhetően erős hajlamának örökletes neuralgiájáról” írjon (Weber 1967 [1922]: 387, lásd még Weber 1958 [1916]), vagy a konfucianizmus értékelésénél a kínai néppel azonosított faji tünetek sorozatát állapítsa meg, például „az »idegek« föltűnő hiánya... a határtalan türelem és kontrollált udvariasság, a megszokotthoz való makacs ragaszkodás, a monotonia iránti abszolút érzéketlenség és a fáradhatatlan munkaképesség, a szokatlan ingerekre való lassú reakció, speciálisan az intellektuális szférában is” (Weber 2007 [1915–1919]: 182–183).

Weber világtörténeti szemléletének problémái

Weber morális és politikai metanarratívája

A polgári osztály tagja vagyok, így is érzek, és ezen osztályok szemléletében és ideáljainak megfelelően neveltettem (Weber 1988: 20).

Azonban Weber fenti, a szakirodalomban többnyire jól ismert tudományos érveit egy *morális metanarratíva* hatotta át (Lyotard 1993): a kapitalizmus fejlődésének mozgatórugói mögött egy erkölcsi és politikai fejlődési utat is keresett (Weber 1995 [1904–1905]: 217, 224–225). Olykor „objektív” tudományos hipotézisén túllépve lelkendezett a „tisztá” protestáns lelkület *világtörténeti* jelentőségéről és visszaállításának szükségességéről, avagy – a Wolf-idézetre visszautalva – a fejlődés erényes „jó fiúiról”:

És éppen ezért általában nem a gazdaságtörténet minden korszakában tevékenykedő vakmerő és gátlástalan spekulánsok, közgazdasági kalandorok, és nem is egyszerűen „nagy pénzemberek” voltak azok, akik ezt a külsőleg alig észrevehető, de a gazdasági életnek az új szellemmel való átítatása szempontjából döntő fordulatot végrehajtották, hanem az élet kemény iskolájában felnevelkedett, szigorúan polgári nézeteket és „alapelveket” valló emberek, akik egyszerre óvatosan és merészen, főleg azonban józanul és állhatatosan, tántoríthatatlanul és fenntartás nélkül szentelték magukat az ügynek (1995 [1904–1905]: 60–61).

Webert, ahogyan Marxot és a korabeli német társadalomtudományi hagyományt, egyszerre lenyűgözte és aggodalommal is töltötte el a nyugati városokban dübörgő kapitalista iparosodás és szekularizált *modernitás* lendülete, hatékonysága, társadalmi szervezőereje és átható racionális folyamatai, az üzleti-jogi kiszámíthatóság, a személytelen bürokrácia és az elidegenült individualizmus terjedése – de mindezt elkerülhetetlennek tartotta, és a korabeli vitákban inkább a „modernista” oldalra állt (Némedi 2005: 208).

Az 1890-es évek végén családi életének és politikai pályafutásának kudarcaihoz köthető kifáradása és meghasonlottsága után viszont a „kétségek által gyötört liberális” már tartott attól, hogy a megvalósult kapitalizmus hatékonyságelvű és bürokratikus formái, avagy a „varázstalanító” dologi-személytelen racionalitás „acélkemény épülete” (*stahlhartes Gehäuse*) gúzsba köti a kapitalizmus szellemét (Szelényi 2014).¹¹ Úgy látta, hogy a modern kapitalizmust *eredetileg* megszervező aszketikus ethosz a történelem során fokozatosan kivész, mivel a racionális modernitás varázstalanítja a mindennapi életnek értelmet adó jelentést, értéket és politikai szenvedélyt (Némedi 2005; ez kiegészül az erotikával is, lásd Szelényi 2014).¹² Habár a kortársai között népszerű, a Nyugat nietzschei dekadenciáját és spengleri civilizációs hanyatlásképét elvetette (Kolegar 1964; Ringer 1990; Roth 2000: 127), mégis a korabeli német historicizmus kulturális pesszimizmusának és a polgári liberalizmus válságának hangnemét jól ragadja meg egyik drámai passzusa:

Miután az aszkézis átépítette a világot, s miután munkálkodott e világban, e világi javak olyan növekvő, s végül is annyira menthetetlen hatalomra jutottak az emberek felett, mint még a történelemben soha. Az aszkézis szelleme ma már – végérvényesen-e, ki tudja? – ellillant ebből az épületből. A győzedelmes kapitalizmusnak, mióta a gépi alapokon nyugszik, nincs többé szüksége rá mint támaszra. Végérvényesen halványodni látszik nevető örökösének, a felvilágosodásnak rózsás kedve is mai életünkben, és a „hivatásszerű kötelesség” gondolata mint egy valaha volt vallásos hittartalom kísértetének árnya él csupán (Weber 1995 [1904–1905]: 224).

A protestáns hivatásetika tehát csak a modern kapitalizmus kulcsfontosságú lendületét adta, ám a későbbiekben azt a bürokratikus intézmények fenntartják (Anter 2014: 195–215). A kapitalista racionalizálódás kitermeli annak válságát: weberi terminológiában az értékracionalitás (*Wertrationalität*) alávétődik a cél- vagy eszközracionalitásnak (*Zweckrationalität*, Habermas fordításában instrumentális racionalitás), amint a vallási erkölcs és hit *rutinizálódott*, evilági kalkulációs gyakorlattá alakul. A racionalizáló modernitás paradoxonja (Schluchter 1979a), hogy habár a célok és eszközök racionális összehangolása lehetővé teszi a szabad akarat kiteljesedését és az előrelátható, felelős cselekvés etikáját, mégis ez a racionalizálás az emberre visszahatva öncélúvá válik és kiüresedik (Kolegar 1964).¹³ Ez a dialektikus feszültség érezhető

11 Parsons 1930-as fordításában „iron cage”, vagyis „vasketrec”, míg Némedinél „acélkemény héjazat” (Némedi 2005: 217). Ami az életrajzi háttérrel illeti, Weber 1899-ben kilépett az igen befolyásos Pángermán Ligából (amihez 1893-ban kapcsolódott), mivel azt agrárérdekltségei miatt túl konzervatívnak tartotta, és a kelet-poroszországi lengyel bevándorlás megállítását illetően nem tartotta elég radikálisnak, a későbbiekben pedig a szervezett antiszemitizmusának erősödését és a német nagyhatalmi törekvések támogatásának a hiányát kifogásolta (Zimmerman 2006: 63). 1897-ben édesapjával való éles konfliktusa és hirtelen halála miatt idegösszeomlást kapott, ennek folytán heidelbergi egyetemi katedrájáról lemondott (1918-ig az oktatáshoz sem tért vissza), érdemi munkája nem készült ebben az időszakban, és öt évig utazott és szanatóriumban kezelte magát (Allen 2004).

12 Szkeptikus volt többek között a demokrácia és a fejlett kapitalizmus kapcsolatát illetően, míg a tekintélyelvű kormányzás és a kapitalizmus kompatibilitását is kiemelte (Weber 1989; Roth 2000: 127).

13 Weber ebben a tekintetben szembehelyezkedett egyrészt a *Gemeinschaft* iparvárosi léttel szembeszálló romantikus nézetével (pl. Tönnies), másrészt a felvilágosodás pozitívista programjával is (pl. Comte, Durkheim). Durkheimmel ellentétben nem tartotta érvényesnek a tudomány végső felszabadító szerepét, hiszen az a világ birukba vételén túl nem képes az emberi orientációk normáit és ideáit meghatározni (Gane 2002).

a karizmatikus személyiség és a bürokrácia személytelensége között is (Mommsen 1974; vö. Schluchter 1979a: 37, 1979b). A protestáns etikában megfogalmazott hipotézise egyrészt az európai liberalizmus 19. század végi politikai válságára reagált: Weber szerint a „tömegtársadalom”, a bürokrácia hivatalnokai és a „lélektelen szakemberek” (Weber 1995 [1904–1905]: 288) helyett a karizmatikus és kötelességtudatos vezetők egyéni döntésképesége vezethet csak politikai megújodáshoz; másrészt ez az „új szellem” – a világpolitikai helyzetre adott reakcióként – a német nagyhatalmi ambíciókkal kapcsolódott össze különböző földrajzi léptékeken.

Míg Weber kétségtelenül a kapitalizmust tartotta az emberi fejlődés csúcspontjának, addig a „kapitalizmus” általános történeti fejlődésének levezetési elfedik, hogy ennek konkrétan mely változatai és politikái voltak a fejében.¹⁴ A klasszikus *laissez faire* politikákat elnevezte, ám korai munkáiban elsősorban a brit és az amerikai kapitalizmust dicsérte, szemben a porosz állampolitikával (Szelenyi 2014), míg protestantizmustézisét is alapvetően brit és amerikai esetekre alapozta.¹⁵ A szabad versenyt éltető szociáldarwinista megfogalmazásaival ellentétben erős ellenérzései voltak a „járadékkapitalizmussal” (*Rentenkapitalismus*) (lásd pl. Weber 1994 [1918a]: 292, 1994 [1906]: 84) és a későbbiekben a két világháború közötti nacionalista, fasiszta és kommunista politikai rezsimek alatt kiteljesedő ún. „gazdaságállammal” (*Wirtschaftsstaat*) szemben, amelynek korai előzményeit – az állam növekvő tulajdonlását és szabályozó szerepét – aggódva szemlélte az első világháború alatt (Roth 2000: 120). A protestantizmustézis a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet korabeli vitájába ágyazódott, amely részben a „megkésétt” német kapitalista ipari forradalom és a szocialista történetelmélet növekvő jelentősége miatt is éleződött ki, és Weber tézise ennek a vitának a kontextusában nemcsak a nyugati kapitalizmus globális kivételességét és imperialista ambícióit igazolta sajátosan német szemszögből, hanem ennek elérése érdekében a német nagybirtokos *junker* agrárelit feudális tradicionalizmusával szemben egy új liberális moralitás megteremtésének a lehetősége felé is mutatott (Berman 1987; Allen 2004). Míg a német egység (1871) előtti liberális gondolkodás alapvetően az állam csökként szerepkörét támogatta, addig a 19. század végétől a liberális elit fő diskurzusa már a szabadság és individualizmus helyett az állam hatalmi szerepe és a világpolitika körül folyt. Ebben a kontextusban Weber a 19. század végére kibontakozó „új imperializmus” expanzív világpolitikájának (*Weltpolitik*), a német érdekeket érvényesítő világháborúnak és keleti-európai terjeszkedésnek, illetve az ehhez kapcsolódó német nacionalizmusnak, protekcionizmusnak és a „hatalomállamnak” (*Machtstaat*) „kötelességtudatos” híve volt (Mommsen 1984; Allen 2004; Anter 2014: 102–148).

Liberálisként viszont kifejezetten az iparosításon és kereskedelmen alapuló, profitorientált kapitalista piacot támogatta, mondván: „az antikapitalista szlogenek helyett... a polgári-iparos (*bürgerlich-gewerbliche*) fejlődésünk támogatása az egyetlen járható, hosszú távú gazdaságpolitika a kapitalizmus korában, akár tetszik, akár nem” (Weber 1993 [1897a]: 672–673; Abraham 1991). Weber „liberális imperializmusa” ekképpen a belföldi piacok védelmét és a külpiacok háborún keresztüli felnyitását képviselte, a német ipar fejlődését pedig a gyarmatbirodalom kiszélesítésétől várta, többek között a kultúra nélküli (*kulturlos*) Afrika mihama-

14 Tribe (1980) kiemeli, hogy Weber politikai írásaival egészen Giddens (1972) könyvéig szinte alig foglalkoztak az angol nyelvű szakirodalomban, a bibliográfiája szerint sokáig nagyon kevés ilyen írás volt hozzáférhető. Ezt erősíti az a körülmény is, hogy a „tudós Weber” alakját és gondolatait Marxszal szemben használták fel, míg a „politika” az „ideológiával” lett egyenlő (lásd még Allen 2004).

15 Az angol kultúra iránti kötődését rokonai kapcsolatai is erősítették. Anyai ágon a 19. századi hugenotta Souchay brit–német kereskedőcsaládok leszármazottja volt, így gazdasági információit és kutatási terepeit is részben nagyvállalkozói rokonai hálózatából szerezte (Roth 1993a, 1997, 2000, 2002; Némédi 2005).

rabbi felosztása révén, és ennek megfelelően Tirpitz flottaépítési tervei és egy agresszív tengeri politika folytatása mellett foglalt állást (Beetham 1974: 128; Mommsen 1984: 137–139; Allen 2004: 19–21; Anter 2014: 124–126; lásd Weber 1993 [1897a]: 671, 1984 [1916]: 166). A modern szabadság elérését a brit tengeri terjeszkedés és az USA széles vidékei meghódításának példáin keresztül a tág terek fölötti rendelkezéshez kötötte (Weber 1994 [1906]: 69; Radkau 2009: 332–333), illetve állítása szerint a protestáns hivatásetikában megjelenő „tisztá” racionalizálódást a világalalomra (*Weltbeherrschung*) törekvés vezérelte (Schluchter 1980; Némedi 2005: 208). Habár Weber és az imperializmus kapcsolata sok szempontból ellentmondásos volt, a kultúrákat összehasonlító világtörténet-írásának a német imperializmus és orientalizmus volt a strukturális feltétele (Boatcă és Costa 2010; Boatcă 2015; Ginelli *megjelenés alatt*).

Ugyanakkor a globális térre kivetített kozmopolitizmusa és a modern kapitalizmus „kalkulatív” törvényszerűségei olykor ellentétbe kerültek a németiség (*Deutschtum*) védelmét zászlajára tűző nacionalista törekvéseivel (Roth 1993b; Némedi 2005: 205–208; Zimmerman 2006; Boatcă 2013). Míg protestantizmustézise elsősorban a 17. és 18. századi fejlődést magyarázta, addig a 19. századi globális munkaerő-áramláson alapuló, egyre inkább multietnikussá váló kapitalizmusban már feloldódni látszottak a katolikusok és protestánsok közötti vallási különbségek is, ahogyan erről egy bilbaói vasércbányánál tett látogatása kapcsán is beszámolt:

a modern ipari munkaerő tekintetében a vallás (*Konfession*) már nem alakít ki olyan különbségeket, mint a kapitalizmus korai időszakának polgársága esetében. ... A jelenlegi katolicizmus, amely már nagyon különbözik a középkori katolicizmustól, ma ugyanannyira hasznos elsajátítási módot képvisel, mint bármely „protestáns aszketizmus” (Weber 1995 [1908–1909]: 362).

A vallási jegyek relatív jelentéktelenségével szemben Weber számára a kapitalizmus által gerjesztett gazdasági ellentétek közepette csak egy homogén kultúrával bíró *Kulturstaat* morális egysége teremthette meg a modern állam alapjait. A globális, multietnikus kapitalista munkamegosztásban felerősödő munkaerő-migráció, a dél- és kelet-európai idénymunkások (olaszok, lengyelek, magyarok) jelenléte viszont ellentmondott ennek az ideálnak. Kelet-Porosországban az olcsó lengyel munkaerő a német parasztság elvándorlásával és az asszimilációra képtelen, „alsórendűbb” kultúrák túlnépesedésével, egyszóval etnikai-demográfiai katasztrófával fenyegetett (Weber 1988; Roth 2000). 1880 és 1893 között a német földművesek tömegesen hagyták el a keleti régiót főleg az USA és részben a nyugatnémet területek felé (Zimmerman 2006). A *Verein für Sozialpolitik* számára készített korai kelet-elbai empirikus kutatásaira (1890–1892) alapozva a „tisztá” piaci viszonyokkal össze nem férő nemzeti szempontú politikát javasolt: állami beavatkozást, földreformot és a németek letelepítését (Weber 1923; Némedi 2005: 206). Míg 1894-ben megtartott freiburgi... székfoglaló beszédében is ezeknek a politikáknak a szükségessége mellett érvelt a lengyelek kiszorítása érdekében, addig 1897-ben Karlsruheban elhangzott beszédében még ennél is erősebb politikai retorikával nyilatkozott a kérdésben:

Aki megengedi egy idegen faj – lengyel vagy olasz – számára, hogy alacsony bérekhez idomuljon Németországban, s ezzel a német munkásoknak a német elvárásoknak megfelelő megélhetés iránti jogos követelése ellen tesz, az a németiség (*Deutschtum*) ellensége. Mindig harcolni fogunk ellene, akár professzor, újságíró vagy miniszter – nem professzorokként, hanem németekként, egészen a halálunkig (*bis aufs Messer*) (Weber 1993 [1897b]: 833).

Weber 1894-es freiburgi beszédében a „létért folytatott gazdasági harc” *irracionalis* szociáldarwinista érveivel a nacionalista *Kulturkampf* hirdetése keretében a *junkerek* által alkalmazott igénytelen és olcsó lengyel munkások kiszorításáért agitált, ütközve a kapitalista gazdaság *racionalis* elveivel (Weber 1988): „a létfenntartás tekintetében az alacsonyabb igényszint... amely a szláv fajnak vagy természeti sajátossága, vagy múltja során tenyésztődött ki benne...” (Weber 1988: 6; Némedi 2005: 207).¹⁶ A már említett politikai kudarcai után viszont ezt az ellentmondást vallásszociológiai munkáiban és az ipari munka pszichofizikájáról folytatott kutatásaiban feloldotta azzal, hogy az irracionális értékeket az etikai normákból fakadó racionalitás révén a racionalitás *belső* tulajdonságává alakította: a „tiszta” gazdasági elvek helyett az irracionális pénzszerzési vágy „megzabolozása”, a kötelességteljes hivatástudat szabályozhatta megfelelően a munkások kívánatos termelékenységét. A kulturálisan meghatározott gazdasági racionalitás tehát megfelelő megoldást nyújtott a szabad munka problémájára, amely a *Verein* egyik fő ügye volt (Zimmerman 2006, 2012; lásd még Némedi 2005: 205–208). A Nyugathoz való viszonyítás regionális léptékét nézve Weber imperialista érvelésében nemcsak a világháború, a gyarmati expanzió és Afrika felosztásának német joga mellett foglalt állást, hanem a német kelet-európai terjeszkedés fontos támogatója is volt. A világháború alatt az oroszokkal szemben *Mitteleuropa* német védnökség alatti összefogása, az „autonóm államok” katonai megszállása és vámuniója révén kapcsolta volna Lengyelország mellett Litvánia, Lettország és Ukrajna területét is a német birodalomhoz.¹⁷ Ennek szellemében csatlakozott 1916 februárjában a Friedrich Naumann által alapított *Arbeitsausschuss für Mitteleuropa* társaságába (Mommsen 1984; Némedi 2005: 202). A német felvilágosodásból fakadó kelet-európai kulturális alsórendűség földrajzi képzetét mutatja Webernél (vö. Wolff 1994), amikor arról ír, hogy a Keletre a „nyugati eszmék beáramlása” jellemző (Weber 1989 [1906]: 273), míg a keleti „népességi gyűjtömedencéből” az „Európa» műveletlen« (*unkultívierten*) régióiból érkező bevándorlás” a Nyugatra (Weber 1984 [1918]: 748: 128; Ginelli 2016b). Összefoglalva, Weber morális és politikai motivációit elengedhetetlen figyelembe vennünk világtörténet-írásának értelmezése szempontjából.

Racionális és nem racionalis kapitalizmusok

...már magából a megállapításból is kézenfekvő, hogy itt csak a nyugat-európai és amerikai kapitalizmusról van szó. „Kapitalizmus” Kínában, Indiában, Babilóniában, az ókorban és a középkorban is volt. Mint azonban látni fogjuk, éppen ez a sajátos ethosz hiányzott belőle (Weber 1995 [1904–1905]: 41).

Weber a kapitalizmus kifejlődésének hosszú és összetett történeti földrajzi folyamatának tudatában a kapitalizmusnak különféle „*válffajait*” állapítja meg: az ókori és a középkori kapitalizmusok eltérnek egymástól, és a „nem racionalis kapitalizmus” különböző fajtáival is találkozhatunk (Weber 1979 [1923]: 266). Ám mivel a „racionalis” kapitalizmus sajátosságait és a kapitalizmus szellemének feltételeit egészen az ókorig visszavetíti, ez súlyos ellentmondásokat, anakronizmusokat hordoz a „kapitalizmus” értelmezése szempontjából. Míg például a 16. századig máshol is jelen voltak a helyi és a távolsági kereskedelem,

¹⁶ A „lengyelkérdés” tekintetében párhuzamot vont az amerikai utazásai alatt megismert „négerkérdéssel” (Zimmerman 2006, 2012; vö. Weber 1979 [1923]: 82, 240).

¹⁷ A *Mitteleuropa* fogalom történetéhez lásd Meyer (2013[1955]) és Irinyi (1973). Webernek egy lengyel protektorátus kialakításáról az első világháború alatt vallott gondolatairól lásd az életrajzát (M. Weber 1988 [1926]: 554–555).

a kölcsönügyletek, a bankok, az üzemszerű társulások, a pénzkölcsönzők, addig Weber szavaival élve ezek ekkoriban még csupán az irracionális-spekulatív esélyeket latolgató, vállalkozó „kapitalista kalandor”, a zsákmányszerzést célzó, „háborúra orientált kapitalizmus”, az „imperialista kapitalizmus” (Weber 1996 [1922]: 18–26; ezeket a gondolatokat főleg Sombarttól veszi át) vagy a rabszolgamunkán alapuló nyereségszerzés formáiban működtek, és mint több helyen írja, elsősorban a korai és nem a modern kapitalizmus történetében voltak jelentősek. Olykor tehát Weber történetileg a „kapitalizmus” alatt általában a piacgazdasági viszonyokat érti, míg a „racionális” kapitalizmus egy bizonyos üzemi-nagyvállalati kapitalizmust jelöl, és ez utóbbihoz képest minden *más* kapitalizmust negatív morális jelzőkkel illet – különösen a „keleti” kapitalizmusokat (vö. Weiss 2011). Összefoglalva négy ilyen típust említ: az adóbérlésre, a háborúk finanszírozására, a kereskedelmi spekulációra és az uzsorakölcsönre épülő kapitalizmust. Weber tehát a „tradicionális” elemeket a mindenkori kapitalizmus szerves részének tartotta, míg számára a „racionális” kapitalizmus inkább a szervezett, bürokratizált nagyvállalatok rendszerét takarta (Roth 2000: 120).

Webernél a „politikai” vagy „kalandorkapitalizmus” alapvetően az állami és politikai lehetőségek kihasználására irányult, és nem a termelés és fogyasztás racionális rendszerén és az ezekkel összefonódó társadalmi osztályok (polgárság, proletariátus) megszerveződésén nyugodott. Csak az újkori Nyugaton kezdett kialakulni a „szabad” munkán (bérmunkásokon) és a tőkéseken (burzsoázián) alapuló racionális és üzemszerű kapitalista munkaszervezés, amely a „kalandorkapitalizmus és a spekulációs kereskedelmi kapitalizmus, valamint mindenfajta, politikától függő kapitalizmus” szervezetétől eltért (Weber 1995 [1904–1905]: 18). A kapitalizmus hasonló „váltfajainak” értelmezi az egyes vallási életviteltek – konfucianizmus, hinduizmus – alapján szerveződő „keleti” gazdaságokat, így például Indiában inkább „kereskedelmi kapitalizmus” működött. Kínában és Indiában viszont azért nem indult meg a modern kapitalista fejlődés, mert a tradíciók megőrzése, a kereskedelemben eluralkodó mágikus hiedelmek vagy a féktelen anyagi szerzésvágy miatti szabályozatlan gazdaság ennek gátat szabtak (Weber 1979 [1923]: 283).

Weber világtörténeti narratívájában a racionális kapitalista fejlődés egyenlő „az alkalmi gazdasági profittól a gazdasági rendszer felé tartó fejlődéssel; a kapitalista »szellem« születése pedig... a gazdasági kaland romantikájától a racionális gazdasági életmetodika felé tartó fejlődéssel” (Weber 2007 [1915–1919]: 45). Habár expliciten nem emeli ki, de lényeges, hogy a kapitalizmus különböző váltfajait elsősorban a „nem racionális” kapitalizmus(ok)ra érti, míg a „racionális” kapitalizmusnak igazából csak egyetlen útja létezik, és „a Nyugatra hárult az a feladat, hogy a középkor utáni modern időkben ezt a kapitalizmust rendszerré fejlessze” (Weber 1979 [1923]: 267). Ezen történeti földrajzi szempontból részrehajlóan egyközpontú és egyvonalú fejlődés mentén a modern kapitalizmus ethoszát minden olyan korábbi gazdaságra visszavetíti, amely az európai fejlődés történelmi menetének valamiféle állomását képezi, és ebbe ágyazva ír „ókori kapitalizmusról” vagy „középkori kapitalizmusról”, amelyek különböző társadalomtörténeti viszonyok között kialakult „kapitalista” formákat hagyományoztak egymásra a nyugati kapitalista szellem genealógiájában (Ginelli, *megjelenés alatt*). Alapvetően a racionális munkaszervezet jelenlétének a mértéke – deduktív módon – határozza meg a globális fejlettségi viszonyokat:

Az egyéni érdekek a pénzszerzésben való teljesen gátlástalan érvényesítése éppen olyan országokban jutott egyetemes uralomra és vált a magatartás sajátos jellemvonásává, amelyeknek polgári kapitalista fejlődése a Nyugathoz mérve „visszamaradt” (Weber 1995 [1904–1905]: 49).

Weber szelektív világtörténeti módszerét érhetjük tetten abban, hogy számára a vallási gazdaságetika révén a (keleti) „kapitalizmus” végső soron nem lehet egyenlő a (nyugati) kapitalizmussal, és így a gazdaság(politika)i hasonlóságokat jellemzően nem is elemzi, illetve hasonlóképpen a kapitalizmus említett történeti földrajzi formái sem egyeznek a modern kapitalizmus ethoszával, tehát az azt éretté növesztő, tökélyre emelő értékrendszerrel, amely esszenciálisan csakis nyugati sajátosságokból fakadhatott. Eurocentrikus megközelítésében Weber a „pénzszerzési vágyak” a nyugati kapitalizmusra való alkalmazását (vö. pl. imperia- lizmus, gyarmatosítás) azért veti el, mert ezzel „annak lehetősége vész el, hogy a nyugati kapitalizmus sajátosságait más formákkal szemben kidolgozhassuk” (Weber 2007 [1920]: 13), miközben ezt a pénzszerzési vágyat a Kelet esetében történelmileg állandóan mutatkozó morális, kulturális és etnikai sajátosságokhoz köti.

Magabiztos érvelése ellenére Weber történeti levezetéseit a Nyugat kiemelkedéséről komoly ellentmondások árnyékolják be. Ezeket nem elégséges pusztán az ideáltípusainak elméleti absztrakciói és a történelem valóságának formái közti természetes diszkrepanciával vagy a „választó vonzódás” módszerének sajátosságaival magyarázni, ugyanis ezeken a pontokon érhetjük tetten eurocentrikus világtörténetének részrehajlásait, miközben gazdaságtörténeti ellentmondásait csak kelletlen moralizálással tudja feloldani. Több helyen magyarázkodásra szorul, hogy habár a kapitalizmus különböző formái és elemei tulajdonképpen már máshol is léteztek, sőt „csírájában” vagy „kezdetleges formában” még modern változatai is megfigyelhetők, mégis „a Nyugat különleges jelentőséget adott a kapitalizmusnak” (Weber 1995 [1904–1905]: 14).

„Kapitalizmus” e vallások mindegyikének a talaján létezett. Pontosan olyan, amilyen[nel] nyugaton az ókorban és a középkorban is találkozunk. De nem beszélhetünk a *modern* kapitalizmushoz vezető fejlődésről – még csak annak *kezdeteiről sem* –, és mindenekelőtt nem beszélhetünk „kapitalista szellemről” abban az értelemben, ahogy arról az aszketikus protestantizmusban beszélhetünk. A tények arculcsapása volna azt állítani, hogy az indiai vagy kínai vagy iszlám kereskedőnek, szatócsnak, kézművesnek, kulinak kisebb „hajlama van a haszonszerzésre”, mint mondjuk a protestánsnak. Szinte az ellenkezője az igaz: éppen a „nyerészkedési vágy” racionális, etikai megzabolázása a protestantizmus sajátos jellemzője (Weber 1979 [1923]: 319).

Hasonlóan beismeri, hogy a várost meghatározó fő sajátosságok, mint az erődítmény, a piac, a földtulajdon szabad adásvétele, az önálló bíraskodás és jogalkotás, a választott politikai testület és a legalább részleges politikai autonómia a „Nyugaton” és a „Keleten” egyaránt léteztek, de csak a nyugati polgár volt igazán „szabad” (Weber 1999 [1917]: 86–87). Mivel nem tagadja, hogy a kapitalizmushoz kapcsolódó magatartások és technikák már más kultúrákban is régóta jelen voltak (pl. a matematikai módszereket hosszan ecseteli, hiszen az indiaiak „találták fel a helyi értékek rendszerét”), szinte apologizálóan megjegyzi, hogy ezek mindegyike mégis „először a nyugaton kifejlődő kapitalizmusban lépett szolgálatba”, így például „Indiában nem jött létre modern üzleti kalkuláció és mérlegkészítés” (Weber 1995 [1904–1905]: 17–18).

Alapvetően mégiscsak a nyugati kapitalizmus hozta létre a racionális munkaszervezeten alapuló üzemi rendszert és az ehhez kapcsolódó társadalmi osztályokat (polgárság, bérmunkások). A „gazdasági értelemben vett »polgárság« csak a Nyugat sajátja”, amennyiben egy egységes társadalmi osztályt képeznek, és míg *politikai* értelemben az ókorban és a középkorban is találkozunk polgársággal, addig „a nyugati fejlődésen kívül ennek csak nyomaival találkozunk” (Weber 1979 [1923]: 252). Ugyanakkor még ebben az állításában is saját maga ébreszt kételyt, amikor egy lábjegyzet erejéig a már említett „kalandorkapitalizmus” és „politikailag orientált kapitalizmus” relativitásáról ír a kapitalizmus szellemével szemben:

Természetesen ezt az ellentétet nem szabad abszolútnak tekinteni. A politikailag orientált kapitalizmusból (elsősorban az adóbérleti kapitalizmusból) már a Földközi-tenger melléki és keleti antikvitásban, de alighanem Kínában és Indiában is kinőttek racionális *tartós* üzemek, melyeknek könyvvitele – amit csak néhány fennmaradt töredékből ismerünk – „racionális” jellegű lehetett. A politikailag orientált „kalandor”-kapitalizmus a legszorosabban érintkezett továbbá a racionális üzemi kapitalizmussal abban az időszakban, amikor többnyire *politikai*, háborús szándékú üzletekből kifejlődtek a modern *bankok*, ide számítva még az Angol Bankot is (Weber 1995 [1904–1905]: 15–16).

Egyszóval Weber a bevezetőben ismertetett, teljes frontvonalon érvényesülő kultúrtörténeti elmarasztalásai után rögtön egy lábjegyzetben bevallja, hogy tulajdonképpen a nyugati kapitalizmus racionális szervezeti is „a legszorosabban érintkeztek” a „politikai kapitalizmussal” (a háborúról és a gyarmatosításról van szó; Weber 1979 [1923]: 180–181), míg valójában a „politikai kapitalizmus” által uralt Keleten (Kína, India) is léteztek racionális üzemek. Mégis, akárhol is találkozunk a kapitalizmus különböző formáival és válfajaival, Nyugat-Európán kívül azért nem alakulhatott ki modern kapitalista társadalmi berendezkedés, mert ezt minden esetben és végső soron „lelki természetű gátak akadályozták” (1995 [1904–1905]: 19).

Hasonlóképpen, a korábban említett „racionális-irracionális” dichotómiának ellentmond, amit Weber 1920-ban a korábbi kritikáira adott válaszaként megjegyzett: „valami sohasem magánvalósága szerint »irracionális«, hanem mindig egy bizonyos »racionális« szempontból. ... az életet a legkülönbözőbb szempontok szerint és a legkülönbözőbb irányokban lehet »racionalizálni«” (Weber 1995 [1904–1905]: 51, 86). Ugyanígy kijelentette, hogy ez a „legkülönfélébb dolgokat” takarhatja, hiszen a különböző életterületek (politika, gazdaság, jog, művészet) „mindegyike igen eltérő végső szempontok és célok szerint »racionalizálható«, s ami az egyik szempontjából »racionális«, máshonnan tekintve »irracionális« lehet. Ezért minden egyes kultúrkörben a legkülönfélébb jellegű racionalizációk fordultak elő az élet különböző területein” (Weber 2007 [1920]: 18–19). Míg tehát a „racionalizációt” az oksági hozzárendelés szempontjából összehasonlításra alkalmas ideáltípusnak tekintette, és annak folyamatait viszonylagosnak tartotta, *mindeközben* a nyugati modern kapitalizmust életre hívó „formális racionalitástól” (előretétektől, rendszeres, üzemszerű, személytelen-dologi társadalmi hasznosságú stb.) eltérő, sajátos racionalitásokat az adott vallási életmetodikák (magatartások) kulturális esszenciáiban *internalizálta*, és ugyanebben az etnocentrikus szellemben fogalmazta meg tautologikus állítását, miszerint más kultúrák eleve *azért* nem terelődtek a Nyugatra jellemző racionalizálási pályájára, „mert... a nyugati kultúra sajátos »racionalizmusáról« van szó” (Weber 2007 [1920]: 18).

Kritikai következtetések

A fenti ellentmondások egyrészt rámutatnak, hogy ideáltípusainak látszólagos koherenciája ellenére Weber nem feltétlenül követte konzisztens módon saját *módszertanát*. Másrészt nem pusztán arról van szó, hogy az ideáltípus és az elektív affinitás módszere megengedik az absztrakt szociológiai kategóriák és a történelmi valóság közti eltéréseket, ugyanis ezek egy rendszerszerű eurocentrizmusban mutatkoznak meg – tehát sem sajátos módszere, sem pedig tudományos körültekintése nem menti fel világtörténetének szelektív, részrehajló és esszencializáló eurocentrizmusa alól (Blaut 2000; Zimmerman 2006, 2012; Boatcă és Costa 2010; Boatcă 2015; Ginelli, *megjelenés alatt*). Míg Weber elismeri, hogy a vagyonszerző tevékenységek, a tőkés vállalkozások, tehát az idézőjelbe tett „kapitalizmus” már az emberi civilizáció hajnalán és földrajzilag elterjedt formákban is létezett, addig a fejlődés „sikertörténetét” számára kizárólag (nyugat-)európai ideáltipikus magatartások teremtették meg. Elismeri, hogy az eszméket és magatartásokat *érdekek* határozták meg, ám a Nyugattal szemben a racionális „keleti” embernek „nyereségvágyból” vagy „politikai” okokból nem volt érdeke fejlődni. Holott sokféle tényező kapcsolatát vizsgálta, ezeket olykor ad hoc módon emelte ki vagy éppen hallgatta el: az „elektív affinitás” így egy olyan *eurocentrikus szelekciós módszerré* vált, amelyben a „nyugati” fejlődés elemeit „tisztá” ideáltípusa alatt egyfajta történelmi szintézisként értékeli, a „keleti” elmaradottságot pedig az éppen figyelembe vett tényezők *hiányával* magyarázza (Bhambra 2011). Végso soron pedig a kapitalizmus minden olyan jellemzőjét vagy fejlődési irányát, amely „a” fejlődés szempontjából nem kívánatos vagy hátráltató, a nem európaiakra olvasta („irracionális”, „kalandor”, „politikai”, „háborús” stb.).

A hazai társadalomtudományi szakirodalom alig foglalkozik érdemben Weber földrajzi szempontjaival, orientalista és eurocentrikus nézőpontjával pedig szinte egyáltalán nem. Itt most terjedelmi okokból csak néhány kritikai elemzési szempontot emelnék ki (a részletekbe menő elemzésről lásd Ginelli 2016a, *megjelenés alatt*). Az orientális despotizmus lényegében az eurocentrikus historiográfia történeti mítosza: a 19. századi nyugat-európai imperialista terjeszkedés lelkülete konstruálta a „keleti” bezárkózás mítoszáét (főleg Kína esetében, hiszen a kínai piacok megszerzéséért folyt a harc), és egy ciklikus visszaesésekkel párosuló, stagnáló, változatlan és „varázslat” által uralt „Kelet” képét konstruálta meg, elfedve ezzel az ázsiai államok sokféleségét, a kínai és indiai merkantilista gazdaságpolitikák funkcióit és az ázsiai gazdaságok hosszan tartó globális kereskedelmi hegemoniáját az európaiakkal szemben. Weber a korabeli globális gazdaság kölcsönkapcsolati viszonyainak elemzése helyett kompartmentalizáló módon, egymástól izolált kultúrtérségek regionális jellemzését adja, és hasonló szellemben Amerika felfedezésének és a gyarmati-imperialista kizsákmányolásnak a nyugati fejlődésre gyakorolt hatását teljesen háttérbe szorítja. A „Kelet” történelmi állandóságát azzal az eurocentrikus mítosszal is igazolja, hogy az európaiak számára kedvező „mérsékelt” klímához kapcsolódó szabadság és kezdeményezőkézség (vitalitás) szemben állt az öntözőkultúrákhoz kötött despotikus birodalmak tespedtségével. Azonban ez nemcsak eurocentrikus földrajzi mítoszokon alapult, hiszen Weber lényegében az egyiptomi öntözéses bürokrácia képzetét terjesztette ki egészen más földrajzú és agrárszervezetű régiókra (különösen Kína esetében), hanem az ázsiaiak faji és kulturális sztereotípiái is erősítették.

Továbbá Webernek a német historicizmus hagyományát követő hellenizmusa többnyire szemet hunyt a föníciaiak, az egyiptomiak vagy az Indiai-óceán és a Dél-kínai-tenger partvidékének kereskedővárosai fölött is. Emellett meglepő módon Japánról alig írt, és annak korabeli, modern felemelkedésére a konfucianizmus jelenléte ellenére semmiféle magyarázattal nem szolgált (Radkau 2009: 651; Morishima 1982). Az orientális despotizmus egyik lényeges eleme, az ún. „vesztfáliei államközi rendszer” a 19. századi német jogtörténészek által konstruált narratíva, amely eredetileg a német kisállamok szuverenitásának igazolása mellett a „nyugati” pluralizmust és szabadságképet mozgósította a „keleti birodalmak” despotizmusával szemben. Weber összehasonlító kultúrtörténeti elemzése nagyrészt nyugati sztereotípiákon alapuló sajátosságokból állt, míg orientalista episztemológiája végső soron az erényes „nyugatiak” és az erénytelen vagy „varázskertben” ragadt ázsiaiak dichotómiájára egyszerűsödött le.

A jellemző interpretációkkal szemben Weber *politikai és morális motivációi* számos okból rendkívül fontosak tudományos hipotéziseinek és világtörténet-írásának értelmezése szempontjából. Egyrészt időben is változó politikai nézeteit, történelmi kontextusát és földrajzi kijelentéseit elengedhetetlen szembeállítani egy „homogén” kapitalizmus feltételezésével. Az üzemszerű-bürokratikus, ipari nagyvállalatok irányította kapitalizmust támogatta, szemben az agráreliten alapuló, központosított (despotikus) állam uralta kapitalizmussal (ami a bismarcki Német Birodalom mellett a „Keletre” leginkább jellemző volt), miközben a *laissez faire* („politikai”, „kalandor-”) kapitalizmussal szemben a német nacionalista-imperialista terjeszkedést szolgálta. A „kapitalista” fejlődés magyarázatainak absztrakt interpretációi helyett érdemes a globális kapitalizmus és az *állam* aktív etnikai, katonai és kereskedelmi politikája közötti kapcsolatok és érdekellentétek szempontjából értelmezni Weber nézeteit. Másrészt Webernél komoly módszertani probléma, hogy az objektív-semleges tudományos megismerés elvei mellett vallott értékrelativizmusa – amelyet pozitivista és konstruktivista értelmezői egyaránt felkaroltak (Weber 1998 [1904], 1998 [1917]; lásd Erdélyi 1993; Wessely 2011) – felmenti őt a történeti megismerésének vezérlőelvét képező értékválasztás: a racionalitás és a protestáns aszketizmus kiindulópontjának megmagyarázásától (Allen 2004). Márpedig a protestantizmus és a kapitalizmus ethosza közötti kapcsolat tudományos hipotézisével az előbbi *morális felelősségét* kívánta igazolni, azaz a bürokratizálódás és rutinizálódás szükségességével szemben egy új politikai és morális magatartás irányvonalát jelölte ki a liberalizmus válságára reagálva. Harmadrészt, ahogyan Lukács György (1972: 389) is írta, gazdaságtalanította, spiritualizálta és romantizálta a kapitalizmus természetét. A munkásfegyelem „hivatás” és nem elnyomás kérdésévé vált, míg a kapitalista felhalmozás gyarmatbirodalmi alapjait morális tartózkodása mellett vezette ki analitikus keretéből, sőt az önmegtartóztató protestáns aszketizis morálisan purifikálta és individualizálta az imperializmust, a Nyugat önálló dicsőségévé emelve a kapitalizmus „szellemét”, annak sötét oldala nélkül: a nyugati ember azért fejlődött, mert racionálisan úgy *döntött* (Allen 2004: 45–46; Ginelli 2016b). Ez az individualizmus jól rezonált osztályhelyzetével és a felelős politikai vezetésről alkotott nézeteivel is. Negyedrészt, Marxszal szemben elsősorban nem a „kapitalizmus” megmagyarázása érdekelte, hanem a nyugati *modernitás* tágabb problematikájába ágyazódó kapitalizmus „szelleme”. Ötödészt, ambivalens modernitásfelfogásában kapitalista kozmopolitizmusa és német nacionalizmusa viaskodott egymással: a modern kapitalizmus *globális* terjesztését propagálta, miközben *helyi* kontextusában mély kritikával is illette azt; állításait tehát azok földrajzi vonatkozásaival és eltérő léptékeivel együtt kell értelmeznünk.

Végül, a tradíció és szekuláris varázstanítás, valamint a racionális bürokratizálódás és karizmatikus individualizáció egy olyan kettősséget takart, amely mintegy dialektikusan váltakozva dinamizálta a Nyugat fejlődését. Ennek az ambivalens modernitásnak a kettős dinamikája jelenik meg globális összehasonlító vallásszociológiájában és gazdaságtörténetében. Egyfelől a Kelet – mint a varázslatos-romantikus Másik orientalista képzelete – a nyugati modernitás ellentétéként annak *definícióját* adta (vö. Said 2000), és a despotikus állam és feudális tradicionalizmus *európai* kritikáját (porosz állam, keresztény-konzervatív elit, lengyelkérdés) részben a Kelet képén keresztül kívánta globálisan és egyetemesen igazolni (vö. Szelényi 2014). Másfelől ez a morális különbségtétel igazolja, hogy habár a gazdasági fejlettség Weber szerint többféleképpen is elérhető (lásd India, Kína), mégis a nyugati kapitalizmus *benső* nyereségvágya különbözik a *külső* „kalandorkapitalizmus” nyereségvágyától, tehát csak a nyugati, modern, ipari kapitalizmus lehet járható út a világ számára (a kritika folytatását lásd Ginelli, *megjelenés alatt*).

Hivatkozott irodalom

- Abraham, Gary A. (1991): Max Weber. Modernist Anti-Pluralism and the Polish Question. *New German Critique* 53: 33–66.
- Allen, Kieran (2004): *Max Weber. A Critical Introduction*. London – Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Anter, Andreas (2014): *Max Weber's Theory of the Modern State. Origins, Structure and Significance*. York: Palgrave Macmillan.
- Becker, George (1984): Pietism and Science. A Critique of Robert K. Merton's Hypothesis. *American Journal of Sociology* 89(5): 1065–1090.
- Beetham, David (1974): *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. London: Allen and Unwin.
- Berman, Harold J. (1987): Some False Premises of Max Weber's Sociology of Law. *Washington University Law Review* 65(4): 758–770.
- Bhambra, Gurminder K. (2007): Sociology and Postcolonialism. Another „Missing” Revolution? *Sociology* 41(5): 871–884.
- Blaut, J. M. (2000): *Eight Eurocentric Historians*. New York: The Guilford Press.
- Boatcă, Manuela (2013): „From the Standpoint of Germanism”. A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity. In *Postcolonial Sociology*. Julian Go (szerk.). Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 55–80.
- Boatcă, Manuela (2015): *Global Inequalities Beyond Occidentalism*. Farnham – Burlington, UK: Ashgate.
- Boatcă, Manuela és Sérgio Costa (2010): Postcolonial Sociology. A Research Agenda. In *Decolonizing European Sociology*. Ercarnación G. Rodríguez, Manuela Boatcă és Sérgio Costa (szerk.). Farnham – Burlington, UK: Ashgate, 13–32.
- Braudel, Fernand (1992): *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century. Volume II. The Wheels of Commerce*. London: Book Club Associates.
- Cohen, Bernard I. (szerk.) (1990): *Puritanism and the Rise of Modern Science. The Merton Thesis*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press.
- Curtis, Michael (2009): *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillenberger, John (1961): *Protestant Thought and Natural Science. A Historical Interpretation*. London: Collins.
- Erdélyi, Ágnes (1993): *Max Weber Amerikában. Weber hatása és fogadtatása az angol-amerikai filozófiában és társadalomtudományban*. Budapest: Scientia Humana.
- Erdélyi, Ágnes (2003): *A társadalmi világ ideáltípus felépítése*. Budapest: Typotex.
- Gane, Nicholas (2002): *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-enchantment*. New York: Palgrave.
- Gellner, David N. (2011): The Uses of Max Weber. Legitimation and Amnesia in Buddhism, South Asian History, and Anthropological Practice Theory. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Peter B. Clarke (szerk.). Oxford: Oxford University Press, 48–62.
- Giddens, Anthony (1972): *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London: Macmillan.

- Ginelli Zoltán (2016a): *Az orientális despotizmus diskurzusa Max Webernél*. Kézirat.
- Ginelli Zoltán (2016b): *Max Weber rasszizmusa*. Kézirat.
- Ginelli Zoltán (megjelenés alatt): Max Weber eurocentrizmusa: A „klasszikus” szociológia dekolonizálása. *Szociológiai Szemle*.
- Gioia, Vitantonio és Fabio de Antonio L. P. Nardis (2015): Sombart's Der Bourgeois. Economy and Politics in the Spätkapitalismus. *DADA Rivista di Antropologia post-globale* 5(1): 95–116.
- Hill, Christopher (1965): *The Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Irinyi Károly (1973): *Mitteleuropa-tervek és az osztrák-magyar politikai közgondolkodás*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Zrínyi Kiadó.
- Kemsley, Douglas S. (1968): Religious Influences in the Rise of Modern Science. A Review and Criticism, Particularly of the „Protestant-Puritan Ethic” Theory. *Annals of Science* 24: 199–226.
- Kilker, Ernest (1984): Weber on Socialism, Bureaucracy, and Freedom. *State, Culture, and Society* 1(1): 76–95.
- Kolegar, Ferdinand (1964): The Concept of „Rationalization” and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology. *The Sociological Quarterly* 5(4): 355–372.
- Lakatos Zoltán (2011): Az elektív affinitás. A fogalmat övező homály okai és következményei a társadalomtudományokban. *Elpis* 8(1): 102–119.
- Love, John (2000): Max Weber's Orient. In *The Cambridge Companion to Weber*. Stephen A. Turner (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 172–199.
- Lukács György (1972): Max Weber and German Sociology. *Economy and Society* 1(4): 386–398.
- Lytard, Jean-François (1993): A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard és Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég, 7–145.
- Merton, Robert K. (1936): Puritanism, Pietism and Science. *The Sociological Review* 28(1): 1–30.
- Merton, Robert K. (1938): Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. *Osiris* 4: 360–362.
- Meyer, Henry C. (2013[1955]): *Mitteleuropa in German Thought and Action, 1815–1945*. 2. kiadás. Hága: Springer.
- Mommsen, Wolfgang, J. (1974): *Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Blackwell.
- Mommsen, Wolfgang J. (1977): Max Weber as a Critic of Marxism. *Canadian Journal of Sociology* 2: 373–398.
- Mommsen, Wolfgang J. (1984): *Max Weber and German Politics 1890–1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgan, John (1979): Puritanism and Science. A Reinterpretation. *The Historical Journal* 22: 535–560.
- Morishima, M. (1982): *Why Has Japan Succeeded? Western Technology and the Japanese Ethos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Némedi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia, 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Ringer, Fritz K. (1990): *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*. Hanover – London: University Press of New England.
- Roth, Günther (1971): The Historical Relationship to Marxism. In *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*. Reinhard Bendix és Günther Roth (szerk.). Berkeley – Los Angeles – Longon: University of California Press, 227–252.
- Roth, Günther (1993a): Weber the Would-be Englishman. Anglophilia and Family History. In *Weber's 'Protestant Ethic'. Origins, Evidence, Contexts*. Harmut Lehmann és Günther Roth (szerk.). Washington, DC: German Historical Institute.
- Roth, Günther (1993b): Between Cosmopolitanism and Eurocentrism. Max Weber in the Nineties. *Telos* 96: 148–162.
- Roth, Günther (1997): The Young Max Weber. Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany. *International Journal of Politics, Culture and Society* 10: 659–671.
- Roth, Günther (2000): Global Capitalism and Multi-Ethnicity. Max Weber Then and Now. In *The Cambridge Companion to Weber*. Stephen Turner (szerk.). Cambridge – New York: Cambridge University Press, 117–130.
- Roth, Günther (2002): Max Weber. Family History, Economic Policy, Exchange Reform. *International Journal of Politics, Culture and Society* 15: 509–520.
- Roth, Günther és Claus Wittich (1968) Introduction. In *Max Weber: Economy and Society*. Günther Roth és Claus Wittich (szerk.). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, XXXIII–CX.
- Said, Edward W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest: Európa.
- Schluchter, Wolfgang (1979a): The Paradox of Rationalization. On the Relation of Ethics and World. In *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*. Günther Roth és Wolfgang Schluchter (szerk.). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 11–64.
- Schluchter, Wolfgang (1979b): *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Schluchter, Wolfgang (1980): *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1996): *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Shapin, Steven (1988): Understanding the Merton Thesis. *Isis* 79(4): 594–605.
- Sombart, Werner (1902–1927): *Der moderne Kapitalismus*. Lipsce: Duncker und Humblot.
- Szelényi Iván (2014): Varázstanalítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez. *Holmi* 26(11): 1395–1405.
- Szelényi Iván (2016): Weber's Theory of Domination and Post-Communist Capitalisms. *Theory and Society* 45(1): 1–24.
- Tribe, Keith (1980): Introduction to Weber. *Economy and Society* 9(4): 420–427.
- Tribe, Keith (2009): A megszakadt kapcsolat. Max Weber és a gazdaságtudományok. *BUKSZ* 2: 56–62.
- Turner, Bryan S. (1974a): *Weber and Islam. A Critical Study*. London: Routledge – Kegan Paul.
- Turner, Bryan S. (1974b): Islam, Capitalism and the Weber Theses. *The British Journal of Sociology* 25(2): 230–243.
- Turner, Bryan S. (1978): Orientalism, Islam and Capitalism. *Social Compass* 25(3–4): 371–394.
- Turner, Bryan S. (1994): *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London – New York: Routledge.
- Turner, Bryan S. (1996): *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Weber, Marianne (1988 [1926]): *Max Weber. A Biography*. New Brunswick, NJ: Transactions.
- Weber, Max (1911): *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19–22 Oktober 1910 in Frankfurt a. M.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.
- Weber, Max (1923 [1894]): Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter. In uő *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Marianne Weber (szerk.)*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 470–507.
- Weber, Max (1958 [1916]): *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Weber, Max (1966): *Max Weber on Law in Economy and Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weber, Max (1967 [1922]): *Gazdaság és társadalom*. 1. kötet. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1979 [1923]): Gazdaságtörténet. Az egyetemes társadalom- és gazdaságtörténet vázlata. In uő *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*. Bertalan László (szerk.). Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 7–293.
- Weber, Max (1979 [1924]): Az antik társadalmak gazdasági elmélete. In uő *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*. Bertalan László (szerk.). Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 297–335.
- Weber, Max (1984 [1916]): Deutschland unter den europäischen Weltmächten. In uő *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918*. Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/15. Wolfgang J. Mommsen és Gangolf Hübinger (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 161–194.
- Weber, Max (1984 [1918]): Demokratie und Aristokratie im amerikanischen Leben. In uő *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918*. Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/15. Wolfgang J. Mommsen és Gangolf Hübinger (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 742–749.
- Weber, Max (1988 [1895]): *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. In *Gesammelte Politische Schriften*. Johannes Winckelmann (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1–25.
- Weber, Max (1989 [1906]): Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. In uő *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912*. Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/10. Wolfgang J. Mommsen és Dittman Dahlmann (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 86–279.
- Weber, Max (1993 [1897a]): Stellungnahme zu der von der Allgemeinen Zeitung im Dezember 1897 veranstalteten Flottenumfrage. In uő *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden, 1892–1899*. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/4. Wolfgang J. Mommsen és Rita Aldenhoff (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr, 671–673.
- Weber, Max (1993 [1897]): Agrarpolitik (Vortragsreihe vom 4. bis 8. Oktober 1897 in Karlsruhe). In uő *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden, 1892–1899*. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/4. Wolfgang J. Mommsen és Rita Aldenhoff (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr, 830–840.
- Weber, Max (1994 [1906]): On the Situation of Constitutional Democracy on Russia. In uő: *Political Writings*. Peter Lassman és Ronald Speirs (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 29–74.
- Weber, Max (1994 [1918a]): Socialism. In uő *Political Writings*. Peter Lassman és Ronald Speirs (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 272–303.
- Weber, Max (1994 [1918b]): Parliament and Government in Germany under a New Political Order. Towards a Political Critique of Officialdom and the Party System. In uő: *Political Writings*. Peter Lassman és Ronald Speirs (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 130–271.
- Weber, Max (1995 [1904–1905]): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Cserépfalvi.
- Weber, Max (1995 [1908–1909]): Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. In uő *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912*. Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/11. Wolfgang Schluchter és Sabine Frommer (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 162–380.

- Weber, Max (1995 [1922]): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/2. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Jogszociológia.)* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1996 [1922]): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/3. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája I.)* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1998 [1904]): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In uő *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 7–69.
- Weber, Max (1998 [1917]): A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme. In uő *Tanulmányok*. Wessely Anna (szerk.). Budapest: Osiris, 70–126.
- Weber, Max (1999 [1922]): *Gazdaság és Társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/4. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája II.)* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (2005 [1922]): *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. Helmich Dezső és Szántó Zoltán (szerk.) Budapest: Helikon.
- Weber, Max (2007 [1920]): Előzetes megjegyzés. In uő *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*. Wessely Anna (szerk.). Budapest: Gondolat, 7–22.
- Weber, Max (2007 [1915–1919]): Világvallások gazdasági etikája. In uő *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*. Wessely Anna (szerk.). Budapest: Gondolat, 50–691.
- Weber, Max (2007 [1910]): Antikritikai zárszó a „Protestáns etika”-hoz. Összefoglalás. In uő *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 25–47.
- Weber, Max (2009): *Politikai szociológia. Politikai közösségek. Az uralom*. Helmich Dezső (szerk.). Budapest: Helikon.
- Weiss János (2011): Mi a kapitalizmus? *Szociológiai Szemle* 21(2): 76–86.
- Wessely Anna (2011): Weber démona. *Szociológiai Szemle* 21(2): 8–17.
- Westfall, Rochard S. (1958): *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven: Yale University Press.
- Wiener, J. M. (1982): Max Weber's Marxism. Theory and Method in *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. Theory and Society* 11(3): 389–401.
- Wolf, Eric R. (1995 [1986]): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Osiris.
- Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization of the Enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zimmerman, Andrew (2006): Decolonizing Weber. *Postcolonial Studies* 9(1): 53–79.
- Zimmerman, Andrew (2012): *Alabama in Africa. Booker T. Washington, the German Empire, and the Globalization of the New South*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.