

Max Weber eurocentrizmusa: A kapitalizmus szellemének földrajza és a „klasszikus” szociológia dekolonizálása

Ginelli Zoltán

**Doktorjelölt, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Földtudományi Doktori Iskola
zginelli@gmail.com**

1. rész

Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájának híres hipotézise szerint a protestáns aszkézisben fellelhető „racionális” gazdasági magatartásokra vezethető vissza, hogy végső soron „a Nyugaton, és csakis a Nyugat talaján” jöhetett létre a modern kapitalizmus „szelleme.” Jelen tanulmány kíván rámutatni, hogy Weber tudományos hipotézise elválaszthatatlan a nyugati modernitásról alkotott felfogásától, morális és politikai metanarratívájától, illetve földrajzi előfeltételezéseitől. Különösen az utóbbi két szempontot hagyták figyelmen kívül a magyar szociológusok. Ennek nyomán a cikk földrajzi szemszögből mutatja be Webernek a „Nyugat” és a „Kelet” közötti „belső” lelki különbségeire vonatkozó érveit a vallás, az állam, a város és a „külső” földrajzi feltételek tekintetében. Szemben a „homogén” kapitalizmus képével, Weber a fogalmat történelmileg és földrajzilag is kiterjesztette, és a modern kapitalista „szellem” mellett különbséget tett „racionális” és „nem racionális” kapitalizmusok, illetve a kapitalizmus különböző válfajai között is. Ez viszont történeti elemzéseiben zűrzavarhoz vezetett, míg imperialista irányultságából fakadóan a gyarmati kapitalizmus nyugati fejlődésben betöltött szerepének háttérbe szorítását, valamint a nem nyugati kapitalista formák elfedését eredményezte. A tanulmány néhány előzetes kritikai következtetése rámutat Weber világtörténet-elemzési módszerének ellentmondásaira és részrehajlásaira, és érveinek földrajzilag érzékeny értelmezését sürgeti. Az itt bemutatott weberi érvrendszer kritikai elemzése a tanulmány következő részében folytatódik.

2. rész

A hazai társadalomtudományokban Max Weber munkásságát internalista módon értelmezték, és nem vizsgálták globális összehasonlító elemzéseinek földrajzi előfeltételezéseit és orientalista episztemológiáját. Weber érveléseinek kritikátlan elfogadása a Nyugat egyedi világtörténelmi fejlődéséről így XIX. századi eurocentrikus nézetek posztkoloniális újratemelődését és a globális periféria kizárását idézték elő. Jelen tanulmány Weber esetén keresztül amellet érvel, hogy a globális történeti szociológia újragondolásához elengedhetetlen a „klasszikus” nyugati szociológia *dekolonizálása*, amely a tudás mélyszerkezetében leülepedett eurocentrikus előfeltételezések kritikai felülvizsgálatával rávilágít a hatalom/tudás összefüggéseinek (nacionalizmus, imperializmus) és a tudástermelés pozícionáltságának problémájára, valamint a nyugati modernitás és imperializmus összekapcsolódására. A tanulmány első része először Weber néhány konkrét állítását vizsgálja felül alá, rámutatva a „racionális” kultúra ellentmondásaira, a nyugati és keleti tudomány és technika közötti összefonódásokra, jogtörténeti részrehajlásaira, a vesztfáliai államközi rendszer mítoszára és a nyugati „szabad” városok egyoldalú értékelésére. Kiemeli továbbá, hogy a Weber által művelt német összehasonlító vallásszociológia és történeti szociológia az „új imperializmus” időszakában kibontakozó „modern” tudományos fellendülés keretében jelent meg, míg ismeretei orientalista szerzőktől és gyarmatbirodalmi kormányzóktól származtak. A tanulmány második része rámutat Weber prezentista, esszencialista és statikus Kelet/Nyugat dichotómián alapuló orientalista keretrendszerének koncepcionális problémáira. A szociológia dekolonizálásának célja „lekapcsolódni” a hegemónikus imperialista tudásrend köldökzsinórjától, felfedve annak eurocentrikus részrehajlásait és felülvizsgálva a nyugati fejlődésből egyetemesített fogalmainkat, utat engedni a globális perifériák megszólaltatásának, és ezzel elkerülve az összehasonlító szociológiai elemzések által mozgósított neoweberianus kulturális esszencializmus veszélyeit.

The Eurocentrism of Max Weber: The geography of the spirit of capitalism and the decolonization of „classical” sociology

Zoltán Ginelli

PhD Candidate, Eötvös Loránd University, Doctoral School of Earth Sciences
zginelli@gmail.com

Part 1

According to Max Weber’s famous hypothesis in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, the „rational” economic behaviour inherent in ascetic protestantism has ultimately paved the way for the spirit of capitalism to develop exclusively „in the West, and only on Western soil.” This study argues that deeply integral to Weber’s scientific hypothesis were his understandings of Western modernity, his moral and political meta-narrative, and his geographical preconceptions. Especially the latter two have been largely overlooked by Hungarian sociologists. Following from these, the article presents a geographical perspective of Weber’s arguments on the „inner” spiritual differences between „East” and „West” with regard to religion, the state, the city and „outer” geographical conditions. However, in contrary to a „homogenous” capitalism, Weber extended this concept both historically and geographically, and made distinctions between „rational” and „irrational” capitalisms, and several „varieties” of capitalism, apart from the modern capitalist „spirit.” This led to confusion in his historical analysis, and supported his imperialist agenda by de-emphasizing colonial capitalism in Western development and disregarding non-Western forms of capitalism. The aim of this study is to provide some preliminary critical remarks on the contradictions and biases of Weber’s often praised world historical method, and to argue for more geographical sensitivity in understanding his arguments. This critique of Weber’s arguments presented here is continued in the next part of this study.

Part 2

In Hungarian social sciences, the work of Max Weber has been interpreted in a highly internalist manner, without any analysis of the geographical preconceptions and Orientalist epistemology of his global comparative studies. The uncritical acceptance of Weber’s arguments on the unique development of the West in world history implies the postcolonial reproduction of 19th century Eurocentric assumptions and the systematic exclusion of the global periphery. Using the case of Weber, this study argues that a rethinking of global historical sociology should begin with the *decolonization* of „classical” Western sociology, through which the critical revision of Eurocentric preconceptions should reveal the workings of knowledge/power (nationalism, imperialism), the role of positionality in knowledge production, and the interconnectivity of Western modernity and imperialism. The first part of this paper offers a critique of some of Weber’s concrete historical statements, showing the contradictions behind a postulated „rational” culture, the interconnections of Western and Eastern science and technology, his biases in the history of law, the myth of the Westphalian interstate system, and his one-sided evaluation of the „free” cities in the West. It also points out that German comparative sociology of religion and historical sociology emerged under the boom of „modern” Western science in the hey-days of „new imperialism,” while Weber’s sources were drawn from Orientalist studies and colonial administrators. The second part deciphers the conceptual foundations of his Eurocentric framework, showing its presentism, essentialism, and static order of East/West dichotomies. The study concludes that the decolonization of sociology should follow a „de-linking” from the umbilical noose of a hegemonic imperialist order of knowledge, by reconsidering concepts deriving from a universalized Western development, thus escaping the pitfalls of neo-Weberian cultural essentialism inherent in many recent comparative sociological studies.

1. rész

A Nyugaton, és csakis a Nyugaton

„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 nemzete 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 kereszttezett 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 sikertörténeté változtatja, egy olyan történelmi váltófutássá, amelyben minden egyes versenyző átnyújtja a szabadság fáklyáját a maga váltótársának. A történelem ily módon az erény érvényesüléséről szóló mesévé válik, amely elmondja, hogy az erények miként győzik le a rossz fiúkat. És ebből nem egy esetben olyan történet kerekedik, amelyben a győztesek éppen győzelmük révén bizonyítják be, hogy erényesek 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: 17)

A XX. 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? Ahogyan Weber írta, „a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján [*auf dem Boden*], és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek ... egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak.” (Weber 1995a: 9) 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 teremtettek 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 állambölcséletből 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 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 »népképviselők,« a demagógok parlamentjét, s a pártvezéreket,” ahogyan „a politikai

intézmény értelmében vett [rendi] államot [*Ständestaat*], racionálisan megalkotott alkotmánnyal, racionálisan megalkotott joggal és a racionálisan létrehozott szabályok, a »törvények« szerinti szakhivatalnokok útján történő igazgatást.” Végül, mondja Weber, „ugyanazt mondhatjuk modern életünk leginkább végzetszerű hatalmáról, a *kapitalizmusról*.” (9–11) A kapitalizmus *szelleme* ugyanis kulcsfontosságú volt ennek az egyedi fejlődési útnak a megalapozásában. Ennek a weberi gondolatnak máig ható népszerűsége abban rejlik, hogy teljességre törekvő világtörténelmi összehasonlításaiban módszeres magyarázatot nyújtott a Nyugat felemelkedésére.

A protestantizmus-tézis és a kapitalizmus szelleme

Weber szerint a modern kapitalizmus kibontakozása a *protestáns vallás aszketikus normáinak* elterjedéséhez köthető, ugyanis jelentősen meghatározta a kapitalista *hivatás-etika* (*Berufskultur*) kifejlődését, azaz a kapitalizmus *szellemét* (*Geist*).¹ A kapitalizmus jövedelmezőségre törekvő rendszerének racionális szervezeti formáit, mint a tőkeszámla, 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 2007a: 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 1995a: 96)

Hipotézisében a protestánsok „más felekezeteknél nagyobb mértékben segítették elő a kapitalista szellem fejlődését,” azaz a „munkára való beállítottság szellemét,” a „haladás szellemét.” (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 predesztináció (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. (191) Az ebből fakadó racionális és utilitarista hivatástudat olyan kötelesség érzését jelenti, amely a környező világ birtokbavételére és hasznossá tételére irányul a *dologi-személytelen társadalmi hasznosság* céljából, és 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,”

¹ *A protestáns etika* eredeti címében idézőjelbe tett „szellem” (*Geist*) magatartások és gyakorlatok összességére utalt. A későbbi fordításokból az idézőjel már hiányzott. Máshol ezt Wessely Anna „a kapitalista kultúra »eszmejének«” fordította (Weber 1998a: 48), míg a „szellemet” empirikus vizsgálódásaiban Weber „ideáltípusnak” nevezi (lásd később). Ennek négy történelmi irányzatát vizsgálta: a XVII. századi nyugat-európai kálvinizmust, a pietizmust (Anglia, Hollandia, Németország) és az ehhez szorosan kapcsolódó puritanizmust, a metodizmust (a pietizmus angol-amerikai megfelelőjét), illetve a felnőtteket kereszteselők mozgalmából kifejlődött szektákat (baptisták, mennoniták és kvékerek). Habár az ezek közötti különbségeket is kiemelte, elsősorban a közöttük lévő hasonló vonásokra koncentrált.

ugyanis „e világot csodálatos célszerűséggel alakították ki ... szemlátomást arra teremtették, hogy az emberi nem hasznára legyen.” (113–114)

A kapitalizmus szempontjából ez az *aszkézis* serkentette a tőkebefektetést és a tőkefelhalmozást, a fogyasztás korlátozásának és a szerzésvágy felszabadításának együttes eredménye pedig „az *asketikus takarékosági kényszer* által végbevitt *tőkeképzés*. A nyereségnek a fogyasztással való felemésztését akadályozó gátak a produktív felhasználásnak, a *tőkebefektetésnek* kedveztek.” (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.” (211)

Azzal, hogy a protestantizmus rendszerré emelte a tettek általi üdvözülést (*Werkheiligkeit*) (Weber 1995: 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.” (221) Weber szerint a kálvini tanokból levezethető a kapitalista gazdaságban az alacsony bérek termelékenységének elmélete, hiszen a javak egyenlőtlen elosztása Isten előrelátásának műve, ez „józan, lelkiismeretes” munkásokat biztosít, a „népet” tehát szegénységben kell tartani, hogy Istennek engedelmes szolgálai maradhassanak (219–220).

A kapitalizmus szellemét továbbá a *mágia* visszaszorítása avagy a *varázstalanítás* (*Entzauberung*) jellemzi a vallás racionálissá és hivatásossá válásával (szekularizáció, felvilágosodás). (Weber 2005: 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.² Míg elismeri, hogy „a modern természettudomány alapjai *katolikus* vidékeken és katolikus elmékben születtek meg, és csak a tudomány *gyakorlati* célokra való módszeres alkalmazása az, ami különösen »protestáns,«” (Weber 2007a: 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 nemzetségi alapú, tekintélyelvű uralmi rendszert takarja (születési előjogok). (Weber 1967: 92–95; 2007a: 81)

„A kapitalizmus »szellemének« – mint »etikai« mezben fellépő, normához kötött, meghatározott életstílusnak – elsősorban azzal a fajta érzésvilággal és viselkedésmóddal kellett megküzdenie, amelyet tradicionalizmusnak nevezhetnénk.” (51)

² Weber a „racionális” tudomány fejlődéséről meglepő módon csak igen keveset írt. Ezt a tézisének legismertebben Robert K. Merton amerikai szociológus bontakoztatta ki „pietizmus-tézisében,” 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 XVII. századi tudományban résztvevő 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).

A tradicionalizmus ugyanis az anyagi szerzésvágy hiánya, amennyiben „*az ember természetétől fogva nem pénzt és még több pénzt akar, hanem egyszerűen csak élni akar, úgy, ahogyan megszokta, és annyit akar keresni, amennyi ehhez szükséges.*” (Weber 1995a: 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 kötelezték magukat (pl. állam, egyház, gyülekezet, község, párt, üzem), nem pedig egy személyhez fűződő kapcsolatára alapozták tevékenységüket, 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 kötöttségeknek azzal, hogy az emberek (papok) tisztelete helyett Isten tiszteletét hirdette, és az egyéni üdvözülés kialakíthatta az *individualizmust*, a modern polgárság éthoszáinak alapjait. (Weber 1995a: 107, 128, 261–262)

Weber szerint tehát „a modern kapitalizmus szelleme» ... hivatásszerűen, rendszeresen és racionálisan törvényes nyereségre törekszik ... ez a beállítottság a modern tőkés vállalkozásban lelte meg legmegfelelőbb formáját.” (Weber 1979: 57) Az újkori kapitalizmus racionálisan *üzemszerű* működésének kulcsfontosságú feltétele a racionális tőkeelszámolás normájának érvényesülése, amely a *kettős könyvelés* révén lehetővé tette a kalkulációt, a mérlegkészítést, illetve a hozam és a kockázatok tervezését a vállalkozásokban. (Weiss 2011)³ A modern, üzemszerű kapitalizmusnak azonban egy sor egyéb előfeltételét is megállapította (Weber 1979: 224):

1. a termelőeszközök szabad *magántulajdonban* legyenek;
2. *szabad piac* „irracionális korlátoktól” mentesen (pl. szabad munkapiaccal szembeni rendi kötöttségek);
3. racionális, azaz kiszámítható és így mechanikussá tehető *technikára* 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);

³ 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 doppia*-t: „A kettős könyvelés abban a szellemben született, mint Galileo és Newton rendszerei, a fizika és kémia modern iskolái” (Sombart 1926: 118 in 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 „üzemesség” 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: 76) Míg azonban Weber számára a XVI. századi reformáció, addig Sombart számára a XV. 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” pénzhajhász és anti-kommunitárius tevékenységeiket, amelyek meghatározták a *késő kapitalizmusba* való átmenetet. (Sombart 1918[1911]) A Marx által mélyen inspirált „der rote Professor” egyébként nyílt antiszemita nézetei és a náci pártban való korai részvétele miatt (melyből 1938-ban kiábrándult), valamint a német történelmi gazdaságtani iskolával – melyhez Weber is tartozott – szembeni neoklasszikus és marxista narratívák (avagy az amerikai és szovjet hegemoniák) diszkreditáltak, így jelentősége és Weberre való hatása is sokáig feledésbe merült. (Gioia – Nardis 2015)

6. a gazdasági élet kommercializálódása, ahol a vállalkozásokból eredő részesedés és a magánvagyon alapvető formája az átruházható értékpapír (*pénzpiac*).

Weber morális és politikai metanarratívája

„A polgári osztály tagja vagyok. Polgárinak érzem magam, az ők nézetein és példaképein nevelkedtem.”
(freiburgi székfoglaló beszéd, Weber 1989[1895]: 204)

Azonban Weber fenti érveit egy *morális metanarratíva* hatotta át (Lyotard 1993): a kapitalizmus fejlődésének mozgatórugói mögött egy erkölcsi és politikai fejlődési utat is keresett (Weber 1995a: 217, 224–225). Olykor „objektív” tudományos hipotézisének keretein kibújva lelkendezett a „tiszta” 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.” (60–61)

Webert, ahogyan Marxot és a korabeli német társadalomtudományi hagyományt, lenyűgözte és egyszerre aggodalommal töltötte el a nyugati ipari városokban dübörgő kapitalizmus és szekularizált *modernitás* lendülete, hatékonysága, társadalmi szervezőereje és átható racionális folyamatai, az üzleti-jogi kiszámíthatóság, a személytelen bürokrácia és szelíd individualizmus terjedése.

Míg Weber kétségtelenül a kapitalizmust tartotta az emberi fejlődés csúcspontjának, addig a homogén „kapitalizmus” történeti fejlődésének levezetései elfedik, hogy ennek konkrétan *mely* változatai és politikái voltak a fejében.⁴ A klasszikus *laissez-faire* politikákat ellenezte, ám korai munkáiban elsősorban a brit és az amerikai kapitalizmust dicsérte, szemben a porosz állampolitikával (Szelényi 2014), valamint tágabban a „járadékkapitalizmussal” (*Rentnerkapitalismus*) és a két világháború között jellemző politikai rezsimek ún. „gazdaságállamával” (*Wirtschaftsstaat*). (Roth 2000)⁵ A feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet korabeli, a megkésett német kapitalista ipari forradalom és a szocialista történetelmélet növekvő jelentősége miatt népszerű vitájába ágyazódó protestantizmus-tézis Weber számára nemcsak a nyugati kapitalizmus globális kivételességét és imperialista ambícióit igazolta, hanem a német *junker* agrárelit feudális tradicionalizmusával szemben egy új liberális moralitás megteremtésének a lehetőségét is. (Berman 1987; Allen 2004) A XIX. század végére kibontakozó „új imperializmus” expanzív politikájának (*Weltpolitik*), a német érdekeket érvényesítő világháborúnak és keleti-európai

⁴ 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 Marx-szal szemben használták fel, míg a „politika” az „ideológiával” lett egyenlő. (lásd még Allen 2004)

⁵ Az angol kultúra iránti kötődését rokoni kapcsolatai is erősítették. Anyai ágon a XIX. századi hugenotta Souchay brit-német kereskedőcsaládok leszármazottja volt, így gazdasági információit részben nagyvállalkozói rokoni hálózatából is szerezte. (Roth 1993a; 1997; 2000; 2002)

terjeszkedésnek, illetve az ehhez kapcsolódó német nacionalizmusnak, protekcionizmusnak és a „hatalomállamnak” (*Machtstaat*) lelkes híve volt. (Mommsen 1984; Allen 2004)

Liberálisként viszont alapvetően a iparosításon és kereskedelmen alapuló, profitorientált kapitalista piacot támogatta, mondván „az antikapitalista szlogennek helyett ... a burzsoá-ipari (*bürgerlich-gewerbliche*) fejlődésünk támogatása az egyetlen járható, hosszú távú gazdaságpolitika a kapitalizmus korában, akár tetszik, akár nem.” (Weber 1993: 672f in Roth 2000: 118; Abraham 1991) Weber „liberális imperializmusa” ekképpen a belföldi piacok védelmét és a külpiacok háborún keresztüli felnyitását képviselte, a német ipar fejlődését pedig a gyarmatbirodalom szélesítésétől várta, többek között a civilizálatlan (*kulturlos*) Afrika mihamarabbi 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)⁶ Míg protestantizmus-tézise elsősorban a XVII. és XVIII. századi fejlődést magyarázta, addig a XIX. századi ipari kapitalizmusban már nem gondolta meghatározónak a katolikusok és protestánsok közötti vallási különbségeket sem, ahogyan erről egy bilbaoi vasércbányánál tett látogatásai kapcsán is beszámolt (Weber 1995b: 362 in Roth 2000: 124):

„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.«” (362)

Ugyanakkor a globális térre kivetített kozmopolitanizmusa és a modern kapitalizmus törvényszerűségei ellentétbe kerültek a *Deutschtum* védelmét zászlajára tűző nacionalista törekvéseivel. (Roth 1993b) A modernizáció által gerjesztett gazdasági ellentétek dacára a modern állam alapját csak az egységes (*Unifizierung*) társadalmi kiegyenlítődség (*Gleichmacherei*), azaz egy homogén kultúrával bíró *Kulturstaat* morális egysége teremtheti meg. A globális kapitalista munkamegosztásban felerősödő multietnikus munkaerő-migráció, az olasz vagy kelet-európai idénymunkások jelenléte ennek ellentmondott. Kelet-Poroszországban az olcsó lengyel munkaerő a német parasztság kiszorításával és az asszimilációra képtelen kultúrák túlnépesedésével, demográfiai katasztrófával fenyegetett. (Roth 2000) Míg Weber szociáldarwinista érvei a lengyel munkások kiszorításáért agitáltak, addig protestantizmus-tézisének felekezeti statisztikái vallásszociológiai köntösben a katolikus lengyelek alsóbbrendűségét és a német állam etnikai politikáját igazolták (vö. 9. jegyzettel).

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, a „varázstalanító” dologi-személytelen racionalitás „acélkemény épülete” (*stahlhartes Gehäuse*, Parsons 1930-as fordításában „iron cage,” vagyis „vasketrec”) gúzsba köti a kapitalizmus szellemét. (Szelényi 2014)⁷ Úgy látta, hogy a modern kapitalizmust *eredetileg*

⁶ A német egység (1871) előtti liberális gondolkodás alapvetően az állam csökkent szerepkörét támogatta, ám a XIX. század végére a liberális elit fő diskurzusa már a szabadság és individualizmus helyett a „hatalomállam” (*Machtstaat*) és a geopolitika (*Weltpolitik*) körül folyt. A „liberális” Weber alakját mozgósító szerzők jellemzően nem vették tekintetbe vagy félreértelmezték ezeket a korabeli politikai identifikációkat, a kapitalizmus és a nemzetállami politika összefonódását.

⁷ 1899-ben kilépett az igen befolyásos Pángermán Lígából (amihez 1893-ban kapcsolódott), mivel azt agrárérdekeltségei miatt túl konzervatívnak tartotta, és a kelet-poroszországi lengyel bevándorlás megállítását illetően nem tartotta elég radikálisnak, a későbbiekben pedig a szervezet antiszemitizmusának erősödését és a német nagyhatalmi törekvések hiányát kifogásolta. 1897-ben

megszervező aszketikus éthosz a történelem során fokozatosan kivész, mivel a racionális modernitás varázstalanítja a mindennapi életnek értelmet adó jelentést és értéket.⁸ 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 burzsoá 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? – elillant 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 1995a: 224)

A kapitalizmus racionalizálódása kitermeli annak válságát, Weberi terminológiában az értékracionalitás (*Wertrationalität*) végső soron alávetődik a célracionalitásnak (*Zweckrationalität*, Habermas fordításában instrumentális racionalitás), amint a vallási erkölcs és hit *rutinizálódott*, evilági kalkulációs gyakorlattá alakul. A modernitás paradoxonja, 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) Weber ebben a tekintetben szembehelyezkedett egyrészt a *Gemeinschaft* iparvárosi léttel szembeszálló romantikus nézeteivel (vö. Tönnies, Simmel), másrészt a felvilágosodás pozitívista programjával is (vö. Comte, Durkheim). Durkheimmel ellentétben nem tartotta érvényesnek a tudomány végső felszabadító szerepét, hiszen a világ birtokba vételén túl nem képes az emberi orientációk normáit és ideáit meghatározni. (Gane 2002) Ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, Weber morális és politikai motivációit elengedhetetlen figyelembe vennünk világtörténet-írásának értelmezése szempontjából.

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 1995a: 18)

A kapitalizmus fentiekben elemzett szelleme Webernél egy földrajzilag jól lehatárolható jelenség, hiszen eredendően a Nyugat terméke, tökélyre csakis a Nyugat racionális szelleme révén fejlődhetett. Fontos kiemelni, hogy Weber a *nyugati* civilizáció fejlődését és a *nyugati* kapitalizmus kialakulását kívánta megmagyarázni, és ennek nyomán a

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)

⁸ 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)

kapitalizmus szelleme kifejezetten a *modern* (újkori, elsősorban pedig a XIX. századi) kapitalizmus kialakulását lehetővé tevő nyugat-európai racionális életfelfogást és gyakorlatot jelölte. (Weber 1979: 224; Boatică 2015: 142) Weber összehasonlító vallásszociológiája ezek után arra igyekezett rámutatni, hogy a nem európai kultúrákban a kapitalista szellem kialakulatlansága elsősorban azok eltérő vallási gazdaságtikájával magyarázható. Bár a nyugati vagy európai országok és régiók közötti összehasonlításokat is gyakran tesz, a „Nyugat” (*Okzident*) egyedisége alapvetően a „Kelettel” (*Orient*) szemben, vagyis történelmileg az európaiak és a nem európaiak közötti kapcsolatban teljesedett ki.⁹ Az aszketikus protestáns hivatás-etika nyugati fejlődésben betöltött szerepére vonatkozó konkrét tudományos hipotézise tehát egy *globális* érvényű állításba ágyazódott.

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 próféciaik indították el a hellenisztikus tudományos gondolkodással egyesülve.” (1995a: 106) Továbbá, az irracionális ösztönökkel szembeni aktív önuralom és az állandó etikai önellenőrzés gyakorlata, amely már a nyugati szerzeteseknél megfigyelhető, volt a puritanizmus fő életeszmeje is. (131) Ezt a szerzetesi aszketizmust inkorporálta VII. Gergely pápa ún. gregoriánus reformja (1046–1122), amely egy 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 1995c: 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 2007a: 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: 180). 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: 257, 287; 2005: 31; 2007a: 53, 103, 436) Keleten továbbá nem volt önálló politikai hatalommal bíró papi hivatal, és az uralkodó egyben főpap is volt (cezaropápiszusz). Nem létezett továbbá reálismereteken 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.”

⁹ Weber imperialista lelkületében nemcsak a világháború, a gyarmati terjeszkedés és Afrika felosztásának német joga mellett érvelt, hanem a német keleti-európai terjeszkedés fontos támogatója is volt. Az oroszokkal szemben *Mittleuropa* 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. Ennek szellemében csatlakozott 1916 februárjában a Friedrich Naumann által alapított *Arbeitsausschuss für Mittleuropa* társaságába. (Mommsen 1984) A német felvilágosodásból fakadó kelet-európai civilizációs alsórendűség földrajzi képzetét mutatja Webernél (vö. Wolff 1994), amikor arról ír, hogy keletre a „nyugati eszmék beáramlása” jellemző (Weber 1989: 273 in Roth 2000: 128), míg a keleti „népességi gyűjtömedencéből” az „Európa »civilizálatlan« (*unkultivierten*) régióiból érkező bevándorlás” nyugatra. (Weber 1984: 748 in Roth 2000: 128)

(Weber 1979: 197, 199, 338; 1995c: 139) 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 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: 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, az indiaiak kereskedelmi tevékenységüket a kasztalapú munkamegosztás miatt iparba nem fordíthatták. Az indiaiak esetében tehát a *dharma* elvein nyugvó kasztrendszer gátolta a polgárosodást, a rendi állam és az osztálytársadalom kialakulását. (Weber 2007a; Gellner 2011)

Weber iszlámról tervezett, átfogó munkája végül nem készült el, erről 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 2007a) Egyrészt a vallás társadalmi „hordozói” arab harcosok voltak, akik az eszkatológiát „politikai vallásra,” a megváltástant hódításra fordították (a muszlimok „eredendő harcossága” a mai diskurzusokban is rendre előkerül). Másrészt a magántulajdon hiányával és a hadseregnek alárendelt adózással központosított, patrimonális állam jött létre, leginkább totális önkényuralommal jelezhető szultanátus, ami nem tette lehetővé a városi aszketizmus kialakulását. (Turner 1974a; 1974b; 1978; 1994; 1996; Schluchter 1996: 105–178)

Állam

„Az állam mint *racionális* képződmény csak a nyugaton létezett.” (Weber 1979: 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 szolgáltatásokon és adókon alapuló *patrimonális 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 patrimonális jellegűek voltak.”¹⁰ (Weber 2009: 174;

¹⁰ Weber a tradicionális uralom négy „tisztá” típusát különíti el: patriarchizmus, szultánizmus, prebendalizmus és patrimonializmus. (lásd bővebben: Szelényi 2016: 13–15) A patriarchális államszervezet alapvetően az úri előjog tekintélyén (önként, kegy) alapul (ezt a kifejezést használja Marx is), míg az ezen belül értelmezett patrimonális állam esetében az udvari házon (*oikosz*) belüli hatalom decentralizálódik (feudalizmus), ám ezt még a tradíció ingatag, de stabil rendszere „szentesíti.” (Weber 1996: 100–109) „*Patrimonálisnak* nevezünk minden elsődlegesen tradicionális beállítottságú, de az úr teljesen kibontakoztatott előjoga alapján gyakorolt uralmat. *Szultánizmusról* pedig olyan patrimonális uralom kapcsán beszélünk, amely az igazgatás mikéntjét tekintve elsődlegesen a tradíciókhoz nem kötődő szabad önkény szférájában mozog.” (Weber 1967: 238)

1996: 100–204) Weber a patrimonális birodalmakat földrajzilag nem határolta le szigorúan, de ilyennek jelölte meg az iráni (perzsa) Szafavida Birodalmat, az ókori Egyiptomot (különösen az Újbirodalmat), az Asszír, a Babilóni, a Hükszosi, 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 szláv törzseket, a késői Római, a Bizánci és az Ottomán Birodalmakat. (Curtis 2009: 273)

Nyugaton viszont a formalizált-racionális 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 2007a: 83) A racionális, 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 géniusz művének eredményeként rendelkezésre álló jogi formák tökéletesen kiművelt rendszere” alapján a racionális római jogból és részben az individualista lelkületű germán szóbeli pertartás hagyományaiból származik. (Weber 1979: 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 2007a: 157) A magántulajdon kialakulásának feltétele márpedig a „közjog” és a „magánjog” elválasztása, miközben a földközösség (mezsgye, közlegelő) fogalma és „a nyájtulajdon »individualizmusa« hiányzik a kelet-ázsiai népeknél.” (Weber 1979: 297)

Ami az állami működés tágabb területét illeti, racionális állami *gazdaságpolitika* is csak a modern korban és a Nyugaton alakulhatott ki, először a merkantilizmus formájában.¹¹ Keleten ezt rituális okok, Indiában a kasztrendszer, Kínában a nemzeti szervezeti 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 2007a: 147–148) Ennek nyomán ezek a gazdaságok ki voltak téve a külső hatásoknak és a ciklikus politikai váltakozásoknak. Weber gazdaságtörténeti művében mindössze egyetlen mondat erejéig megjegyzi ugyan, hogy Kína egy ideig nagy külkereskedelmet bonyolított le, de ennek a feltételeiről nem ír. 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: 190, 217; lásd még Weber 2007a: 113; 1958: 340) Ezt az egészségtelen állapotot Weber szerint az érintett hivatali javadalmak 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

¹¹ Merkantilista politika Nyugat-Európában a XVII. század során, elsősorban Franciaországban és Angliában elterjedő gazdaságpolitika, amely az állam központi irányításával az exporttöblet kialakítását és a nemesfém országokon belül tartását tűzte ki célul (pl. védővámok segítségével), hogy ezzel serkentse belső pénzpiacot, növelje az árszínvonalat és a termelést. Megjegyzendő, hogy ezt a behozatali többletet elsősorban a gyarmatokról igyekeztek biztosítani.

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: 253; 1996: 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 2007a: 54) Nyugaton a kapitalizmus szellemének előfeltétele az európai ókori, de elsősorban középkori városok polgárainak jogi közössége, autonómiája és szabadsága volt – „a városi levegő szabaddá tesz” („*Stadtluft macht frei*”). (Weber 1979: 252–269; 1999: 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: 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 értelemben „egyenlő jogállású társak” voltak. Ez a genealógiai különbség főleg a nyugati véderőben rejlett: Nyugaton ugyanis az önfelfegyverzés révén egybeesett a közösség politikai és a gazdasági hatalma: az ókori hoplitasereg és a középkori céhes hadsereg „fegyelmezett gyalogságának” „vallási színezetű testvérisége” teremtették meg a demokratikus szervezet alapjait, és ezzel „bebizonyosodott, hogy a katonai fegyelem többet ér az egyéni vitézségnél.” (Weber 1979: 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: 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 tőkéért folyó szüntelen *versengése* a kapitalizmus kialakulását segítette elő. (Weber 1979: 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: 341)

Külső feltételek

Végül, Weber szerint a protestáns hivatás-etika említett *benső* sajátosságai mellett nagy mértékben *külső* földrajzi és történelmi tényezők is meghatározták a modern kapitalizmus kialakulását, (Weber 2007a: 52) sőt „az európai kapitalizmus fejlődésének *külső* feltételei inkább *földrajzi* természetűek.” (Weber 1979: 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 alapját képezik. 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 beltenger jellegű Földközi-tenger és az egyes területeket összekötő számtalan folyó nagyon is kedvezett a fejlődésnek.” (Weber 1979: 281; 1996: 19–20) Míg „a nyugati kultúra mindvégig az átvezető és külkereskedelmen alapult: Babilónia, a Nílus-delta, az antik polisz, az izraelita konföderáció is a szíriai karavánforgalomtól függött,” (Weber 1958: 340) addig a gazdaságilag stagnáló „Ázsiában ez másképpen volt,” mert ott a „kontinentális társadalmi rend” révén alapvetően elhatárolódtak vagy végletesen korlátozták a külkereskedelmet tradicionalista (prebendalista vagy patrimonialis) berendezkedésük és a pénzéhes hivatalnokrétegük nyomása miatt. Itt érdemes megjegyezni, hogy Európa – a délnyugati államok – fekvésének azt az előnyét, ami végül Amerika felfedezéséhez vezetett, valószínűleg azért sem emeli ki, mert a gyarmati tőkefelhalmozást eleve nem tartotta elengedhetetlennek a modern kapitalizmus kialakulásában. (Weber 1979: 239–242)

A kortársai között igen népszerű természet-földrajzi magyarázatokat illetően Weber óvatos és relativista szemléletet képviselt. 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: 281). Ennek ellenére a keleti patrimonialis államok kialakulásának földrajzi oka a kiterjedt folyóvízvíz 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: 63–64, 297; 2007a 109–110) Ezzel szemben Nyugaton a mérsékelt égövi, csapadékos, erdős környezet intenzív mezőgazdálkodást és a közlegelők individualizmusát alakította ki (az orientális despotizmusról lásd: Ginelli 2016).

Weber világtörténeti szemléletének problémái

Racionális és nem racionális 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 1995a: 41)

Weber a kapitalizmus kifejlődésének hosszú és összetett történeti földrajzi folyamata miatt megállapítja, hogy a kapitalizmusnak különféle „*válfajai*” vannak: az ókori és a középkori kapitalizmusok is eltérnek egymástól, és a „nem racionális kapitalizmus” különböző fajtáival is találkozhatunk. (Weber 1979: 266) Mivel a „racionális” kapitalizmus sajátosságait és a kapitalizmus szellemének feltételeit egészen az ókorig visszavetíti, ez súlyos interpretációs problémákat okoz a „kapitalizmus” értelmezése szempontjából. Míg például a XVI. századig máshol is jelen voltak a helyi és a távolsági kereskedelem, 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: 18–26) vagy a rabszolgamunkán alapuló nyereségszerzés formáiban működtek, és mint több helyen írja, elsősorban a korai kapitalizmus történetében voltak jelentősek. Olykor tehát Weber történetileg a „kapitalizmus” alatt pusztán a piaccgazdasági viszonyokat érti, míg a „racionális” kapitalizmus egy bizonyos üzemi-nagyvállalati kapitalizmust jelöl, és ez utóbbihoz képest minden más kapitalizmust negatív morális jelzőkkel illet. (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 a „racionális” kapitalizmus inkább csak a szervezett, bürokratizált nagyvállalatok rendszerét takarta (Roth 2000: 120).

A „politikai” vagy „kalandor” kapitalizmus alapvetően az állami és politikai lehetőségek kihasználására irányult, de 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 polgárságon (burzsoázián) alapuló racionális és üzemszerű kapitalista munkaszervezés, amely a „kalandorkapitalizmus és a spekulációs kereskedelmi kapitalizmus, valamint mindenfajta, politikától függő kapitalizmus” szervezetétől eltért. (Weber 1995a: 18) A kapitalizmus hasonló „válfajainak” értelmezi az egyes vallási életviteliek – 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 kereskedelem eluralkodó mágikus hiedelmek, vagy a féktelen anyagi szerzésvágy miatti szabályozatlan gazdaság ennek gátat szabtak. (Weber 1979: 283)

Weber világtörténeti felfogásában 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 életmethodika felé tartó fejlődéssel.”* (Weber 2007a: 45) Habár explicite nem emeli ki, de lényeges, hogy a kapitalizmus különböző válfajait 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: 267) Ezen egyvonalú fejlődés mentén a modern kapitalizmus éthoszát minden olyan korábbi gazdaságra visszavetíti, amely az európai fejlődés történelmi menetének valamiféle állomását képezi, és ennek nyomán ír „őskori kapitalizmusról” vagy „középkori kapitalizmusról,” amelyek különböző társadalomtörténeti viszonyok között kialakult „kapitalista” formákat hagyományoztak egymásra. Ami ennek a fejlődési útvonalnak a földrajzi vetületeit illeti, 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 1995a: 49)

A (keleti) „kapitalizmus” tehát végső soron nem lehet egyenlő a (nyugati) kapitalizmussal, ahogyan a kapitalizmus említett történeti földrajzi *formái* sem egyeznek a modern kapitalizmus *éthoszával*, az azt éretté növesztő, tőkélyre emelő értékrendszerrel, amely esszenciálisan nyugat-európai sajátosságokból fakadt.

Weber világtörténet-elemzési módszere

Ennél a pontnál érdemes kitérni Weber történeti módszerére, amelyről ki szokták emelni, hogy a vallásszociológia és a történeti gazdaságszociológia 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 valóságnak a maga kulturális jelentőségében és oksági összefüggésében való megismerése,” amelyben „az emberi cselekvést nemcsak megállapítani, de megérteni is akarjuk és tudjuk.” (Weber 1998a: 32, 41) Ezzel a mechanisztikus ok-okozatiság és az organikus funkcionalizmus mellett a tisztán idealista (szellemtörténeti) és materialista érvelésekkel is szembehelyezkedett. (Roth – Wittich 1968; Ringer 1990: 327–334; Allen 2004)¹² A marxista érveléssel szemben, az európai kulturális teljesítményeket nem a kapitalizmus gazdasági folyamatai hívták elő, hanem sok egyéb tényező hatása mellett elsősorban a bizonyos eszméket követő emberi magatartások. Többféle tényezőt is figyelembevevő, óvatos megközelítésével a történelem bonyolult szövevényében meg akarta állapítani a nyugat-európai fejlődés teljesen *egyedi*, neo-kantiánus terminológiájában kifejezve *ideáltipikus* jellegét, kiválogatva a valóságban ennek megfelelő kapitalista formák kombinációit (Weber 2007b: 26; Weber 1998a: 47–67).¹³ Az ideáltipikus gondolati konstrukciók alapján képezte empirikus összehasonlításait (pl. patrimoniális állam), és állapított meg olykor „tisztá” történeti formákat (pl. a feudalizmus, a kapitalizmus vagy a nyugati város „tisztá” formája). Ezzel egyfajta nem hegeli értelemben vett „totális” történelmet kívánt írni: „racionális” ideáltípusait a mindennapi életnek és a világ egészének formáira igyekezett kiterjeszteni.

Mindezek nyomán Weber a kapitalizmus különböző formái és annak ideáltipikus protestáns lelkülete, valamint a protestáns és a kapitalista etika közötti „elektív affinitás” (*Wahlverwandtschaft*) történeti folyamatát vizsgálta. Ez egy többtényezős, pusztán oksági viszonyokkal nem összegyeztethető „választó vonzódást” vagy „kölcsonhatást” fejezett ki, amit a szakirodalomban gyakran multikausalitásként 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 *kausalitás* érvényesül, és a létrejött képződmény tulajdonságai sem vezethetők vissza eredeti alkotóelemeikre (az emergenciához hasonlóan). Ennek megfelelően kritikusaival szemben Weber határozottan nyomatékosította:

¹² A XIX. század végére a marxizmus terjedése egyre inkább kihívást jelentett a német liberális elit számára. Bár nem a marxizmus volt Weber kritikáinak fő célpontja, sőt korai munkájában annak fogalmát és előfeltevését konzekvensen alkalmazta, mégis a Kommunista kiáltványt próféciónak nevezte (Weber 1994: 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 1910: 101 in Roth – Wittich 1968: LXX) Ám munkájában nem a marxista alap-felépítmény egyszerű megfordítását célozta, hanem egy sajátos, neo-kantiánus alapokon nyugvó megismerésmód kialakítását. (Weber és a marxizmus kapcsolatáról lásd még Roth 1971; Mommsen 1977; Tribe 1980; Kilker 1984; Tribe 2009)

¹³ Az szellemtörténeti és empirikus-kauzális megközelítést egyesítő *ideáltípus* Webernél egy heurisztikus és szemléltető szerepű, nem hipotézis rangú módszertani eszköz, egy olyan elvontan ábrázolt összefüggés vagy hozzárendelő ítélet, ami genetikus is lehet (ahogyan a kapitalizmus „szelleme” esetében; Weber 1995a; 2007a), illetve a történelmileg adott jelenségek sokaságát egységes gondolati képpé alakító „eszme.” (Weber 1998a) Az ideáltípusok egy adott nézőpontot emelnek ki, szerepe az összehasonlíthatóság megteremtése

„...a legkevésbé sem fogunk védelmezni olyan balga-doktriner tézist, mint például azt, hogy a »kapitalista szellem« ... *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöhetett* 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* 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 1995a: 93)

A protestáns vallás tehát nem *okozta* a kapitalizmust: a „protestantizmus-tézis” *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 érhetett el modern formáját* (Lakatos 2011: 112; ezzel szemben vö. Weiss 2011). Lakatos (2011) helyesen mutatott rá, hogy a fentiekhez képest a kultúrának „okási” magyarázóerőt tulajdonító szerzők sora leegyszerűsített formában hivatkozott a weberi tézisére a „tradicionalitás” és a gazdasági „elmaradottság” okási 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 morális metanarratíváját is, és olykor egyenesen a „racionalizálás” apostolává emelték. (Szelényi 2014)

Weber eurocentrizmusának ellentmondásai

Magabiztos érvelése ellenére Weber történelmi levezetéseit ellentmondások árnyékolják be. Több helyen magyarázkodik, 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 1995a: 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 *kezdetéről sem* –, és mindenekelőtt nem beszélhetünk »kapitalista szellemről« abban az értelemben, ahogy arról az aszketikus protestantizmusban beszélhetünk. A tények arcucsapása 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 »nyereszkedési vágy« racionális, etikai megzabolázása a protestantizmus sajátos jellemzője.” (Weber 1979: 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 „Keleten” egyaránt léteztek, de csak a nyugati polgár volt igazán „szabad.” (Weber 1999: 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 1995a: 17–18)

Alapvetően mégis csak 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: 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-tengeri 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*, háború szándékú üzletekből kifejlődtek a modern *bankok*, ide számítva még az Angol Bankot is.” (Weber 1995a: 15–16)

Egyszóval Weber a bevezetőben ismertetett, teljes frontvonalon érvényesülő kultúrtörténeti elmarasztalásai után rögtön egy lábjegyzetben bevallja, hogy tulajdonképpen a nyugati kapitalizmus racionális szervezetei is „a legszorosabban érintkeztek” a „politikai kapitalizmussal” (a háborúról és a gyarmatosításról van szó), 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.” (19)

Előzetes kritikai következtetések

Ezek az ellentmondások rámutatnak, hogy ideáltípusainak látszólagos koherenciája ellenére Weber nem feltétlenül követte konzisztensen módon saját *módszertanát*. Továbbá sem sajátos módszere, sem tudományos körültekintése nem menti fel világtörténetének szelektív és esszencializáló eurocentrizmusa alól. Míg 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 (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 szelektációs módszerré vált, amelyben a „nyugati” fejlődés elemeit történelmi szintézisként értékeli, a „keleti” elmaradottságot pedig az éppen figyelembe vett tényezők *hiányával* magyarázta. (Bhambra 2011) Végső 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 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 és történelmi kontextusát

elengedhetetlen szembeállítani egy „homogén” kapitalizmus feltételezésével. Az üzemszerű-bürokratikus, ipari nagyvállalatok uralta 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 terjeszkedést (imperializmust) szolgálta. A „kapitalista” fejlődés magyarázatainak absztrakt interpretációi helyett érdemes a globális kapitalizmus és az *állam* aktív etnikai, katonai és kereskedelmi politikája közötti kapcsolatok szempontjából értelmezni. Weber nézeteit. Másrészt Webernél súlyos módszertani probléma is egyben, hogy az objektív-semleges tudományos megismerés elvei mellett vallott értékrelativizmusa – amelyet pozitivista és konstruktivista értelmezői egyaránt felkaroltak (Weber 1998a; 1998b; vö. Wessely 2011) – felmenti őt a történeti megismerésének vezérlőelvét képező értékválasztás, a racionalitás és a protestáns aszketizmus kiindulópontjának megmagyarázásától. (Allen 2004) Márpedig a portestantizmus és a kapitalizmus étosza közötti kapcsolat tudományos hipotézisével politikai értelemben az előbbi *morális felelősségét* kívánta megalapozni az utóbbi fenntartásában. Harmadrészt, ahogyan Lukács György (1972: 389) is írta, metanarratívája 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 aszkézis 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) Negyedrészt, Marxszal szemben elsősorban nem a „kapitalizmus” megmagyarázása érdekelte, hanem – amint láttuk – a nyugati *modernitás* tágabb problematikájába ágyazódó kapitalizmus „szelleme.” Ötödöröszt, ambivalens modernitásfelfogásában kapitalista kozmopolitanizmusa 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 varázstalanítás, valamint a racionális bürokratizálódás és 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 is. Egyfelől a Kelet mint varázslatos-romantikus Másik orientalista képzelete a nyugati modernitás ellentétéként annak *definícióját* adta, (Said 2000) és a despotikus állam és feudális tradicionalizmus *európai* kritikáját (porosz állam, keresztény-konzervatív elit, lengyel kérdés) részben a Kelet képén keresztül kívánta globálisan és egyetemesen igazolni. (vö. Szelényi 2014) Másfelől ez a morális különbségtétel igazolja, hogy a gazdasági fejlettség, mondja Weber, habár többféleképpen is elérhető (lásd India, Kína), mégis a kapitalizmus *benső* nyereségvágya különbözik a *külső* „kalandorkapitalizmus” nyereségvágyától, tehát csak a nyugati, modern, ipari kapitalizmus lehet kívánatos a világ számára (a kritika folytatását lásd Ginelli 2017).

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*. (Ford.: Keith Tribe.) New 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.
- Boatcă, Manuela (2015): *Global Inequalities Beyond Occidentalism*. Farnham – Burlington, UK: Ashgate.
- Braudel, Fernand (1992): *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century. Volume II: The Wheels of Commerce*. (Ford.: Siân Reynolds.) 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.
- Gane, Nicholas (2002): *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. Palgrave.
- Gellner, David N. (2011): The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhology, South Asian History, and Anthropological Practice Theory. In: Peter B. Clarke (szerk.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 48–62.
- Giddens, Anthony (1972): *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London: Macmillan.
- Ginelli Zoltán (2016): Az orientális despotizmus diskurzusa Max Webernél. Kézirat.
- Ginelli Zoltán (2017): Max Weber eurocentrizmusa: A „klasszikus” szociológia dekolonizálása. 2. rész. *Szociológiai Szemle*.
- Gioia, Vitantonio – Nardis, Fabio de Antonio L. P. (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.
- 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: Turner, Stephen A. (szerk.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press. 172–199.
- Lukács György (1972): Max Weber and German Sociology. *Economy and Society*, 1(4): 386–398.
- Lyotard, Jean-François (1993): A posztmodern állapot. In: Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Richard Rorty: A posztmodern állapot. (Szerk.: Hévizi Ottó – Kardos András – Bujalos István. Ford.: Angyalosi Gergely.) Budapest: Századvég Kiadó.
- 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.
- Mignolo, Walter (2002): The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1): 57–96.
- 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.
- Ringer, Fritz K. (1990): *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*. Hanover and London: University Press of New England.
- Roth, Günther (1971): The Historical Relationship to Marxism. In: Reinhard Bendix – Günther Roth (szerk.): *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley – Los Angeles – Longon: University of California Press. 227–252.
- Roth, Günther (1993a): Weber the Would-be Englishman: Anglophilia and Family History. In: Harmut Lehmann – Günther Roth (szerk.): *Weber's 'Protestant Ethic': Origins, Evidence, Contexts*. Washington, D.C.: 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: Stephen Turner (szerk.): *The Cambridge Companion to Weber*. 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 – Claus Wittich (1968) Introduction. In: Max Weber: Economy and Society. (Szerk.: Günther Roth – Claus Wittich.) Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. XXXIII–CX.
- Said, Edward W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- 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. (3 kötet)* Leipzig: Duncker und Humblot.
- Sombart, Werner (1918[1911]): *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. München – Leipzig: Duncker und Humblot.
- Szelényi Iván (2014): Varázstalanítás – 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, 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 (1958): *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. (Szerk. és ford.: Hans H. Gerth és Don Martindale.) Glencoe (IL): The Free Press.
- Weber, Max (1966): *Max Weber on Law in Economy and Society*. (Szerk. és ford.: Max Rheinstein.) Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Weber, Max (1967): *Gazdaság és társadalom. 1. kötet.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet: Válogatott tanulmányok.* (Ford.: Erdélyi Ágnes.) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1967): *Gazdaság és társadalom. 1. kötet.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet: Válogatott tanulmányok.* (Ford.: Erdélyi Ágnes.) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1984): Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918. In: Wolfgang J. Mommsen – Gangolf Hübinger (szerk.): *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/15.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1989): Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912. In: Wolfgang J. Mommsen – Dittman Dahlmann (szerk.): *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/10.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1989[1895]): The National State and Economic Policy (Freiburg Address). In: Keith Tribe (szerk.): *Reading Weber.* London: Routledge.
- Weber, Max (1995a): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Második kiadás. (Ford.: Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter.) Budapest: Cserépfalvi Kiadó.
- Weber, Max (1995b): Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912. In: Wolfgang Schluchter – Sabine Frommer (szerk.): *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/11.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1995c): 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): *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 (1998a): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása.” (Ford.: Wessely Anna.) In: *Tanulmányok.* Budapest: Osiris. 7–69.
- Weber, Max (1998b): A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme. (Ford.: Erdélyi Ágnes.) In: *Tanulmányok.* Budapest: Osiris. 70–126.
- Weber, Max (1999): *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): *Vallásszociológia: A vallási közösségek típusa.* (Szerk.: Helmich Dezső, Szántó Zoltán. Ford.: Erdélyi Ágnes.) Budapest: Helikon Kiadó.
- Weber, Max (2007a): Világvallások gazdasági etikája. In: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok.* (Szerk.: Hidas Zoltán; ford.: Ábrahám Zoltán, Endreffy Zoltán, Hidas Zoltán, Mesés Péter, Somlai Péter, Tatár György.) Budapest: Gondolat Kiadó.
- Weber, Max (2007b): Antikritikai zárszó a „Protestáns etika”-hoz. Összefoglalás. In: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok.* (Szerk.: Hidas Zoltán; ford.: Ábrahám Zoltán, Endreffy Zoltán, Hidas Zoltán, Mesés Péter, Somlai Péter, Tatár György.) Budapest: Gondolat Kiadó.
- Weber, Max (2009): *Politikai szociológia: Politikai közösségek. Az uralom.* (Szerk.: Helmich Dezső; Ford.: Erdélyi Ágnes.) 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.
- Wolf, Eric R. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek.* (Ford.: Makai György.) Osiris: Budapest.
- Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization of the Enlightenment.* Stanford, CA: Stanford University Press.

2. rész

Weber eurocentrizmusának történeti földrajzi kritikája

A hazai társadalomtudományi szakirodalomban Weber objektív tudományos megismerésre vonatkozó, illetve státusz-, hatalom- és osztályelméleti, cselekvéseméleti, racionalitás- és modernitás-elméleti, (pl. Szelényi 2014) államelméleti, politikai és jogszociológiai, (pl. Kulcsár 1997) valamint uralomszociológiai és bürokráciával foglalkozó gondolatait egyaránt figyelmesen elemezték, az utóbbi években pedig filozófiai, (Kiss 2011) sőt még zeneszociológiai (Barlay 2011) munkásságára is fény derült. Azonban összehasonlító világtörténet-írást lényegében figyelmen kívül hagyták vagy kritikátlanul értékelték, fogalmait és állításait pedig „térmentesen” kezelték. A társadalomtudományokban Weber gondolatait jellemzően *internalista* módon, egyéni tudósi teljesítménye vagy sajátos módszerének jelentősége felől közelítették meg, és *nem a korabeli eurocentrikus és orientalista diskurzusokban elhelyezve értékelték.* (Said 2000; lásd erről bővebben Ginelli 2016) Ez a hiányosság különösen a magyar keletkutatók esetében rendkívül figyelemreméltó. (vö. Takó 2015) Az efféle internalista értelmezésekben gyakori érv Weber védelmére, hogy tárgyi ismereteinek esetleges hiányát firtatni „történelmietlen,” hiszen a korabeli lehetőségekhez és korának tudományos életéhez képest módszerei és hipotézisei innovatívak, eredetiek és időtállóak voltak. Eszerint politikai és ideológiai nézetei, civilizációs, etnikai vagy rasszista megjegyzései pusztán korának sajnálatos, ámde mára „tudományosan” meghaladott velejároinak tekintendők. Míg ez a részrehajló és szelektív apológia Weber rendkívül termékeny és impozáns munkásságának fényében részben érthető, mégis *éppen emiatt* meglepő a történeti és tudásszociológiai kontextusba helyezés csaknem teljes hiánya a hazai szakirodalomban. Érthetetlen továbbá, hogy a *reflexív, megértő* megközelítést, a diszciplináris meghatározásukban való gyakori hangoztatás ellenére, a szociológusok miért nem alkalmazzák saját tudományuk tudásának elemzésére. A tudás/hatalom reflexív alkalmazása ugyanis rámutatna az ún. „klasszikus” szociológia tudástermelésének globális politikai gazdasági viszonyaira és nacionalista, imperialista diszkurzív mezőjére, amely a nyugati fejlődés egyetemesítésével kizárta a modernitás elemzéséből a periféria hangjait. (Turner 1994; Allen 2004; Magubane 2005; Go 2013; Seidman 2013)

A hazai szociológiában, ahogyan a társadalomtudományok egészében, zavarbaejtően történelmietlen módon nyúltak Weber vallásszociológiai és gazdaságtörténeti összehasonlító munkáihoz. Ezek után nem meglepő, hogy olykor megdöbbentő reflektálatlansággal termelődnek újra Weber tekintélyén keresztül az eurocentrikus történetírás káros mítoszai (pl. Sár 2008), és ezzel elméleteinek időtállósága jegyében XIX. századi nézetek vetülnek ki a globális társadalomtörténetre. (Berman 1987) Így egyrészt Weber eredeti forrásai kritika nélkül maradnak, és fogalmainak, episztémológiai keretének és földrajzi alapfeltevéseinek a nemzetközi szakirodalomban ismertített kritikái is elsikkadnak, másrészt az általa elemzett „civilizációk” helyi szerzőinek kutatásai, álláspontjai és kritikus hangjai is teljesen visszhang nélkül maradnak. (Kantowsky 1984; Patel 2013a) Rendszerezett szociológiai ideáltípusai látszólagos koherenciát kölcsönöztek bemutatásainak, és amennyiben ezek mégis ütköztek a történelmi valósággal, úgy elemzői és heurisztikus jellegüket dicsérték. (Berman 1987) Webernél persze nehézséget okoz, hogy rendkívül összetett, polihisztor jellegű és ellentmondó állításokkal is tarkított életművét szinte lehetetlen teljességében áttekinteni,

értékelni vagy besorolni (erre ez a tanulmány sem vállalkozhat).¹⁴ Ugyanakkor jelentősebb probléma a szociológiában a „klasszikusok” didaktikusan leegyszerűsített kanonizálása, olvasatlansága, Weber különösen nehéznek tartott szövege, a szociológia empirikus és alkalmazott irányultsága és gyakori történeti reflektálatlansága, valamint a diszciplináris elhatárolódások problémája: összehasonlító vallásszociológiájával az antropológusok és a kultúratudományok képviselői sokáig nem foglalkoztak, a földrajzosokról nem is beszélve. (Gellner 2011)

Mégis, éppen a weberi életmű összetettsége miatt különösen érdekes tudásföldrajzi kérdés, hogy Magyarországon miért csak *bizonyos* szövegei és interpretációi honosodtak meg. Talán a második világháború utáni amerikai recepcióhoz hasonló tendencia érvényesült annyiban, hogy jellemzően az empirikus kutatásokhoz szükséges módszertani és rendszerező-elméleti megállapításait helyezték előtérbe, míg globális összehasonlító elemzéseinek kritikus vizsgálatával nem foglalkoztak. (vö. Kolegar 1964) A koncepcionális gyökerek számbavétele egyre sürgetőbbé válik, amikor az empirizáló szociológia megújítását egy „neoklasszikus szociológia” reneszánszától várják. Ugyanis egy baljósan történelmietlen tudáskánonnak és a „klasszikus” gondolkodók arcképcsarnoknak (Weber, Marx, Durkheim, Comte, Bourdieu stb.) konstruálását ígéri, és a szociológiának jelenben elképzelt tárgykörét és hitvallását prezentista módon vetíti a múltba vissza, miközben *kizárólag* a „kanonikus” szövegek olvasását javasolja. (Eyal – Szelényi – Townsley 1998; 2001; 2003; Stark – Bruszt 1998; Burawoy 2001; lásd még Caillé – Vanderberge 2016; és lásd legújabban magyar nyelven Szelényi 2016)¹⁵ Jogos lenne az ellenvetés, hogy miért nem mondjuk a Weber által is nagyra tartott du Bois, vagy mondjuk a XIV. századi Ibn Khaldūn alakjaihoz való „visszatérést” sürgetik? A „neoklasszikus szociológia” kritikátlan kánonja a centrum tudáshegemóniáját termeli újra, és a történelmi múlt „tisztára mosásával” sem tudományos, sem erkölcsi választ nem ad a szociológia mindenkori tevékenységére (pl. elitizmus, nacionalizmus, imperializmus, rasszizmus, nők elnyomása, politikai és szakpolitikai szerep), hanem „az erény érvényesüléséről szóló mesévé válik.” (Wolf 1995: 17; Connel 1997) Míg Szelényi, Eyal, Townsley, Stark és Bruszt a „klasszikus” státusz-, hatalom- és tökeelméleti tudás empirikus rekonfigurálását javasolják, és kecsegtetőnek tartják a „globális szociológia” irányát, addig ez utóbbi érdeklődés inkább formális marad. Azonban jelen tanulmány nem a hazai interpretációkat kívánja elemezni és értékelni, hanem igyekszik Weberen keresztül a „klasszikus” szociológia *dekolonizálása* mellett érvelni, reflektálva a modernitás és

¹⁴ Weber szakmai identitásáról, főleg történeti mivoltának megkérdőjelezéséről számtalan vita folyt és folyik. (Turner – Factor 1994) Van Caenegem (1991) szerint munkásságának első időszakában jogtörténésznek, a másodikban kultúrtörténésznek, míg a harmadikban szociológusnak lenne tekinthető; és sokan kiemelik, hogy általában gazdaságtudósnek vallotta magát.

¹⁵ Caillé és Vanderberge (2016) friss tanulmánya nem hivatkozza a „neoklasszikus” szociológia korábbi megfogalmazódásait. A szerzők között azonban közös a racionális döntésmélet megközelítésétől és a közgazdaságtan vélt módszereitől való megkülönböztetés, valamint a „klasszikus” szociológia alakjaihoz való visszatérés gondolata. Caillé és Vanderberge szerint a posztkoloniális vagy dekoloniális kritika eredménye kifejezetten elmarasztaló és negatív volt: képviselőit „tudományos hátizsákosokként” karikatúrizálják, ahogyan különböző periférikus kontextusok között ugrálva a helyi tudás emancipálására törekednek. Ezzel szemben azt állítják, hogy „eljött az idő, hogy egyesítsük intellektuális erőinket annak érdekében, hogy történetileg érzékeny, antropológiailag felkészült összehasonlító történelmet nyújtsuk a civilizációknak egy kozmopolita szemszögből – Weber »egyetemes történelméhez« kapcsolódva, de provincializmusa nélkül.” (4) Ezek után a „globális modernitás” elemzését tűzik ki a szociológia céljaként, és míg a „módszertani nacionalizmus” problémáját említik, mégis erre vonatkozó módszertani javaslatot nem tesznek, és a globális történeti szociológia szakirodalmának ismertetése helyett egy dekontextualizált filozófiai lajstromból kívánják konszenzusteremtő „metaelméleteiket” összeállítani.

(poszt)gyarmatosítás szerves összefonódására, és a globális történeti szociológia kihívásaira az egyre inkább globalizálódó társadalmi folyamatok jobb megértése érdekében (ennek folytatásaként lásd Ginelli 2016).

A revizionista történetírás szükségessége

„Azok a művészetek, amelyeket az emberiség más fajai találtak fel, tökéletességüket itt nyerték el [Európában].” (Goldsmith 1774: 230–231 in Bernal 1987: 198)

A protestáns etika bevezetőjében megjelenő történeti összehasonlítások legszembetűnőbb problémája, hogy a nyugat-európai gazdaság, társadalom és kultúra XX. század elejére kialakuló „modern” formáját vetette össze ősi civilizációk eredményeivel, ráadásul egy olyan időben, amikor az összehasonlításait képező nem európaiakat a nyugat-európai gyarmati uralom vagy imperialista elnyomás fojtogatta. (Weber 1995a; Blaut 2000: 27) Összehasonlításai súlyos időbeli csúsztatásokon, és meglehetősen *anakronisztikus* és igazságtalan ítéleteken alapultak, hiszen lényegében ad hoc „szemezgetett” a (nem európai) múltból, bizonyos tényeket és időszakokat elhallgatott, sok esetben pedig egyszerűen valótlan dolgokat állított. Ennek oka – nem meglepő módon – abban rejlik, hogy Weber információit a nyugat-európai, elsősorban német orientalista szerzők által rendszerezett tudásból nyerte. (Sunar 2014)

Racionális kultúra?

Térjünk hát vissza ehhez a bevezetőhöz, és tekintsünk át néhány kultúrtörténeti példát. Weber a nyomtatott irodalom, a sajtó és a folyóiratok létét kizárólag a Nyugatnak tulajdonítja, holott a nyomtatott irodalom különböző formái Kínában, Koreában és Japánban, sőt Indiában is már évszázadokkal az arab közvetítés útján való nyugati megjelenésük előtt léteztek. A Gutenberg-mítoszsal szemben a könyvnyomtatást a VI. századi Kínában találták fel (ezt Weber is elismeri), míg a cserélhető kerámiabetűket szintén Kínában (1040), fabetűket ugyanitt a XIV. században, az ólombetűket pedig ugyanekkor Koreában. (Pan 1998; Park 2014) Nemcsak, hogy ismerték a könyvnyomtatást, hanem a konfucianus klasszikusokat már a X. századi Szung-dinasztia alatt könyvekre nyomtatták, míg a XV. századi Ming Kína valószínűleg több könyvet nyomtatott, mint a világ többi része összesen; de a X. századi kínai állományokat meghaladták az iszlám könyvtáraké. (Blaut 2000; Hobson 2004: 183–186)¹⁶

¹⁶ Weber számára a könyvnyomtatás azért is fontos érv, mert a reformáció és a nacionalizmus egyik legfontosabb eszköze volt. Ennek ellenére Gutenberg Bibliája előtt 78 évvel, 1377-ben nyomtatták ki a koreai buddhista tanokat tartalmazó *Csikesit*, ami az első mozgatható fémbetűkkel nyomtatott könyv a világon. A táblanyomtatást csak a XIII. századtól használták a németek, és a jelenlegi bizonyítékok szerint a mongol hódítás révén jutott el keletről nyugat felé (Needham – Ling 1954: 231; Tsuen-Hsuin 1985: 132–172, 303–313). Johann Gutenberg Mainzban, Laurens Coster pedig Haarlemben „találta fel” a mozgatható nyomóelemes, cserélhető betűs nyomtatást 1453-ban, amely állítólag fejlettebb és hatékonyabb volt a keletinél, kifejezetten Gutenberg présgépek mintájára kialakított nyomtatási technikája és olajalapú tintája miatt. Arra vonatkozóan konkrét bizonyíték nincsen, hogy ez a technika hogyan jutott volna el a németekhez, azonban – a viszonylag szoros időbeli egybeesés mellett – közvetett bizonyítékok vannak, például az araboktól Itálián Európába érkező papír és egyéb nyomtatott termékek; a legújabb kutatások inkább független feltalálásra utalnak (McDermott – Burke 2016).

Jóval az európai használat előtt nyomtattak és széles körben használtak papírpénzt.¹⁷ A gépiesített Gutenberg-nyomda viszont csak nagyon későn terjedt el a Közel-Keleten, Indiában, bár korábban Japánban és a legkésőbb Kínában (az európai gyarmatokon már a XVI. századtól elterjesztették). A fatáblás és mozgóelemes nyomtatás közötti hatékonyságbeli különbségek munkaszervezetileg és kulturálisan is relatívak voltak: a táblanyomtatás gyorsabb volt a kópírás számára (az esztétikai kimunkálás mellett, legalább 50.000 karakterből állt), a mozgóelemes nyomtatás hierarchikus munkaszervezetet igényelt, míg a táblanyomtatás a kínai kontextusban sokkal olcsóbb és rugalmasabb volt (Hobson 2004; McDermott – Burke 2016).

„Az 1850 előtti Kínában és Japánban a Gutenberg-nyomda nem ellenséges vallási vezetők, elnyomó uralkodók vagy egy virágzó kézirati kultúra, hanem egy alternatív technológia [fatáblás nyomtatás] miatt nem terjedt el, amelyet használói hasznosabbnak, olcsóbbnak, szebbnek és profitábilisabbnak találtak az európaiak által használt mozgóelemes megoldásnál.” (McDermott – Burke 2016)

Weber egyrészt közel másfél évezrednyi történelemben nem a nyomtatási kultúra egészét vizsgálta, másrészt, mivel a nem európaiak patrimonialis és despotikus környezetéből indult ki, ezért a nyomtatott anyagok politikai szerepét nem is kereste. Míg a nemzetközi szakirodalomban az említett technikai innovációkat, később a kínai és japán „modern” sajtó és folyóiratok XIX. századi európai misszionáriusoktól átvett, kibontakozását vizsgálták, a legutóbbi időben előtérbe kerültek a Tang-, Szung- és Ming-dinasztiák nyomtatási kultúrái is, amelyek a nyomtatott anyagok és a sajtó piaci-üzleti, státuszbeli és politikai aspektusaira világítottak rá. Az európai monarchiák és városállamok mellett már a Tang-dinasztia végén léteztek az európai *gazettához* hasonló helyi udvari hírlapok (邸報, *dǐbào*), amelyek bár hierarchikus szervezetbe ágyazódtak, de helyi szintű piacokkal rendelkeztek. (Brokaw 2007)

Habár nem világos, Weber miért éppen a „racionális” gótikus boltozatot emelte ki, ám ez valószínűleg a dél-itáliai Amalfi dóm révén érkezett az araboktól „Európába,” míg a gótikus építészetet a keresztes hadjáratok idején az araboktól átvett matematika tette „racionálissá.” Az antikvitást újra felfedező, és éppen emiatt „Keletre” összpontosító reneszánsz szintén sokat merített az arab kultúrából a tudomány, az építészet és az irodalom terén egyaránt. Weber puritán ízlésbeli szelektivitását mutatja, hogy például nem a XVIII. századi, ún. felvilágosult abszolutizmus barokkjának Kína-imádatát emelte ki (*chinoiserie*). Hasonlóan megemlékezhetett volna arról, hogy a keletről importált áruk hogyan változtatták meg a nyugati fogyasztási szokásokat, és épültek be a nyugati kultúrába és a nyelvbe (tea, porcelán, tapéta, indiai textilek stb.).

A reneszánszban kialakuló, középső vetületpontban összefutó vonal- és levegőperspektíva módszere, amely geometriai műveletei révén a termélység ábrázolására volt alkalmas, lehetővé tette a kommodifikálható absztrakt tér és az ehhez kapcsolódó földmérési technikák elterjedésével a kapitalizmus kialakulását. (Cosgrove 1985) A módszer kialakulását az észak-itáliai városállamok fejedelmeinek központosított uralma és ebből fakadó ambíciózus városépítészete, valamint a tudós művészek érdekeinek helyi összefonódásai tették lehetővé (innen terjedt el a holland tájfestészetbe és a brit színházba is),

¹⁷ Míg az első nyomtatott, hitelezésre szánt papírpénz a IX. századból származik (Tang-dinasztia), addig a X. század elejére ezek már általános fizetőeszközként terjedtek el (évi tíz milliót nyomtattak belőlük), a Szung-dinasztia idején pedig már erre épült az adórendszer is: míg i.u. 749-ben az állami adóbevételek 4%-át, addig a XI. század közepére már 52%-át tették ki. Ezt a rendszert az európaiak csak a XIV. században kezdték használni Észak-Itáliában, míg a modern kapitalizmus bölcsőjének számító Angliában csak 1797-től.

de a perspektivikus ábrázolást a kínaiak is lelkesen átvették a XVIII. században. Holott ez a tudás a fejlett arab optikán alapult, a lineáris perspektíva leginkább az akonikus vallási szabályok miatt (ami a bálványimádattal szembeszegülő kálvinizmusra is jellemző volt) nem terjedt el az iszlám festészetben. (Raynaud 2009) Ugyanakkor Weber az európainál racionálisnak és szekulárisnak tarthatta volna az összetett, fraktálszerű, ismétlődő geometriai formákkal dolgozó iszlám festészetet is (amely a reneszánszot is megihlette), a vallásuk ugyanis tiltotta az emberi alakok ábrázolását. (Özdural 2000)

Weber továbbá eurocentrikus zeneszociológiájában az ókori görög aritmetika mentén a pütagóraszai „racionális hangközökkel” hozza közös nevezőre és teszi „összemérhetővé” a nem nyugati zenét (ami kortársai között is rendkívül anakronisztikusnak számított), valamint a polifon és akkordikus szerkesztést és az ehhez kapcsolódó hangszereket (orgona, zongora) és eszközöket (kottázás) emelte ki a Nyugat felsőbbrendű teljesítményeként (lásd még Weber 1998b: 105–106).¹⁸ Szerinte csak Nyugaton létezett harmonikus zene (harmonikus terc, kontrapunkt, akkordharmónia), holott a képzetlen európai fül számára olykor disszonánsnak tűnő keleti hangképzés a saját szerkesztési szabályain belül „harmonikus”; valamint léteztek az európainál jóval ősbib indiai és kínai kottázási rendszerek, valamint az európai (újkori) szimfonikus zenekarokhoz hasonló, bürokratikus-racionális kórusok és együttesek is. Továbbá Weber kulturális nacionalizmusa – amely kapitalizmusfelfogásában és jogelméletében is erősen érezte hatását – a német zeneszerzők (kiváltképp Wagner) iránti részrehajló áradozásaiban mutatkoztak meg. (Turley 2001)

Egyszóval Weber „racionális” meglátásaiban erős értékítéleti részrehajlásokat észlelhetünk a „nyugati” művelődéstörténeti eredmények kiválogatásában, ahogyan valamiféle absztrakt, képzeletbeli, ideáltipikus „racionalitás” szerint emeli magasabb rendűvé más kultúrákénál, miközben a nem európai kultúrák *sajátos* „racionalitását” önmagában nem elemzi. (Goody 1996) Nehéz belátni, hogy például az európai gondolkodás, építészet vagy zene bizonyos formái mégis miért lettek volna „racionálisabbak,” vagy az európai zene „harmonikusabb,” mint a nem európai, különösen az említett indiai, kínai vagy arab kultúráé: ez inkább egy korabeli, nyugat-európai polgári értelmiséginek az ízlésvilágát tükrözi, és nehezen kezelhető tudományos hipotézisbe illeszthető objektív érvként (Blaut 2000: 26). Az „osztálytudatos” Weber a Nyugat kiemelkedését a kapitalizmus helyett annak „szellemével” magyarázta, azaz a korabeli német osztályhelyzetének, értékeinek, hivatástudatának és imperialista politikai identitásának moralitásával. (Blaut 2000; Allen 2004; Boatacă 2015)

Nyugati mágia, keleti tudomány és technika

A varázstalanítás felvilágosodási narratíváját követő Weber elhallgatta, hogy a „mágia” áthatóan inspirálta nemcsak a középkori európai kultúrát és gondolkodást, hanem az ún. „felvilágosult” modern tudomány, technika és politikai filozófia fejlődését is (Henry 1997; Láng 2007). Az 1960-as évektől számtalan kutatás rámutatott, hogy az európai modernitás előzményének számító reneszánsz és felvilágosodás intellektuális élete nem értelmezhető az ún. „hermetikus hagyomány” és az arab és egyiptomi bölcsesetek átvétele nélkül, mint a firenzei Medici-család udvarában dolgozó Marsilio Ficino által Bízánból 1460-tól lelkesen átvett késő ókori ezoterikus és okkultista koncepciók, többek között a számmisztika, a

¹⁸ Weber művészetszociológiai kutatásai különösen érdekesek és kevésbé kutatottak, holott többen a zeneszociológia alapítójaként is tekintenek rá. 1911-ben írta meg *A zene racionális és szociológiai alapjai*-t, melyet először csak 1921-ben adtak ki (angolul 1958-ban jelent meg; ebből közöl részleteket Barlay 2011).

kabbala, a természetes mágia, az alkímia és az asztrológia. (Yates 1967; 1972; Westman – McGuire 1977; Webster 1982; Rathmann 1999)¹⁹ A „mágia” és a „tudomány” hosszú és termékeny kapcsolata történelmileg igen változatos, mindenesetre mára a tudománytörténetben közhelynek számít, hogy az empirikus, matematikai módszerrel dolgozó és kísérletező „modern” tudomány fontos inspirációit képezte. (Copenhaver 1990)²⁰ Ironikus módon a weberi „választó vonzódás” Newtontól származó, és Goethétől átvett kifejezése, amely az elemek közötti alkímiai vonzástörvényeket fejezte ki, szintén ebből a hermetikus gondolatkörből származik. (Fink 1991) Weber továbbá azzal, hogy a tudomány fokozódó szerepét a kapitalizmusban a protestantizmushoz köti, még érthető szabadkozásai ellenére is elfedi a jezsuita szerzetesek és a katolikus egyház meghatározó szerepét az európai tudományok fejlődésében (ő maga is jezsuita szerzetesekre hivatkozik Kína kapcsán), és ezzel a XIX. századi, szekularizált anti-katolicizmus elfedő narratíváit erősíti (összefoglalóként lásd Numbers 2009; 2015). A XVII. századi protestáns reformációt követő narratívája még a nyugat-európai történelem bizonyos periódusait, így az ún. „sötét középkor” technikai és gazdasági teljesítményeit, a kolostori gépeket és intellektuális munkát is elfedi (a kánonjog kihangsúlyozása ezt háttérbe szorítja), amely jelentős részben egyébként a „keletről” érkező tudás adaptációin alapult (Le Goff 2008; Gilchrist 1969; Reynolds 1982; Gies – Gies 1995). Összességében pedig – magabiztos és messzire vezető kijelentései ellenére – Weber a tudományos és technikai eredmények eredetét *sehol* nem elemezte, hanem kizárólag a politikai és jogi teljesítmények eszmei vagy szervezeti alapjaira fókuszált.

A weberi „racionalista” történetírás nem vett tudomást a korabeli tudományosság eltérő gondolkodásáról és fogalmairól, a földrajzilag megosztott tudományos hagyományokról és az európai fejlődést meghatározó „külső” hatásokról vagy tudáscseréről sem (Livingstone 2003; Livingstone – Withers 2005). Holott több ponton kénytelen elismerni az iszlám mellett például a babilóniai, egyiptomi vagy az indiai filozófia, csillagászat és matematika jelentőségét, ezek messzemenő hatását az európai tudás fejlődésére méltánytalanul lebecsüli, és sok esetben az ógörögöknek tulajdonítja. (Bernal 1987; Bala 2012; Puttaswamy 2012)²¹

¹⁹ A XII. században például az oktatás fontos témája volt a nekromancia: Petrus Alfonsi, az *Egyházi tudomány* szerzője szerint ez az ún. hetedik szabad művészet. A divináció (jövendőmondás) egyik leggyakrabban feltűnő elem a mágikus szövegeket is tartalmazó középkori kódexekben, míg a rendkívüli népszerűségnek örvendő *Picatrix*, amelyet a XIII. században fordították le arabról, a talizmánmágia és asztrológia legfontosabb forrásának számított évszázadokon keresztül. (Láng 2007) A „hermetikus hagyomány” az ógörög Hermész és az egyiptomi Thot istenek – az ógörögök a két istent azonosnak tekintették – alakjaiból összeálló, mítikus Hermész Triszmegisztosz nevéhez kapcsolódik. A Ficino fordításában 1471-ben megjelenő *Corpus Hermeticum* vagy *Hermetica* neki tulajdonított szövegeit, amelyek a gnosztikus és neoplatonista nézetek megalapozóivá váltak, a Biblia előtti ősi egyiptomi tudás forrásaként tekintettek, és „paradigmatikus” hatással voltak az európai gondolkodásra (a kutatások szerint eredetileg i.u. I. és III. századok között íródhattak).

²⁰ A „tudományos forradalom” narratívájának ikonikus alakjai közül például a modern csillagászatból Tycho Brahe és utódja, Kepler a legnagyobb természetességgel alkalmazták az asztrológiát és a számmisszistikát; Kopernikusz matematikája az iszlámból, heliocentrissága pedig az egyiptomi napkultusból táplálkozott; Giordano Bruno-t pedig nem forradalmian racionális tudománya (heliocentrizmus), hanem ezoterikus gondolatai miatt végezte ki az egyház (többek között Jézust varázslónak tartotta). (Yates 1964; Numbers 2015) A „racionalista” tudománytörténeti kánonnak ellentmondva, Newtonnak a legtöbb kézírata alkímiából született, amely meghatározó hatással volt anyagfelfogására és kémiai kísérleteire is, valamint segítette a mechanisztikus filozófia meghaladásában. (Dobbs 1975; Cohen 1994; Figala 2002)

²¹ Ahogyan Bernal (1987) rámutatott, a klasszicizáló-romantikus európai (kiváltképp német filológiai) gondolkodás kivezette a sok esetben maguk a görögök által is elismert kötődéseiket az egyiptomi filozófiához. De az olyan látszólag teljesen értékmentes tudományokban, mint a matematikában is tetten érhető az „görög csoda” mítoszának eurocentrismusa (ógörög betűk használata, tételek

Weber állításai a „racionális” könyvelés és matematikai eljárások hiányáról az indiai, kínai és arab kultúrákban lényegében megalapozatlanok, hiszen az európainál olykor jóval jelentősebb ázsiai kereskedelemhez szükséges, hasonló technikák léteztek „Keleten” is (Turner 1978; 1987; Nigam 1986; Goody 1996; Hobson 2004).²² Hellenizáló lelkületében megfeleledkezett az „európai csoda” árnyékában működő, annak sok szempontból feltételeit megteremtő iszlám tudomány VIII. és XIII. századok közötti hegemoniájáról (habár néhány helyen elismeri, pl. Weber 1995a: 10). A legfontosabb alakok közül említhetnénk az algebrát feltaláló perzsa al-Khwarizmi, az orvostudományban al-Razi, Avicenna (Ibn-Sina), al-Biruni, Averroës (Ibn Rushd), vagy a „modern” optikai kísérleteket végző Alhazen (al-Haytham) tudós alakjait. Az európai egyetemek megalapulása a muszlim tudás szicíliai, dél-itáliei (Szalernó, Monte Cassino) és dél-ibériai beáramlásával, valamint a keresztes hadjáratokkal párhuzamosan történt. A középkori „szabad” városállamhoz hasonlóan az egyetem Weber által kiemelt, jogilag absztrakt és nem egyéni személyekhez köthető *universitas* testületének autonóm szervezete csak Európa bizonyos részeinek volt sajátja (Angliában például jellemzően csak a XIX. századtól születtek „egyetemek”), miközben ezzel a szinte minden más tekintetben hasonló szicíliai egyetemek, a Badrasz-féle bizánci egyetem vagy az iszlám *madrassa*, és emellett a kínai vagy indiai felsőoktatási központok létét is elfedte. (Weber 1995: 10; Goody 1996) Végül, az európai „felfedezéseket” megalapozó legfontosabb találmányok is a „Keletről” származtak (pl. iránytű, „latin” vitorla, többárbcos hajók, kormánylapát, asztrolábium), míg a navigációs technikák kidolgozása az arab csillagászaton és matematikán nevelkedett, ibériai-mallorcai zsidó kartográfusok és orvosok munkásságához kapcsolódott (Livingstone 2003).²³

ógörögökhöz kötése) A „pütagóraszi tétel” például a 200 évvel korábbi indiai *Baudhayana Sulvasutrá*ban is szerepelt. (Puttaswamy 2012: 9)

²² A „Sombart-tézisként” is elhíresült hipotézis szerint kettős könyvelés a reneszánsz észak-itáliei (Velence, Genova) találmányaként elengedhetetlen feltétele volt a kapitalizmus kialakulásának, hiszen lehetővé tette a bevételek és kiadások mérlege alapján a profit számolását. A legrégebbi rendszerezett útmutató erről Luca Paciolitól származik, *Summa de Arithmetica, Geometria Proportioni e Proportionalita* (1494) matematikai munkájában, de az első ismert ilyen könyv Genovából való (1340), sőt valószínűleg már a XIII. században is léteztek (az 1278 és 1340 közötti genovai könyvek tűzvészben elvesztek). Az újabb kutatások azonban Pacioli helyett Benedikt Kotruljević (Benedetto Cotrugli) raguzai kereskedő munkájához (1458) kötik a kettős könyvelést bemutató első kézikönyvet. (Yamey 1994) Ugyanakkor a kettős és egyszeres könyvelési módszerek használatának párhuzamossága figyelhető meg, sőt sokáig hatékonyabbnak és elterjedtebbnek bizonyult a nem kettős könyvelési módszerek továbbfejlesztése. A modern könyvelési rendszer kidolgozása annak bürokratikus és rendszerezett matematikai formáival és állami szakhivatalnokaival csak a XIX. század eredménye. Emellett az újkori elterjedése is viszonylag lassú volt, a legtöbb kapitalista vállalat nem is használta. Például a híres XV. századi firenzei selyemgyártó, Andrea Banchi, az augsburgi Fugger hatalma csúcsán a kora XVI. században, számtalan XVII–XVIII. századi francia nagyvállalat, vagy a Rothschild bankok egészen a XX. századig kettős könyvelés nélkül működtek. (Yamey 2005) A kettős könyvelésnek ráadásul az európaiktól eltérő és régebbi hagyományai is léteztek. (Goody 1996) Nigam (1986) szerint az indiai *Bahi-khata* kettős könyvelési rendszerének eredete egészen az i.e. IV. századig visszavezethető. Ahogyan Nigam (1986) idézi, erről a híres orientalista, Alexander Hamilton (1798: 129) írta: „Meg kell jegyeznünk, hogy az indiai *Bahik* már az idők kezdete óta birtokolták a kettős könyvelés módszereit, és Velence volt az indiai kereskedelem vásárcsúcsa abban az időben, amikor Luca Pacioli szerzetes érkekezése megjelent.” Koreában valószínűleg a Korjo-dinasztia (918–1392) idején használták az észak-itálieihoz hasonló kettős könyvelési rendszert. (Cho – Jeong 2011) Kínában a XIV. századtól jelentek meg a kettős könyvelés kezdetleges formái, a legjelentősebb a XVII. századi kínai *lóngmén* („sárkány kapuja”) rendszer, habár mindvégig az egyszeres könyvelés maradt a meghatározó (ahogyan Európában). (Hoskin – Macve 2012)

²³ Még Kolumbusz maga is elismerte, hogy a kozmográfia, kartográfia és csillagászat döntően zsidó foglalkozások voltak. Néhány tudománytörténeti munka szerint ez a zsidó tudományos hagyomány

Az „új imperializmus” tudománya

Weber eszmetörténeti érvelése és az imperializmus formális, morális „diszkvalifikálása” miatt szemet hunyt afelett, hogy a „Nyugat” tudományának és technikájának a fejlődése szervesen összefonódott a *gyarmatbirodalmi hatalommal* avagy a „politikai” és „kalandor” aspirációkkal, amelyben egyébként jelentős részt vállaltak protestánsok is (a töménytelen mennyiségű szakirodalomból lásd pl. Headrick 1981; Baber 1996; Bennett – Hodge 2011; Harding 2011; Tilley 2011). Egyfelől Weber részrehajló módon az Atlanti-óceán felé való földrajzi nyitottságot és Amerika gyarmatosítását nem tartotta meghatározó tényezőnek a modern kapitalizmus *kialakulásában*, és ezzel a katolikus dél-európai gyarmatosító államok gazdasági, tudományos és technikai teljesítményét elfedő atlanti-protestáns narratívát követte. Másfelől a Weber által Nyugatnak tulajdonított „racionális,” modern diszciplináris rend kialakulása elképzelhetetlen lett volna a XIX. század végére felfutó nyugati „új imperializmus” nélkül, amelynek dinamikusan feltörekvő, új szereplője a Német Birodalom volt (a szociológia esetében lásd Connell 1997; Bhambra 2007; Go 2016). A Said (2000) által méltatlanul elhanyagolt német orientalizmus óriási jelentőségét mutatja például, hogy a korabeli német állam többet ruházott be az indológiába, mint a többi európai állam és az USA együttvéve. (Inden 1986)

Ebben az imperialista tudományos munkamegosztásban a „civilizálatlan” népekkel az antropológia, a „félcivilizáltakkal” az orientalizmus, míg a „civilizált” nyugati világ egyedi sajátosságainak és fejlődéstörténetének meghatározásával a szociológia foglalkozott. (Boatcă – Costa 2010) Az ún. „klasszikus” szociológia így elfedte, hogy saját diszciplináris megszilárdulása – legfőképpen Weber összehasonlító vallásszociológiája – és az általa elemzett nyugati modernitás ennek a nem európaiak elnyomásán vagy elfedésén alapuló bővülésnek és új szellemnek volt az eredménye. A hatalom/tudás viszonyait jól mutatja, hogy Weber forrásait a XIX. századi német orientalisták (kifejezetten az indológus A. W. Shlegel és a sinológus J. D. Groot) által újraértelmezett jezsuita szerzetesek munkái, a gyarmati adminisztrátorok és népszociológusok képezték. (lásd pl. Weber 2007: 182; 239–241; Sunar 2014) Az alávetés tudományos legitimálásaként az orientalizmusban az emberi ágencia helyét az indológia és a sinológia szövegcentrikus diskurzusa vette át, és ezzel az állam, a piac és a politikai intézmények szerepe helyett – Weber szociológiájában és gazdaságtörténetében is – a nyelv, a kultúra (rassz) és a vallás vált a „Kelet” történelmét meghatározó esszenciává. (Inden 1986: 403) Ezt mutatja, amikor Weber a kelet-ázsiaiak és indiaiak misztikumokhoz való vonzódását, apatikus viselkedését, mámorító szerektől való függőségét és ezek faji meghatározottságait emeli ki, vagy a rituális-mágikus kínai jogról és az indiai kasztrendszeréről, vagy az orientális despotizmusok alávetett tömegeiről és tradicionális falusi közösségeiről ír (Weber 1958; 2007; lásd Ginelli 2016).

A „Kelet” elmarasztalása mellett Weber liberális érvelése nem vette figyelembe, hogy a tudományok fejlődését Nyugaton is rendre meghatározta az erős – olykor ún. „abszolút” – állam, a háború és a háborús konjunktúra (pl. Ruttan 2006), sőt éppen ez a kérdés uralta a korabeli imperialista porosz „államdiskurzust” is. A kínai konfuciózus mandarinok „humanista” oktatásának bírálata mögött a korabeli német természettudományos hegemonia állt (*Realgymnasium*-ok rendszere, a „realismeret” kifejezése is a német kontextusból ered), és így a német orientalista ellentétképzés sztereotípiájává vált. Ez ironikus, hiszen Ringer

nagy hatással volt a XVII. századi brit „tudományos forradalomra” is. (Banes 1988; Goodman 1991) Az iszlám tudomány korabeli tevékenységét a tipikus eurocentrikus beszámoló a „hellén kultúra átmentésével” értékeli.

(1990[1969]) nem alaptalanul a kínai bürokratikus elit mintájára elemzi a korabeli német állami bürokráciához kötődő „mandarinok” művelt elitjének státuszmegetartó stratégiáit a klasszikus-humanista művelődés oktatásában (*Bildung*), amely konfliktus az 1880-as évektől a klasszicista és modernista irányok ellentétében és a weimari köztársaság időszakának kulturális válságában fokozódó osztályharchoz vezetett – ez az ideológiai státuszellentét feszül egyébként Weber ambivalens modernitásfelfogása mögött is (erről Weber is írt: 1958: 235–236 in Ringer 1990[1969]: 34–35). Ám ahogyan Turner (1987) is rámutat, még Weber előfeltételezéseinek elfogadása mellett sem igazolt, hogy az ún. patrimonialis állam központi hatalma ne lett volna akár kedvezőbb a tudomány fejlődése szempontjából a „Nyugathoz” képest (ez éppen a XIX. századi militarizált porosz tudományok esetében szembetűnő). Mindenesetre a „Kelet” óriási tudományos és technikai teljesítményének megmagyarázásával Weber mindvégig adós maradt.

Jog és magántulajdon

A művészeti, tudományos és technikai esetek után vizsgáljuk meg a fiatalon, apja nyomán jogásznak készülő Weber néhány jogi-bürokratikus teljesítményre vonatkozó gondolatát is. Weber jogelméletének négy ideáltípusa közül csak a formális-rationális volt a modern kapitalizmus kialakulásának feltétele (1. táblázat). A rationális jogot általános szabályok határozzák meg, míg az irracionális jog pusztán eseti elbírálásokon alapul; a formális-irracionális jog rögzített elveken alapul, de ezek mágikus-tradicionális gyakorlatokat képviselnek; a szubsztantív-rationális jog általános elveken alapul, de ezek a törvénytől független (vallási) értékekből és ideológiákból származnak; a szubsztantív-irracionális jog általános elvek nélküli, tehát nem előrejelezhető, eseti megítéléseken alapul; a formális-rationális jog minden esetet absztrakt elvek általános törvényei szerint ítél meg. (Marsh 2000: 282–283) A „szubsztantív” és „formális” megkülönböztetés azért problematikus, mert végső soron *minden* jogrendszer valamilyen etikai értékrendszeren alapul (az iszlám, a keresztény és a kommunista is); a „rationális” és „irracionális” pedig azért, mert a nem európaiak vallás által uralt jogi rendszerét feltételezi, holott mind az iszlám, hindu, buddhista és konfucianus vallásokhoz kapcsolódó jogrendszerekben is *elváltak* a mindennapi életet szabályozó szekuláris törvények a vallásiaktól. (Marsh 2000: 288) Webernél a nem európaiakat minden esetben a birodalmi uralkodó és patrimonialis bürokráciájának önkénye, vagy a „szent hagyomány” korlátai határozták meg – részben azért, mert csak a hivatalos kínai birodalmi ideológia szemszögéből vizsgálódott.

1. táblázat: Weber jogelméletének ideáltípusai

	irracionális	rationális
formális	formális-irracionális	formális-rationális
szubsztantív	szubsztantív-irracionális	szubsztantív-rationális

Weber meglehetősen történelmietlen módon, szociológiai ideáltípusainak („formális-rationális,” „tradicionális” jogi formák) összehasonlítási szempontokból teljesen alárendelve, időben és térben egymástól igen távol álló jogi gyakorlatokat hasonlított össze jogtörténetében: „a hindu törvénykezést a nyugati egyházi törvénykezéssel, a német

Szásztükörrel (Sachsenspiegel),²⁴ iszlám és zsidó gyakorlatokkal, míg máshol az iszlám törvénykezést az ókori római bírói gyakorlatokkal vetette össze.” (Berman – Reid 2000: 231, 228; lásd Weber 1995b: 137–148) A hindu jog, a buddhista jog, a kínai jog és egyéb általánosított kategóriák leginkább eseti bizonyítékokként szerepeltek társadalomelméleti hipotézisében, de – a nyugati joggal szemben – tartalmukban és fejlődésükben nem elemezte érdemben őket, sőt inkább orientalista karikatúrákként jelentek meg.

A szubsztantív-irracionális iszlám jog „kádi-bírászkodásában” (*Kadijustiz*) az etikai és gyakorlati ítéletek irracionálisak és végső soron önkényesek, mivel egyedi esetekkel és nem empirikus analógiákkal foglalkoznak; mégis olykor szubsztantív-rationálisnak értelmezi, amennyiben a vallási hitrendszer általános elvei érvényesülnek, vagy a „kádik” az emberek vallási vagy etikai értékrendszere alapján döntenek. (Weber 1996: 78 – 79, 122, 132; Turner 1974; Marsh 2000)²⁵ Weber ráadásul ezt a fogalmat egy meglehetősen problematikus absztrakcióban földrajzilag kiterjesztette, és „egy egyszerű dichotómiát állított fel a modern Nyugat racionális bírászkodása és a nem nyugati világ kádi-bírászkodása között.” (Huang 1996: 229) A weberi „jogi orientalizmus” (Ruskola 2002) a rituális-mágikus „szent hagyományok” által uralt „kínai jogot” például szintén ide sorolta, holott Kínát a legtisztább patrimonialis bürokráciának tartotta, amelynek törvénykezése racionális-bürokratikus elemei miatt inkább szubsztantív-rationálisnak felelne meg. (Marsh 2000) A kínai jogtörténetben különösen a Csing-dinasztia (1644–1912) alatti *Csing Törvényhez* kapcsolódó kutatások Weber állításainak felülbírálatát sürgetik. (Marsh 2000; Ruskola 2002; Chen 2015; Chen – Zelin 2015) Egyrészt, Weber a „szent hagyomány” alatt a klasszikus konfucianus és taoista szövegekre utalt, míg a konkrét törvényi szabályozásokra sehol nem hivatkozott.²⁶ Másrészt, az esetek elbírálása fölött hierarchikus bürokrácia és kodifikált, *formális* törvényrendszer vigyázott. Harmadrészt, a bírák a mágikus hiedelmek által feltételezett passzivitás és a „despotikus” birodalom elnyomása helyett saját ágenciával rendelkeztek, míg a jog az alsóbb, paraszti rétegeket is képviselte. Negyedrészt, a lefektetett törvényrendszer – bár ennek alapjai, ahogyan például a római jog esetében, javarészt változatlanok maradtak – többször kiegészült, és kommentárok interpretációi formájában dinamikusan változott. Ötödészt, Weber az állami tisztségviselők filozófiai-irodalmi képzésének egyoldalúságát emelte ki, holott a jogi feladatok ellátására képzett jogtitkárokat béreltek, míg a provinciák szintjén külön igazságügyi biztosok álltak. (Marsh 2000; Chen 2015)

Weber földrajzi szelektivitását mutatja, hogy a protestáns angolszász (angol, amerikai és holland) *common law*-t és bírói-törvénykezési intézményeket, „tradicionalista” vagy „karizmatikus” igazságszolgáltatási jellegük miatt, szintén „kádi-bírászkodásként” marasztalta el a római jogon alapuló, formális-rationális „kontinentális” joggal szemben. A jogtörténetben egyébként pozitívan is értelmezhető, analógiákon nyugvó eseti megítéléseket

²⁴ A *Szásztükör* a legrégebbi fennmaradt német törvénykönyv, amelyet egy lovagi származású szász jogász, Eike von Repgau írta valószínűleg az 1220-as években. Olyan jogi szabályok és elvek gyűjteménye, amely a későbbi birodalom alkotmányos jogának alapjait tartalmazza, és szerzője latinról németre is lefordította. (Berman 1983: 502–505)

²⁵ A „kádi” muszlim bíró, aki vallási és világi vezető is lehetett. A „kádi-bírászkodást” Richard Schmidt (1862–1944) jogász kollégájától veszi át a Freiburgi Egyetemen; Weber tágabban értelmezi (lásd Erdélyi Ágnes jegyzeteit: Weber 1995b; Bendix 1960: 400; Kronman 1983: 93–95)

²⁶ Ruskola (2002) azt is kiemeli, hogy a nyugati értelmezők saját részrehajlásaik mellett az eredeti források szószerinti átvétele során azok részrehajlásait is újratermelték, ami elfedte előttük a birodalom összetett jogi-törvénykezési rendszerét. Egyrészt a Szung-dinasztia (960–1297) óta hivatalossá váló konfucianizmus állami retorikája az etika törvény feletti uralma volt, másrészt a konfucianizmus és a kínaiság azonosításával a kormányzás ideológiai alapja számára az erényes államférfiakat és nem a törvényt jelölte ki.

és a precedensek alkalmazását „empirikus” és nem „racionális” jogtalálásnak nevezte. Így viszont a modern kapitalizmus kibontakozásának, amelynek bölcsőjét Weber értelemszerűen nem a racionális joggal bíró porosz államban, hanem Angliában gondolta el, nem volt szerepe az angol jog „racionalizálásában,” illetve a weberi formális-racionális jog mégsem volt alapfeltétele a modern kapitalizmus kialakulásának (Weber 1996: 78; Berman 1983):

„...ha az anyagi jog fejlődése mégis eltérő utakon haladt Németországban és Angliában, akkor többnyire nem itt kell keresni az okokat, hanem a kétféle uralmi struktúra öntörvényű fejlődésében: Angliát centralizált igazságszolgáltatás és ugyanakkor honorácior-uralom, Németországot pedig a centralizáció hiánya és ugyanakkor bürokratizálódás jellemezte. Ezzel magyarázható, hogy Angliában – abban az országban, amelyben az újkorban először alakult ki, és fejlődött a legmagasabb szintre a kapitalizmus – az igazságszolgáltatás megmaradt egy kevésbé racionális és kevésbé bürokratikus szinten.” (Weber 1996: 79)

A kapitalista individualizmus egyoldalú kihangosításával továbbá elfedte a kapitalista szervezetek *kommunitárius* jellegét is (holott ennek kálvinista gyökerei is jól ismertek), valamint a részvényesek szervezetét és ezek állami támogatását (különösen Angliában), kiváltképp a tengeri távolsági kereskedelem vállalatának esetében (pl. a franciák elleni háború finanszírozására létrehozott Angol Bank, vagy a gyarmatosításból nyereszkesítő brit és holland Kelet-Indiai Társaságok). (Weber 1995b: 81–82; Berman – Reid 2000) Azonban a nem európaiak törvénykezésének fejlődésével kapcsolatban a társadalmi-gazdasági kontextus érvét soha nem alkalmazta, hiszen feltételezése szerint azok eleve „patrimoniálisak” voltak.

Weber továbbá azt állítja, hogy a magántulajdon „racionális” fogalmának kialakulása a római joghoz kötődik, amely keveredett a germán népek individualizmusával. Így viszont azok a népek, akik nem rendelkeznek ezzel a *konkrét* történelemmel, olyan fejlődési szinten rekedtek, ahol a magántulajdon „igazi” formája sohasem alakulhatott ki – ami lényegében hamis. (Blaut 1993: 25) Érdeemes megjegyezni például, hogy a Korán pozitívan ír a szabad vállalkozás és a profitszerzés intézményéről (Mohamed is kereskedő volt), illetve a magántulajdon védelmét is tartalmazza, csak nem a nyugati értelemben, hiszen az iszlámban minden Allahé, az egyén csak „részesedik” ebből. Az az imperialista gondolat, hogy a nem európai kultúrák tradicionalista vallásai megakadályozták a magántulajdon kialakulását, azt is előfeltételezi, hogy az európai letelepedés nem sérti a politikai szuverenitásuk jogait; sőt ezekben a földrajzi régiókban mozgásban lévő nomád, tehát nem letelepedett és rendszerint gyér vagy „tradicionalis” életvitelű népesség él. (vö. a veszfáliai mítosszal később; Blaut 1993: 14; Turner 1978) Mivel „racionális” joggal nem rendelkeznek, így a tulajdon legitim formáival sem, ezért ezekre a népekre felülről kell ráruházni a kapitalizmust (erre Weber több ponton utal, ahogyan a nyugati racionalitás világuralomra törekvéséről is). Az eurocentrikus „felfedezéstörténeteket” rendező „üresség mítosza,” a gyarmatosító vágyálmát képező *terra nullius* végső soron tehát morálisan legitimálta a nyugati hatalomátvételt. (Blaut 1993: 25) Ennek megfelelően hivatkoztak például Egyiptom vagy India esetében az európai gyarmatbirodalmi kormányzók, hivatalnokok és ügyvédek a helyi uralkodók és kormányzatok „kaotikus,” rendezetlen vagy éppen despotikus viszonyaira – ezek a beszámolók Weber fontos forrásait képezték.

A modern „veszfáliai” államrendszer mítosza

Hasonlóan megalapozatlanok Webernek a despotikus és irracionális „keleti” államról és gazdaságpolitikáról vallott nézetei és ismeretei. A despotikus „birodalmak” víziója elfedi és homogenizálja a politikai autonómiát birtokló „keleti” államalakulatokat és

gazdaságpolitikákat, az öntözéses földművelésen és sivatagi környezeten alapuló „Kelet” képe pedig lényegében egy földrajzi mítosz. Weber korántsem eredeti gondolatai a nyugati történetírás több száz éves orientalista diskurzusainak egymásra épülő narratívájába ágyazódnak, amely az „orientális despotizmus,” az „ázsiai termelési mód” és a „hidraulikus társadalmak” eurocentrikus elméletei révén nyert tudományos legitimitást (erről bővebben lásd Ginelli 2016). A Weber által követett érvelés a „modern” állam születéséről és az államközi hatalmi egyensúly kapitalista versengéséről a nyugati politikatörténet és nemzetközi jogelmélet konszenzusa szerint a harmincéves háborút lezáró vesztfáliai békeszerződésekhez (1644–48) köthető. (Teschke 2003; Kayaoglu 2010; Hobson 2012) Ennek során létrejött a kölcsönös politikai függetlenségen és területi szuverenitáson alapuló, decentralizált államközi rendszer (vö. birodalom), amely a vallásszabadság megteremtésével lezárta a vallásforradalmakat és szekularizálta az államhatalmat az egyháztól (vö. cezaropápiizmus), megteremtve az európai hatalmi egyensúlyt és ezzel a középkori feudális Európát a modern európai politikával váltotta fel. (Hobson 2012) Weber levezetése, melyet Teschke (2003: 117) „geopolitikai versengési modellnek” nevez, a következő: a nemzetközi rendszerbeli versengés katonai forradalmat, kiadásnövekedést, növekvő nyersanyag-kiaknázást, új adózási és pénzügyi formákat, katonai-technikai innovációkat, az erőszakszervezetek állami monopolizációját, állami központosítást és racionalizációt teremtett, és mindez dinamizálta a kapitalizmust (az erre vonatkozó vitáról lásd Teschke 2006).

Azonban a modern, szekularizált állam narratívája egyrészt evolucionista módon elfedi más politikai közösségek párhuzamosságát és sikerességét (városállamok, városligák, birodalom, pápai állam, kereskedő köztársaságok, arisztokrata és parasztköztársaságok), másrészt vitatható az egyenes átmenet a dinasztikus-patrimoniális államból a dologi-személytelen és racionális állami bürokráciába (vö. kínai bürokrácia elemzése), harmadrészt vitatható az állam nem abszolutista volta, hiszen az állami funkciók centralizációját erősítette. Azóta több revizionista szerző is rámutatott, hogy a „vesztfáliai narratíva” az észak-atlanti hegemonia kibontakozása miatt élt tovább, és a napóleoni háborúk kanonizálták: elsősorban a XIX. századi német történészek és jogászok érve volt a német államok szuverenitásának megőrzésére a Habsburg és a napóleoni dinasztiaival szemben, és célja a francia forradalom és a napóleoni birodalmi rendszer stigmatizálása volt. (Kayaoglu 2010) A béke korántsem teremtette meg a sokkal szervezettebben fejlődő és sokkal később megszilárduló ún. „modern” állam alapjait, ráadásul az 1648 utáni időszak jellemzője éppen a hierarchikus szerveződésű, európai birodalmi konglomerátumok és a gyarmati imperializmus kibontakozása volt. (Hobson 2012)²⁷ A nyugat-európai globális imperializmus kibontakozásával a politikai pluralitás gondolata mégis a keleti despotizmussal szembeni homogén narratívaként épült fel. Ekképpen az európai kivételesség olyan genezispontjainak sorába lépett, mint Marx „kapitalizmusa”, Comte „tudománya”, Weber „formális-jogi racionalitása” vagy „protestáns szelleme” (Patterson 1997; Kayaoglu 2010). Ahogyan Kayaoglu írja, a világtörténelem és az imperialista hagyaték eltüntetésére a nemzetközi kapcsolatok irodalmából egy szándékos amnézia eredménye, és ez Weber munkásságára is igaz. Az internalista elbeszélésből kimaradnak a külső feltételek is, például hogy az ún. vesztfáliai modern államközi rendszer

²⁷ Megteremtődött az államhatalom *territorializációja*, az erőszakszervezet belső monopolizációja, a hadsereg, diplomácia és szerződéskötés joga, ugyanakkor ez a szuverenitás a császárral szembeni szövetségeket tiltotta. Korábban a feudális urak követelésesei kesze-kuszán átszótták a Német-Római Birodalom és a pápa hierarchiáját, a vesztfáliai „szuverenitás” viszont a már meglévő jogokat és a birodalmon *belüli* önállóságot, tehát a birodalmi uralmi rendszert erősítették meg és alkotmányosan kodifikálták. (Elden 2013)

kialakulásához az Ottomán Birodalom és a protestáns hatalmak szövetsége kellett a pápai hatalom és a Habsburgok ellen. (Atasoy 1999)

A városi levegő szabaddá tesz?

Weber (1979; 1999) szerint a „nyugati” és a „keleti” városok nemhogy merőben különböztek egymástól, hanem utóbbiak valójában nem is voltak igazi „városok” a szó szigorú értelmében. (Weber 1979: 258) Ezt a tézist Marxtól Braudelig széles tudományos és politikai palettán alkalmazták előszeretettel, tehát a nyugati civilizációról szóló tágabb diskurzusba ágyazódik. Weber túlbecsüli a késő középkori városok szabadságát, valamint a szabadok és nem szabadok közötti rendi különbségek elmosódását is. A „városi levegő szabaddá tesz” elve ellenére némely észak-itáliai városállamon túl csak kevés város volt ténylegesen politikailag független a királyi, császári vagy egyházi felügyelettől, sőt ez az autotómia is legfeljebb városszövetségekben, és mindenképpen a feudális politikai rendszer munkamegosztásán belül állt fenn. (Poggi 1978: 40–41; Goody 2007)

Weber hellenizmusra szemet huny a főníciaiak, az egyiptomiak, vagy az Indiai-óceán és a Dél-kínai-tenger partvidékének kereskedővárosai fölött, és megfélekedezik arról a tényről, hogy az európai városok nagy része csak a Római Birodalom bukása után jött létre vagy született újjá, míg a „keleti” városok hálózata sokkalta idősebb. Az európai városok önrendelkezésükben és városi polgárságukban megjelenő egyedisége nem, vagy csak feltételesen igaz, ahogyan erre az iszlám (pl. Hourani – Stern 1970; Abu-Lughod 1987; Denoix 2000), az indiai (pl. Gillion 1968; Hambly 1984) vagy a kínai (pl. Rowe 1984) városok esetében már sokan rámutattak. Webernél az indiai és kínai városok belső életéről keveset tudunk meg, míg például az „iszlám város” modellszerű konstruálása a nyugat-európai orientalizmusban főleg észak-afrikai példák egyetemesítéséből állt, a közel-keleti, indiai vagy más esetek elfedésével, és ezek az elemzések egyoldalúan a vallásból vezették le a város szervezetét. (Abu-Lughod 1987) Weber az iszlámot a VII. századi Mekka és Medina, annak patrimonializmusát a Omajjád Kalifátus és az Ottomán Birodalom katonai bürokráciájával azonosította, holott már a Korán gazdag kereskedelmi fogalmaiban is szembetűnő a városi és kereskedelmi környezet jelenléte. A kereszténység analógiájára azt is mondhatnánk, hogy – az imperialista és eurocentrikus mítoszokkal szemben – az iszlám nem nomád harcosok tana, hanem kifejezetten „városi vallás” volt. Ám ahogyan a patrimonialis állam esetében, Weber valójában érdemi kapcsolatot nem teremtett az általa elemzett „keleti” gazdaságok *működtetése* és az adott vallási életvitelek között, miközben a „keleti” városok nagyságát vagy gazdaságaik európaival szembeni fejletlenségét a „pénzszerzési vágy” és egyéb ad hoc tényezők árnyékkolták be.

Weber orientalista episztemológiája

Weber részrehajlásait számtalan példán keresztül sorolhatnánk, azonban a dekolonizálás szempontjából sokkal alapvetőbb probléma eurocentrikus és orientalista episztemológiai kerete, avagy a foucaulti *episztémé* vagy diszkurzív rend (Foucault 1998a; 2000; 2001[1969]), amelyben megszólal, a vizsgálat tárgyait rendezi és bemutatja. Az orientalizmus ugyanis maga találta fel kutatási tárgyát, a „Keletet.” (Inden 1986; Said 2000) Súlyosabb problémáról van tehát szó, minthogy Weber pusztán „tévedett” volna, ismeretei „hiányosak” vagy „részrehajlóak” lennének. Pusztán érveinek empirikus megcáfolásával foglalkozni kontraproduktív is lenne, hiszen egyrészt azt sugallná, hogy a cáfolatok sikeressége esetén

bizonyos szövegrészei olvasásra már nem is érdemesek, másrészt egy „objektív” tárgyi valóságot feltételezne a konstruálás többféle valóságával szemben. A posztkoloniális megközelítés célja éppen a *hatalom/tudás* összefonódásaira és a tudástermelő *pozíciójára* reflektálni (Mignolo 1999): arra az orientalista előfeltételezésre, hogy a tudományos elbeszélés képessége a „nyugati” tudást felsőbbrendűbbé emeli a „keletinél,” és ez a „szimbolikus erőszak” (Bourdieu – Passeron 1990[1970]: 1–68) önevidens módon és rendszerszerűen kizárja a periféria hangjait. (Dussel 1993) Nem Weber állításainak a megcáfolása tehát a cél, hanem az, hogy rámutassunk a kiindulópontjaként szolgáló orientalista episztemológiájának problémáira a globális összehasonlító történeti szociológia felől.

Prezentizmus, esszencializmus

Először is szembevetendő Weber történelmi időfelfogása. Ugyanis nem vesz tudomást arról, hogy az európai gazdaság teljesítőképessége, katonai felkészültsége és technikai fejlettsége legalább a XVI. századig messze elmaradt az ún. „Kelettől,” és a legtöbb esetben is csak az ún. ipari forradalom utáni XIX. században érte el és haladta meg az általa elemzett ázsiai nagyhatalmakét. (Frank 1998; Pomeranz 2000; Hobson 2004) Így tehát *prezentista* módon a múltba vetített egy jelenben készen adott „fejlettségi” állapotot (európai hegemonia), és ennek mércéje alapján minden más egykori fejlődési irányt látható eredmények nélküli tévelygésnek minősített („kalandor,” „politikai,” „nyereségvágyból elkövetett”). Egyfelől az európai történelmet folyamatos változás, még hozzá egyirányú haladás, egyszóval *fejlődés* jellemezte, másfelől a világ többi részét – elsősorban a „Keletet” – az állandóság, a merevség, jobb esetben elismert fejlődését pedig a minduntalan hanyatláshoz vezető ciklikusság uralta, ezt pedig a „nyugati” hegemonia kiépülése visszamenőleg is igazolja (Blaut 1993; 2000; Hobson 2004; Allen 2004).

Mivel a progresszív narratíva a Nyugat győzedelmeskedését veszi kiindulópontnak, így az eurocentrikus történetírásban bármiféle válság csak egy belső fejlődés részét, egyfajta „kreatív rombolásként” az újabb társadalmi rend kialakulásának egyik lépcsőjét képezhetette. Ezzel szemben a nem európaiak történelmét Weber elveszi azzal, hogy megfosztja a *változás* lehetőségétől: csak Európának lehet elbeszélte történelme, mert ott következett be elbeszélhivő változás, míg minden más időtlen, tehát történelem nélküli volt. (Wolf 1995) Weber időfelfogásában a globális metropolisz történelme absztrakt és folytonos, miközben a Nyugat előretörése és hódítása a gyarmati világ diszkontinuus idejében törést és katasztrófát jelentett (Connell 2006). Habár egy végponttal bíró fejlődést feltételezett (modern kapitalizmus), ám a strukturális fázisok evolúcióját és fejlődési kronológiáját elvetette (vö. marxizmus), így a nyugati fejlődést végső soron nem történelmi alakulásában vizsgálta, ezért a modern kapitalizmus fejlődésének racionális elemei – amelyek megtalálhatók az antikvitásban, a feudalizmusban és a modern kapitalizmusban egyaránt – az emberi történelem egyszeri „áttöréseinek” szétszórt pontjaiként rendeződtek az ideáltipikus kapitalizmus szelleme alá. Ami a weberi ok-okozatitást illeti, a levezetései jellemzően körkörösök vagy önigazolónan tautologikusak (sőt etnocentrikusak; Goody 1996; Blaut 2000), hiszen az európai egyediség magyarázata az európai fejlődés egyedi volta, míg a nem európaiak alulfejlettségének végső soron az a magyarázata, hogy nem ők kerültek ki győztesen a Wolf (1995) által említett nagy történelmi versenyből.

Azzal, hogy Weber a „nyugati” fejlődési utat *egyedinek* tartotta, a vallászetikák különböző „racionalitásainak” elismerése ellenére a fejlődésnek egyetlen „igaz” útját

feltételezte. A Nyugat sajátos fejlődésének *esszencializmusa* szerint a fejlődés alapja valamilyen idealizált tulajdonság (lényeg, érték, magatartás), és ennek variációi vagy az alternatív fejlődési utak sikertelen kísérletekként vagy torz, beteljesületlen megoldásokként kerülnek a világtörténelem lábjegyzetére. Ez az episztemológia az elképzelt Másik „civilizációinak,” „kultúráinak” vagy „kulturális régióinak” az esszenciáit feltételezte (pl. kaszt), amelyek aránytalanul reprezentatívává váltak más társadalmi kategóriákkal szemben, és az ezektől való eltérésnek vagy a kultúra képződésének *ágenciáját* a helyiektől megfosztotta. (Dirks 2001; Inden 1986; Salvatore 1996)²⁸ Webernek a kérdésfeltevése teleologikus, totalizáló és eleve elrendelő (Hirst 1975; Blaut 2000; Hobson 2004): „Mi volt a »Nyugatban« olyan sajátos, hogy lehetővé tette a kapitalista modernitás kibontakozását?»; „Mi volt a »Keletben,« ami hátráltatta a fejlődésben?” Ez a kérdésfeltevés egyáltalán nem evidens kiindulópont, hiszen miért nem Európa elmaradottságának és Ázsia fejlettségének okait magyarázza meg a világtörténelemben? (lásd Ginelli 2016)

A „Kelet” történelmét elveszi azzal, hogy egy „racionális kapitalizmus” ókori, középkori és újkori válfajairól beszél, amelyeket egy homályos „szellem” *genealógiája* köt össze a történelem folyamában, és az ezek közötti történelmi kapcsolatokat nem tárja fel. (Foucault 1998b) Ekképpen a globális térre kivetített, eurocentrikus „antikvitás” és „feudalizmus” a történelmi haladás oksági láncolatának a részeivé válnak, amely egyirányúan a nyugati kapitalizmushoz vezet, és minden ezen kívül – ahogyan Marx is írta – „ázsiai kivételesség.” (Blaut 1993; 2000; Goody 2007) Weber világgazdaság-története tehát egyfajta mesterséges koherenciát teremtő „*alagút történelem*” (Blaut 1993; 2000), amelyben az antikvitást, a feudalizmust, a kapitalizmust, a modernitást, a racionalitást, a humanizmust, a demokráciát és az individualizmust, pontosabban ezek „tisztá” formáit a Nyugat történetírása határozta meg és sajátította ki magának. (Brook – Blue 1999; Chakrabarty 2000; Quijano 2000; Goody 2007; Boatacă 2015) Ebből az eurocentrizmusból fakadó diszkrépancia, hogy Webernél az „ókor” és a „középkor” nem pusztán történelmi, hanem *földrajzi* kategóriák is egyben, méghozzá egy ideáltipikus folytonosságot feltételező konstrukció formájában, amely az ókori görög polisztól (mediterrán bölcső) a keresztény és középkori városig, és végül – nem meglepő módon – a puritanizmusig és a pietizmusig halad. Hellenizmusa miatt az „antikvitás” tulajdonképpen az ókori görög és római hegemonia által uralt földrajzi *térséget* és történelmi *periódust*, míg a „feudalizmus” társadalmi-gazdasági *berendezkedést* jelöl. (Goody 2007) Így a „keleti antikvitás” egy logikai ellentmondás, és míg Weber szerint a világban máshol is előfordult a feudalizmus és a kapitalizmus is, addig ezekre „nyugati” mintákat erőltet rá. Lényegében erre az egyirányú és zárt pályájú fejlődési mítoszra épült a XIX. században kanonizálódó eurocentrikus világ-történetírás.

A Weber által népszerűsített érvek a „Nyugat kiemelkedéséről” *az egyes régiók közötti, történelmileg változó viszony- és kapcsolatrendszeret*, például kereskedelmi vagy gazdasági függőségi és kölcsönkapcsolati viszonyokat teljesen figyelmen kívül hagyják. Egyrészt Weber egy esszenciális tulajdonságot keresett, amelynek „ideáltípusai” párhuzamos és

²⁸ A „civilizáció” meglehetősen elitista felhangú kifejezése a kultúrák összességének idealizált fejlettségi állapotát, egyedi történelmi földrajzi genezisést és homogén egységét feltételezi (Patterson 1997). A XIII–XIV. századi statikus *civilité* helyébe a dinamikus cselekvést feltételező *civilizáció* lépett a XVIII. század közepétől (Mirabeau márki révén, 1756-tól), amely a „vadak” és „barbárok” ellentétére épülő civilizációs misszióként fogalmazódott meg, és összefonódott a „modern” nemzetközi jog megfogalmazásával a felvilágosodás mozgalmában. (Pagden 1988; Bowden 2009) A Nemzetközi Bíróság Statútumában a 38. cikk 1. pontja szerint a mai napig a nemzetközi jogi kérdésekben „a *civilizált* nemzetek által elismert általános jogelveket” kell követni (vö. a veszfíliai narratívával).

elszigetelt fejlődési pályákat feltételeztek, ráadásul ezeket dichotómiákba zárt, eleve elrendelt sikerek vagy kudarcok alapján osztályozta. Orientalista kultúraközi összehasonlításaiban az esszencia kognitív szerepe a társadalmi valóság elemeinek közös nevezőre hozásában, és egy kizáró ellentét konstruálásával „a Másik domesztikálásának mértékében és terében van.” (Salvatore 1996: 459; Bhambra 2011; vö. Takó 2015) Míg a weberi világtörténelem külön ideáltípusoknak és bizonyos szempontokból racionálisnak is ismeri el más vallások gazdaságetikáit, addig az „európai védjegy a modernitáson” (Quijano 2000: 543) az *eltérő modernitások* lehetőségét elvetette, hiszen a modernitásnak csak egy bizonyos földrajzi útját fogadta el a világtörténelemben. (Rodríguez – Boatcă – Costa 2010) Az a gondolat, hogy az európai fejlődés az európaiak belső tulajdonságaiból fakad, ahhoz a XIX. századi expanzív lelkülethez kapcsolódott, amelynek feltételeit az ipari forradalom mögött álló gyarmatbirodalmi rendszer teremtette meg. (Blaut 1993: 27) Az egyediség és összehasonlíthatóság viszonya szempontjából viszont felmerül, hogy egyrészt a modernitás és a gyarmatosítás összefonódása mennyiben tekinthető egyedi jelenségnek, másrészt a „nem nyugati” fejlődési utak modernitásait milyen fogalmak szerint és milyen kontextusokhoz viszonyítva értelmezhetjük, harmadrészt a globális történelemben „összekapcsolt modernitások” egymásra hatását milyen időszakok, földrajzi léptékek és nézőpontok alapján beszéljük el. (Subrahmanyam 1997; Wallerstein 1997; lásd erről Ginelli 2016)

Dichotómia, diffúzió

Weber statikus összehasonlításai olyan kizáró ellentéteken alapuló *dichotómiákba* vagy fogalompárokba rendeződnek, amelyek diszkurzív rendje bár kézenfekvő és egyszerű eszközöket nyújt a rendszerezésre és katalogizálásra, mégis erősen fiktív és sok esetben ad hoc csoportosításokat és értékeléseket hív életre (2. táblázat; vö. Hobson 2011). (Said 2000; Patel 2006) A fejlődés számba vett tényezőinek kiválasztása gyakran önkényes, akadályai többnyire képzeletbeliek („lelki gát,” „pénzszerzési vágy”). A „nyugati” fejlődéshez vezető „benső” értékeknek ellentmondó magatartások „külső” hatásokként marginalizálódnak („politikai”, „kalandor”, hódítás, gyarmatosítás, imperializmus), míg a „keleti” teljesítmények többnyire „külső” hatások eredményeinek számítanak, a „Nyugatától” eltérő sajátosságai pedig „belső” kultúrájukból és történelmükből fakad. (Kayaoglu 2010: 213) Ez a „benső” és „külső” tényezők játékát rendező orientalista dichotómia a földrajzilag „belső” (európai) és „külső” (nem európai) világok közötti képzeletbeli határt képez. (Munshi 1988: 29; Said 2000; Mignolo 2002) Habár mindkét típushoz tartozó tényezők közrejátszottak a fejlődésben, mégis az „európai” értékekkel konzisztens „benső” tulajdonságok leginkább a „belső” (nyugati) térségekben vezettek fejlődésre, míg a „külső” térségekben „kívülről érkező” hatások és „politikai” terjeszkedés uralkodott. A dichotómia hierarchiája a weberi morális metanarratívába ágyazódva tehát egy olyan *térbeli elitizmust* képvisel (Blaut 1993: 12), amely egy állandó centrum és periféria képzeletbeli földrajzát termeli újra. (Dussel 1993) A mindenkori periféria ürességét a „racionalitás” hiánya teremti meg, (Blaut 1993: 22) míg a modern kapitalizmus kialakulatlanságáért India vagy Kína visszavetített „belső,” *elszigetelt* történelme a felelős.

Weber összehasonlító gazdaságtörténetének ellentmondásos volta abban rejlik, hogy mintha India vagy Kína két pozitív és negatív ideáltípusai léteznének egyszerre, a hiányok „másodlagos” történelmét képezve (Kayaoglu 2010). Ahogyan Munshi (1988) is írja, jogosan tehetnék fel Webernek a kérdést: „mégis hogyan lehetséges, hogy a hinduk az általa bevallott fejlettségi színvonalukat elérték, a tanulmányában is hangsúlyozott rendkívüli

akadályok dacára?” Míg Takó (2015) Weber „érdemként” emeli ki az összehasonlíthatóságot lehetővé tevő „patrimoniális bürokrácia” fogalmát, addig az orientalista keretű összemérhetővé tétel éppen hogy a vallások homogenizációját és a „Kelet” valótlan bemutatását eredményezte: egyházat és ortodoxiát feltételezett ott, ahol vallási és kulturális sokszínűség volt. (Kantowsky 1984: 313; Munshi 1988; Zubaida 2006; Patel 2013b). Például Weber az indiai kapitalizmus fejlődésének fő akadályát a kasztrendszerben látta, miközben egyrészt a kasztrendszer előtérbe helyezése a gyarmati statisztikák fixációja volt és nem foglalkozik a kasztokat átszövő egyéb társadalmi viszonyokkal, másrészt a kasztok és vallások közötti munkamegosztással, például a XIII. század óta jelenlévő iszlám kereskedők és a hindu vagy dzsain bankárok között. (Goody 1996; Dirks 2001)

Ebből a dichotomikus gondolkodásból földrajzilag egyrészt logikusan következik, hogy a „siker” történelmi fejlődésnek egyetlen kiindulópontja, civilizációs „bölcsője” kellett legyen (Blaut 1993). Ez a bölcső Webernél a XIX. században kanonizált eurocentrikus történetírásnak megfelelően az antik és bibliai, keleti földközi-tengeri régió, az európai romantika és klasszicizmus által újrafeltalált hellén kultúra tere, amely kifejezetten a német historizmus szenvedélyes konstrukciója volt. (Bernal 1987; lásd Ginelli 2016) Ha fejlődés be is következett máshol, minden bizonnyal a fejlett központból való *diffúzió* eredménye lehetett, ahova pedig mégsem terjedt el, ott a „tradicionalitás” jelenthetett akadályt. (Blaut 1993; 2000) A racionalizálódás globális vizsgálatában a weberi kettős mérce „tradicionalisnak” bélyegzett minden meghaladásra ítélt nem európai kulturális formát, miközben az ún. „modern” társadalmakban lévő hagyományalapúságot felmentette, márpedig a „tradicionalitás” igencsak relatív fogalom, sőt utólagos történelmi konstrukció (Hobsbawm 1983; Blaut 1993). A nem európai népek lényegében a tudás és technika lehetőségeit vagy nem tudták kellően kibontakoztatni, vagy ezek még nem jutottak el hozzájuk a történelem menetét diktáló központból. Weber elbeszélésében a nem európaiaknak, ha el is értek eredményeket a „fejlődés” terén, önálló eredményeik nem igazán születtek, vagy ha igen, ezek tulajdonképpen valamilyen európai eredménynek megfeleltethetők vagy azokat imitálták. Mindezen előfeltételezések ellenére Weber még így is egy alapvetően statikus, áramlások nélküli világföldrajzot mutat be. Összességében földrajzi képzeletében a mindenkori periféria fejlődését, legyen az a gyarmati Afrika vagy az elzárkózó „Kelet,” csakis az európai tudás magyarázhatta vagy vezérelhette.

2. táblázat: A weberi dichotómia: a Nyugat sikerességének feltételei és akadályai

Nyugat (<i>Okzident</i>)	Kelet (<i>Orient</i>)
belső	külső
racionális	irracionális
aszkézis	nyereségvágy
hivatás, dologi-személytelen társadalmi hasznosság	„kalandorság,” „politikaiság,” karizmatikus uralom
racionális üzemszervezet	(prekapitalista) termelés
racionális vallás és autonóm papság, szekularizáció	mágia és varázslat, ceszaropapi hatalom
formális jog, racionalis (természet)tudomány	rituális formulák, szokásjog, mágia
modernitás	tradicionalitás

(demokratikus) szabadság, egyén, individualizmus	(orientális) despotizmus, elszegényedett tömeg, tekintélyelvűség
magántulajdon, „szabad” közösségi tulajdon	úri, uralkodói tulajdon
osztálytársadalom és hivatás-etika, polgárság (burzsoázia) és munkásosztály (bérmunkás)	nemzeti rend, katonai-politikai tekintélyuralom („parancsszó”)
hatalmi ágak megosztása	hatalom központosítása
modern legális-racionális, rendi állam	despotikus állam: patriarchizmus, prebendalizmus, szultánizmus, patrimonializmus
városállam, vesztfáliai államközi rendszer	birodalom
zárt, tagolt terek, tagolt partvidék	nyílt tér, síkvidék (expanzív)
mérsékelt éghajlat, csapadék, erdő	kontinentális éghajlat, szárazság, sivatag

A szociológia dekolonizálása és a weberi kulturális esszencializmus veszélyei

Jelen tanulmány mellett érvelt, hogy a Weber korára jellemző eurocentrikus nézőpontot a szociológiai tudás *dekolonizálása* révén oldhatjuk fel, hogy „episztemikus ellenállásunk” (*epistemic disobedience*) révén „lekapcsolódjunk” (*de-link*) a világot centrumra és perifériára felosztó imperialista tudásrend hegemonikus rendjéből. (Fanon 2008[1952]; Mignolo 2009) Ez összefoglalva három fontos dolgot jelent. Egyrészt, a globális centrumban termelt és kanonizált társadalomtudományi tudás fogalomkészletének, diskurzusainak, intertextuális viszonyainak és tudáshálózatainak dekonstruálása felfedi annak eurocentrikus és orientalista részrehajlásait. Másrészt, a globális perifériák eredeti empíriáira, a meglévő fogalmaink kritikai újragondolására és alternatív episztemológiák kidolgozására irányítja a figyelmet. Végül, a globális periféria megszólalását gátló tudáshegemoniák elleni küzdelemre szólít fel, hogy a tudástermelésben ne pusztán az „atlanti” (Patel 2013a) vagy – ahogyan a Nemzetközi Szociológiai Társaság 14. világkongresszusán is megfogalmazódott – „az északi szociológia ünnepelje önmagát.” (Sonntag 1999) Habár jelen esetben Weber esetére fókuszáltunk, a posztkoloniális szociológia hasonló kritikai felülvizsgálatát sürgeti a társadalomtudomány más kiemelkedő alakjai, mint Marx, Durkheim, Bourdieu vagy Giddens munkásságának is a gyarmati, imperialista és posztgyarmati viszonyok bemutatásának módjai vagy éppen teljes elhallgatása szempontjából. (Connell 1997; 2006) Ez a kritikai megközelítés segítene új alapokra helyezni a globális történeti szociológia összehasonlító elemzéseit, megakadályozván az ún. „klasszikus” vagy „modern” szociológiából átörökölt eurocentrikus nézetek újratermelődését, és a szociológia kanonizált „nagy alakjainak” tekintélyelvű újratermelése helyett a diszkurzív és fogalmi alapok megismerését helyezné előtérbe (bővebben lásd Ginelli 2016).

A weberi érvelés – a Lakatos (2011) által említett dekontextualizált interpretációk problémái dacára – igen népszerűvé vált a második világháború utáni intézményszociológiai és értékszociológiai megközelítésekben, amelyek az amerikai hegemonia előretörésével terjedtek el. Az életmű mozgósítása, a Parsons-féle funkcionista szociológiába és a hidegháborús amerikai hegemonia modernizációs elméleteinek expanzív lelkületébe ágyazódva, a dekolonizáció utáni „tradicionális” társadalmak „modernizálásának” posztkoloniális tekintetén alapult. A „nyugati” modern kapitalizmus egyedi fejlődéstörténetének weberi megfogalmazása éppen ezért igen népszerűvé vált a második világháború utáni modernizációs lelkületben, amely a fejlett ipari társadalmakhoz tartó

egyirányú konvergenciát feltételezett a periféria részéről, amennyiben átveszik a „nyugati” intézményrendszert. De az öngyarmatosítás történeti cezúráiként emelhetők ki a függetlenné válás utáni indiai modernizációs törekvések is, vagy hogy a kínai kommunista uralom törekvése 1949-től a „feudális,” tradicionális és statikus múlt bizonygatásával Marx orientalista nézeteit internalizálták. A globális tudáshegemóniát követve – a kritika helyett és Weber orientalizmusát legitimálva – a helyi társadalmak elitjei maguk igyekeztek téziseit saját gazdaságukra igazolni a hindu, a buddhista és az iszlám vallás „aszketikus” vagy „racionális” vonásainak bizonyításával. A „Nyugatot” súlyosan érintő kőolajválság utáni globális szerkezetváltás viszont felvetette a „többféle modernitás” kérdését, és a kapitalizmus új, posztfordi változatának sikerebb gazdasági magatartásadaptációit mutatták ki a néhány nem nyugati ország részéről (pl. NICs), vagy éppen a „Nyugat” által kitermelt orientalista sztereotípiák domesztikálásával az új kapitalista viszonyokban (pl. spiritualizmus mint hatékonysúgnövelő). Az 1970-es évektől megváltozó világ gazdaságban a kelet-ázsiai „kis tigrisek” sikertörténetét már a konfucianus etika neoweberiánus gazdaságszociológiájával, míg legújabbán az indiai információs technológia előretörését a hindu vallás kapitalizmust serkentő értékeivel igyekeztek megmagyarázni. A neoweberiánus pluralizmus példaként Eisenstadt (1999; 2000) a világvallások összehasonlítását már nem a nem európai kultúrák modernizációra való képtelenségéhez, hanem a „sokféle modernitás” (*multiple modernities*) különböző értékbeli és intézményi adottságaihoz kötötte, ugyanakkor Weberez hasonlóan fenntartja a civilizációs különbségek (posztkoloniális) esszencializmusát. (Patel 2013b)

A weberi gondolatok továbbá a marxizmussal és a „gazdasági determinizmussal” szembeni ellenszerként nemcsak „Nyugaton,” főleg a Parsons-féle anti-marxista irányban, hanem a posztszocialista Kelet-Európában és Magyarországon is a (piaci) liberalizációs folyamatok fontos ideológiai megalapozásává váltak. (Tribe 2009) Annak ellenére történt ez, hogy a német történeti iskola fokozatos „újrafelfedezésével,” és a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet újjáéledő vitájával párhuzamosan az ún. „de-Parsonifikálás” amerikai szerzői már az 1960-as években kimutatták Weber korai munkáinak szoros kapcsolódásait a marxista elemzéshez, a későbbiekben pedig Marx és Weber közös orientalizmusát is. (Sunar 2014) A kelet-európai társadalomtörténeti elbeszélések a globális centrumban termelt tudáskanon elsajátításával jellemzően a „Nyugathoz” való felzárkózás alárendelő narratívájában és a „torz/keleti–fejlett/nyugati” dichotómiáiban jelentek meg (Melegh 2006; Éber 2012; Éber et al. 2014), és ennek szellemében inkorporálták Weber fogalomparjait vagy az általa terjesztett orientalista nézeteket is.

Weber sokféle interpretációs iránya mellett, a neoweberiánus értékészociológia globális összehasonlításai az Inglehart-féle hosszú távú statisztikákkal felduzzasztott elemzésekben jelentek meg (Inglehart – Baker 2000), amelyeknek empirikus és módszertani gondjai (Lakatos 2011; 2015) és a „klasszikus” szociológusok – Weber, Marx – állításainak karikaturizált felhasználása mellett súlyos problémája a fent elemzett értékrendszerek (sőt „civilizációk”!) eurocentrikus esszencializálása és dichotomikus felosztása. A geográfia felől nézve legalábbis veszélyes tudomány, amely a „racionális-szekularizált-nyitott” és a „vallásos-tradicionális-zárt” gondolkodások ellentétének anakronisztikus neoweberiánizmusa és eurocentrikus térbeli elitizmusa mentén kívánja térképek formájában reifikálni a globális egyenlőtlenségeket (*World Values Survey*, lásd: <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>). Még veszélyesebb ezt érdemi kritika nélkül átvenni a „Kelet” és „Nyugat” közti magyar félperiférikus viszonylatokban, ahol ez az átvétel az „európai” és „ázsiai” kapcsolódásoknak, az iszlám uralomnak, az államszocialista („keleti”) berendezkedésnek és a rendszerváltás utáni („nyugati”) neoliberalis piacgazdaságnak a történeti szövevényére ráereszkedő empirikus rácsként igyekszik pozitivista lelkületben a weberi orientalizmust becsempészni

(lásd TÁRKI értéktérkép, Keller 2009). Ez az irányzat a hidegháborús modernizációs elméleteket kulturális lepel alatt élesíti újra Huntington (2015) behivatkozásával, akinek a „civilizációk összecsapásáról” szóló geopolitikai-biztonságpolitikai eszmefuttatásai egyrészt a földrajzi, vallási és kulturális kategóriák értelmetlen összekeveredéséből állnak, másrészt a weberi orientalizmus káros kulturális sztereotípiáit termelik újra a világ „civilizációs tömbjei” közötti esszenciális konfliktusok felállításával (eurocentrikus világtörténet, szociáldarwinista alapvetések, az iszlám démonizálása, a nem európaiak túlszaporodásának malthusiánus rémképe; Said 2001; Hobson 2007).

A weberi *kulturális esszencializmus* vagy *szubsztancializmus* posztkoloniális kritikájának sürgető igényét tehát a társadalomtudományi gondolkodás mélyszerkezetébe leülepedett orientalista episztemikus keretek máig érződő hatása indokolja. A weberi álláspont szerint a „Nyugat” fejlődése végső soron egyéni, tudatos és szabad döntések, mentális vagy morális magatartások eredménye volt, és ezzel egyrészt a „Nyugat” izolált, zárt és esszenciálisan egyedi fejlődési útját feltételezte, másrészt háttérbe szorította a politikai gazdasági tényezők, pozíciók és térbeli viszonyrendszerek jelentőségét. „Totális” világtörténetírási ambíciói ellenére részrehajló módon csak bizonyos kulturális vívmányokat és technikákat ragadott ki, elfedve a tágabb társadalomtörténeti kontextusokat, a relacionista kulturális viszonyokat, a hegemónikus hatalmi viszonyokat és a csereáramlásokon alapuló kölcsönkapcsolatokat (pl. gyarmatosítás, tudásáramlás, kereskedelmi viszonyok). A kulturális esszencialista érvelés Weber kezében hasznosnak bizonyult, hiszen csak morális metanarratívája révén tudta „bizonyítani” a „Nyugat” mindenkori felsőbbrendűségét a „Kelettel” szemben. Ha pedig a globális egyenlőtlenségeket a kultúra hiánya okozza, akkor a modern kapitalista fejlődés keretei a helyiek civilizálásával, a „racionális” nyugati értékek, művészet, technika és intézményrendszer elsajátításával teremthetők meg: a kapitalizmus imperialista terjesztésével. Weber esete egy tágabb problematikára világít rá, nevezetesen hogy a globális történetírás léptékében a nyugatcentrikus alapfogalmaink („feudalizmus,” „kapitalizmus”) felülvizsgálatára kényszerülünk, míg Weber összehasonlító ideáltípusai („patrimonializmus”) orientalista részrehajlásoktól terhesek. Holott Weber a kulturális vagy pszichológiai determinizmus vádjával szemben „totális” történelem írására vállalkozott, a tényezők súlyozása, a multikauzalitás, a „választó vonzódás” vagy az ideáltípus módszertanának méltatása nem menti fel globális összehasonlító szociológiájának orientalizmusa és eurocentrizmusa alól. A globális történeti szociológia számára érdemes tehát Weber (1998: 64, 59) tanácsát megfogadni, aki maga is óvva intett attól, „hogy össze ne tévesszük az ideáltípust a történelemmel,” hiszen „az ideáltípusos fejlődéskonstrukció és a történelem két élesen elkülönítendő dolog.”

Irodalom

- Abu-Lughod, Janet L. (1987): The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance. *International Journal of Middle East Studies*, 19(2): 155–176.
- Allen, Kieran (2004): *Max Weber: A Critical Introduction*. London – Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Bala, Arun (szerk.)(2012): *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Barlay Zsuzsa (2011): A zene racionális és szociológiai alapjai – Max Weber „befejezetlen szimfóniája.” *Szociológiai Szemle*, 21 (2): 32–46.
- Bendix, Reinhard (1960): *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City – New York: Doubleday.

- Bennett, Brett M. – Hodge, Joseph M. (szerk.) (2011): *Science and Empire: Knowledge and Networks of Science Across the British Empire, 1800–1970*. Basingstoke (UK) – New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Berman, Harold J. (1983): *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Berman, Harold J. (1987): Some False Premises of Max Weber's Sociology of Law. *Washington University Law Review*, 65(4): 758–770.
- Berman, Harold J. – Reid, Charles J. Jr. (2000): Max Weber as legal historian. In: Turner, Stephen A. (szerk.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press. 223–239.
- Bernal, Martin (1987): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1.: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Bhambra, Gurminder K. (2007): Sociology and Postcolonialism: Another „Missing” Revolution? *Sociology*, 41 (5): 871–884.
- Bhambra, Gurminder K. (2011): Talking among Themselves? Weberian and Marxist Historical Sociologies as Dialogues without 'Others.' *Millennium: Journal of International Studies*, 39 (3): 667–681.
- Blaut, James M. (1993): *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York – London: The Guilford Press.
- Blaut, James M. (2000): *Eight Eurocentric Historians*. New York – London: The Guilford Press.
- Boatcă, Manuela (2015): *Global Inequalities Beyond Occidentalism*. Farnham – Burlington, UK: Ashgate.
- Boatcă, Manuela – Sérgio Costa (2010): Postcolonial Sociology: A Research Agenda. In: Rodríguez, Ercarnación G. – Manuela Boatcă – Sérgio Costa (szerk.) (2010): *Decolonizing European Sociology*. (Global Connections.) Farnham – Burlington, UK: Ashgate. 13–32.
- Bourdieu, Pierre – Jean-Claude Passeron (1990[1970]): *Reproduction in Education, Society and Culture*. (Ford.: Richard Nice.) London – Newbury Park – New Delhi: Sage.
- Bowden, Brett (2009): *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: Chicago University Press.
- Brokaw, Cynthia (2007): Book History in Premodern China: The State of the Discipline I. *Book History*, 10: 253–290.
- Brook, Timothy – Gregory Blue (1999): *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burawoy, Michael (2001): Review Symposium: Neoclassical Sociology: From the End of Communism to the End of Classes. *American Journal of Sociology*, 106(4): 1099–1120.
- Caillé, Alain – Drédéric Vanderberghe (2006): Neo-Classical Sociology: The Prospects of Social Theory Today. *European Journal of Social Theory*, 19(1): 3–20.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Chen, Li (2015): *Chinese Law in Imperial Eyes: Sovereignty, Justice, and Transcultural Politics*. New York – Chichester: Columbia University Press.
- Chen, Li – Madeleine Zelin (szerk.) (2015): *Chinese Law: Knowledge, Practice and Transformation, 1530s to 1950s*. Leiden – Boston: Brill.
- Cho, Ik Soon – Seok Woo Jeong (2011): Republic of Korea. In: Gary J. Previts – Peter Walton – Peter Wolnizer (szerk.): *A Global History of Accounting, Financial Reporting and Public Policy: Asia and Oceania*. Bingley: Emerald. 203–230.
- Cohen, Floris H. (1994): *The Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connell, Raewyn W. (1997): Why is Classical Theory Classical? *The American Journal of Sociology*, 102(6): 1511–1557.
- Connell, Raewyn W. (2006): Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory. *Sociological Theory*, 35: 237–264.

- Copenhaver, Brian P. (1990): Natural Magic, Hermeticism, and Occultism in Early Modern Science. In: David C. Lindberg – Robert S. Westman (szerk.): *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 261–301.
- Cosgrove, Denis (1985): Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10(1): 45–62.
- Curtis, Michael (2009): *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Denoix, Sylvie (2000): Unique modèle ou types divers? La structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale. Nicolet Claude – Ilbert Robert – Depaule Jean-Charles (szerk.): *Mégapoles méditerranéennes: géographie urbaine rétrospective*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Dirks, Nicholas (2001): *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dobbs, Betty J. T. (1975): *The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of the Greene Lyon."* Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- Dussel, Enrique (1993): Eurocentrism and Modernity. (Introduction to the Frankfurt Lectures.) *Boundary 2*, 20(3): 65–76.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1999): Multiple Modernities in an Age of Globalization. *The Canadian Journal of Sociology*, 24(2): 283–295.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1): 1–30.
- Elden, Stuart (2013): *The Birth of Territory*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Eyal, Gil – Iván Szelényi – Eleanor Townsley (1998): *Making Capitalism Without Capitalists*. London: Verso.
- Eyal, Gil – Iván Szelényi – Eleanor Townsley (2001): The Utopia of Post-Socialist Theory and the Ironic View of History in Neo-Classical Sociology. *American Journal of Sociology*, 106(4): 1121–1128.
- Eyal, Gil – Iván Szelényi – Eleanor Townsley (2003): On Irony: An Invitation to Neoclassical Sociology. *Thesis Eleven*, 73(5): 5–41.
- Éber Márk Áron (2012): *Megkülönböztetett különbségek. A 'magyar társadalom' tagolódásának és tagolásának vizsgálatához.* (Doktori értekezés.) Budapest: ELTE TáTK. Interneten: http://tatk.elte.hu/file/dissz_2013_EberMarkAron.pdf.
- Éber Márk Áron – Gagyí Ágnes – Geröcs Tamás – Jelinek Csaba – Pinkasz András (2014): Szempontok a rendszerváltás globális politikai gazdaságtanához. *Fordulat*, 21: 10–63.
- Fanon, Frantz (2008[1952]): *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Figala, Karin (2002): Newton's alchemy. In: Cohen, Bernard I. – George E. Smith (szerk.): *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. 370–386.
- Fink, Karl J. (1991): *Goethe's History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1998a): A diskurzus rendje. In: Idem: *A fantasztikus könyvtár.* (Szerk. és ford.: Romhányi Török Gábor.) Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 50–74.
- Foucault, Michel (1998b): Nietzsche, a genealógia és a történelem. In: Idem: *A fantasztikus könyvtár.* (Szerk. és ford.: Romhányi Török Gábor.) Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 75–105.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok. (A társadalomtudományok archeológiája.)* (Ford.: Romhányi Török Gábor.) Budapest: Osiris Kiadó.
- Foucault, Michel (2001[1969]): *A tudás archeológiája.* (Ford.: Perczel István.) Budapest: Atlantisz.
- Frank, André Günder (1998): *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Los Angeles – London: University of California Press.
- Gellner, David N. (2011): The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhism, South Asian History, and Anthropological Practice Theory. In: Peter B. Clarke (szerk.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 48–62.
- Gies, Joseph – Gies, Frances (1995): *Cathedral, Forge, and Water Wheel: Technology and Invention in the Middle Ages*. Harper Collins.
- Gilchrist, John T. (1969): *The Church and Economic Activity in The Middle Ages*. Macmillan.

- Gillion, Kenneth L. (1968): *Ahmedabad: A study in Indian Urban History*. Berkeley, CA: California University Press.
- Ginelli Zoltán (2016): *Az orientális despotizmus diskurzusa Max Webernél*. Kézirat.
- Go, Julian (szerk.) (2013): *Postcolonial Sociology. (Political Power and Social Theory, Vol. 24.)* Bingley, UK: Emerald.
- Go, Julian (2016) *Postcolonial Thought and Social Theory*. New York, NY: Oxford University Press. (Megjelenés alatt.)
- Goodman, David (1991): Iberian Science: Navigation, Empire and Counter-Reformation. In: David Goodman – Colin A. Russell (szerk.): *The Rise of Scientific Europe, 1500–1800*. Sevenoaks, Kent: Hodder and Stoughton. pp. 117–144.
- Goody, Jack (1996): *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack (2007): *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldsmith, Oliver (1774): *History of the Earth. 2. kötet*. London.
- Hambly, Gavin R. G. (1984): Towns and Cities: Mughal India. In: Tapan Raychaudhuri – Irfan Habib (szerk.): *The Cambridge Economic History of India. Vol. 1*. New Delhi: Orient Longman. 434–451.
- Hamilton, Alexander (1798): John Beckmann's History of Inventions and Discoveries. *Monthly Review*, 26: 128–138.
- Harding, Sandra (szerk.)(2011): *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham – London: Duke University Press.
- Headrick, Daniel R. (szerk.)(1981): *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. New York: Oxford University Press.
- Henry, John (1997): *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. Palgrave Macmillan.
- Hirst, Paul (1975): The Uniqueness of the West. *Economy and Society*, 1(4): 446–475.
- Hobsbawm, Eric (1983): Introduction: Inventing Traditions. In: Eric Hobsbawm – Terence Ranger (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–15.
- Hobson, John M. (2004): *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobson, John M. (2007): Deconstructing the Eurocentric Clash of Civilizations: De-Westernizing the West by Acknowledging the Dialogue of Civilizations. In: Martin Hall – Patrick T. Jackson (szerk.): *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations' in International Relations*. London: Palgrave Macmillan. 149–165.
- Hobson, John M. (2011): Discovering the Oriental West. In: Sandra Harding (szerk.): *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham – London: Duke University Press. 39–60.
- Hobson, John M. (2012): *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoskin, Keith – Richard Macve (2012): *Contesting the Indigenous Development of „Chinese Double-entry Bookkeeping” and its Significance in China's Economic Institutions and Business Organization before c. 1850*. Working Papers No. 156/12.
- Hourani, Albert – Stern, Samuel M. (szerk.)(1970): *The Islamic City*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Huang, Philip C. C. (1996): *Civil Justice in China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Inden, Ronald (1986): Orientalist Constructions of India. *Modern Asian Studies*, 20(3): 401–446.
- Inglehart, Ronald – Baker, Wayne E. (2000): Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 65(1): 19–51.
- Kantowsky, Detlef (1982): Max Weber on India and Indian interpretations of Weber. *Contributions to Indian Sociology*, 3: 128–131.
- Kantowsky, Detlef (1984): Max Weber's contributions to Indian sociology. *Contributions to Indian Sociology*, 18(2): 307–317.
- Kayaoglu, Turan (2009): Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory. *International Studies Review*, 12: 193–217.
- Keller Tamás (szerk.)(2009): *Magyarország helye a világ értéktérképén*. Budapest: TÁRKI.

- Kiss Cs. Lajos (2011): Max Weber filozófiai hagyatéka. *Szociológiai Szemle*, 21(2): 47–75.
- Kolegar, Ferdinand (1964): The Concept of „Rationalization” and Cultural Pessimism in Max Weber’s Sociology. *The Sociological Quarterly*, 5(4): 355–372.
- Kronman, Anthony T. (1983): *Max Weber*. Stanford: Stanford University Press.
- Kulcsár Kálmán (1997): *Jogszociológia*. Budapest: Kulturtrade.
- Lakatos Zoltán (2011): Az elektív affinitás: a fogalmat övező homály okai és következményei a társadalomtudományokban. *Elpis*, 8(1): 102–119.
- Lakatos Zoltán (2015): Traditional Values and the Inglehart Constructs. *Public Opinion Quarterly*, 79(51): 291–324.
- Láng Benedek (2007): *Mágia a középkorban*. Budapest: Typotex.
- Le Goff, Jacques (2008): *Európa születése a középkorban*. (Ford.: Sujtó László.) Atlantisz Könyvkiadó: Budapest.
- Livingstone, David N. (2003): *Putting Science in its Place: Geographies of Scientific Knowledge*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Livingstone, David N. – Withers, Charles W. J. (szerk.) (2005): *Geography and Revolution*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Magubane, Zine (2005): Overlapping territories and intertwined histories: Historical sociology’s global imagination. In: Julia Adams – Elisabeth Clemens – Ann Shola Orloff (szerk.): *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*. Durham: Duke University Press. 92–108.
- Marsh, Robert M. (2000): Weber’s Misunderstanding of Traditional Chinese Law. *American Journal of Sociology*, 106(2): 281–302.
- McDermott, Joseph M. – Peter Burke (2015): Introduction. In: Idem: *The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450–1850: Connections and Comparisons*. Hong Kong: Hong Kong University Press. 1–64.
- Melegh, Attila (2006): *On the East-West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*. Budapest: Central European University Press.
- Mignolo, Walter D. (1999): I am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 8(2): 235–245.
- Mignolo, Walter D. (2002): Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 103(1): 57–96.
- Mignolo, Walter D. (2009): Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture and Society*, 26(7–8): 1–23.
- Munshi, Surendra (1988): Max Weber on India: An Introductory Critique. *Contributions to Indian Sociology*, 22(1): 1–34.
- Needham, Joseph – Wang Ling (1954): *Science and Civilisation in China. Volume 1.: Introductory Orientations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nigam, Lall B. M. (1986): Bahi-Khata: The Pre-Pacioli Indian Double-entry System of Bookkeeping. *Abacus*, 22(2): 148–161.
- Özdural, A. (2000): Mathematics and Arts: Connections between Theory and Practice in the Medieval Islamic World. *Historica Mathematica*, 27: 171–201.
- Pan, Jixing (1998): On the Origin of Movable Metal-Type Technique. *Chinese Science Bulletin*, 43(20): 1681–1692.
- Park, Hye Ok (2014): The History of Pre-Gutenberg Woodblock and Movable Type Printing in Korea. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4(9): 9–17.
- Patel, Sujata (2006): Beyond Binaries: A Case for Self-Reflexive Sociologies. *Current Sociology*, 54(3): 381–395.
- Patel, Sujata (2013a): Orientalist-Eurocentric Framing of Sociology in India: A Discussion on Three Twentieth-Century Sociologists. *Political Power and Social Theory*, 25: 105–128.
- Patel, Sujata (2013b): Are the Theories of Multiple Modernities Eurocentric? The Problem of Colonialism and its Knowledge(s). In: Said A. Arjomand – Elisa P. Reis (szerk.): *Worlds of Difference*. London: SAGE.
- Patterson, Thomas C. (1997): *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press.

- Pomeranz, Kenneth (2000): *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern Economy*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Puttaswamy, T. K. (2012): *Mathematical Achievements of Pre-Modern Indian Mathematicians*. London – Waltham, MA: Elsevier.
- Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South*, 1(3): 533–574.
- Quijano, Aníbal (2007): Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2–3): 168–178.
- Rathmann János (1999): Új irány a felvilágosodás kutatásában. *Magyar Tudomány*, 44 (10): 1201–1205.
- Raynaud, Dominique (2009): Why Did Geometrical Optics not Lead to Perspective in Medieval Islam? Rationality and Good Reasons in the Anthropology of Mathematics. In: Mohamed Cherkaoui – Peter Hamilton (szerk.): *Raymond Boudon: A Life in Sociology*. Volume 1. 243–266.
- Reynolds, Robert L. (1982): *Europe Emerges: Transition Toward an Industrial World-Wide Society, 600-1750*. University of Wisconsin Press.
- Ringer, Fritz K. (1990): *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*. Hanover and London: University Press of New England.
- Rodríguez, Ercarnación G. – Manuela Boatcă – Sérgio Costa (szerk.) (2010): *Decolonizing European Sociology*. (Global Connections.) Farnham – Burlington, UK: Ashgate.
- Rowe, William T. (1984): *Hankow: Commerce and Society in China, 1796–1889*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Ruskola, Teemu (2002): Legal Orientalism. *Michigan Law Review*, 101(1): 179–234.
- Ruttan, Vernon W. (2006): *Is War Necessary for Economic Growth? Military Procurement and Technology Development*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Said, Edward W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Said, Edward W. (2001): The Clash of Ignorance. *The Nation*, 2001. október 4.
- Salvatore, Armando (1996): Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'Essentialism' in the Study of Islam. *Arabica*, 43(3): 457–485.
- Sár Eszter (2008): Max Weber: Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok (Válogatás). Budapest: Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar. *BUKSZ*, 20(1): 44–48.
- Seidman, Steven (2013): Postcolonial Sociology: The Colonial Unconscious of Classical Sociology. In: Julian Go (szerk.): *Postcolonial Sociology. (Political Power and Social Theory, Volume 24.)* Bingley, UK: Emerald. 35–54.
- Sonntag, Heinz R. (1999): How the sociology of the North celebrates itself. *ISA Bulletin*, 80: 21–25.
- Stark, David – László Bruszt (1998): *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stauth, Georg (1987): *Civilizing the Soul: German Orientalists*. Working Paper. University of Bielefeld.
- Sunar, Lutfi (2014): *Marx and Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*. Ashgate.
- Szelényi Iván (2014): Varázstalanítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez. *Holmi*, 26(11): 1395–1405.
- Szelényi, Iván (2016): A szociológia hármassága. *Szocio.hu*, 1: 118–126.
- Takó Ferenc (2015): Típusok a tükörben. Max Weber és a kínai patrimonialis bürokrácia. *Szociológiai Szemle*, 25(2): 73–89.
- Teschke, Benno (2003): *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. London – New York: Verso.
- Teschke, Benno (2006): Debating 'The Myth of 1648': State Formation, the Interstate System and the Emergence of Capitalism in Europe – A Rejoinder. *International Politics*, 43: 531–573.
- Tilley, Helen (2011): *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development and the Problem of Scientific Knowledge, 1870–1950*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Tribe, Keith (2009): A megszakadt kapcsolat. Max Weber és a gazdaságtudományok. *BUKSZ*, 2: 56–62.

- Tsuen-Hsuin, Tsien (1985): *Science and Civilisation in China. Volume 5, Part 1: Paper and Printing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turley, Alan C. (2001): Max Weber and the Sociology of Music. *Sociological Forum*, 16(4): 633–653.
- Turner, Bryan S. (1974): 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. (1987): State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science. *The British Journal of Sociology*, 38(1): 1–23.
- Turner, Bryan S. (1994): *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London – New York: Routledge.
- Turner, Stephen P. – Regis A. Factor (1994): *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Van Caenegem, Raoul C. (1991): Max Weber: Historian and Sociologist. In: Raoul C. van Caenegem (szerk.): *Legal History: A European Perspective*. London: The Hambledon Press.
- Wallerstein, Immanuel (1997): Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science. *Sociological Bulletin*, 46(1): 21–39.
- Weber, Max (1958): *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. (Szerk. és ford.: Hans H. Gerth és Don Martindale.) Glencoe (IL): The Free Press.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet: Válogatott tanulmányok*. (Ford.: Erdélyi Ágnes.) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1995a): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Második kiadás. (Ford.: Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter.) Budapest: Cserépfalvi Kiadó.
- Weber, Max (1995b): 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): *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 (1998a): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása.” (Ford.: Wessely Anna.) In: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris. 7–69.
- Weber, Max (1999): *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 (2007): Világvallások gazdasági etikája. In: *Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok*. (Szerk.: Hidas Zoltán; ford.: Ábrahám Zoltán, Endreffy Zoltán, Hidas Zoltán, Mesés Péter, Somlai Péter, Tatár György.) Budapest: Gondolat Kiadó.
- Webster, Charles (1982): *From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westman, R. S. – McGuire, J. E. (1977): *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library.
- Wolf, Eric R. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. (Ford.: Makai György.) Osiris: Budapest.
- Yamey, Basil S. (1994): Benedikt Kotruljević on bookkeeping (1458). *Accounting, Business and Financial History*, 4(1): 43–50.
- Yamey, Basil S. (2005): The Historical Significance of Double-Entry Bookkeeping: Some Non-Sombartian Claims. *Accounting, Business and Financial History*, 15(1): 77–88.
- Yates, Frances A. (1964): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Yates, Frances A. (1967): The Hermetic Tradition in Renaissance Science. In: Charles S. Singleton (szerk.): *Art, Science, and History in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Yates, Frances A. (1972): *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Zubaida, Sami (2005): Max Weber's The City and the Islamic City. *Max Weber Studies*, 5/6: 111–118.