

Max Weber: Világvallások gazdasági etikája

VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYOK
VÁLOGATÁS

Ford.: Ábrahám Zoltán, Endreffy Zoltán, Hidas Zoltán, Mesés Péter, Somlai Péter, Tatár György. *Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest, 2007. 697 old., 5480 Ft (Társadalomtudományi Könyvtár)*

A Társadalomtudományi Könyvtár a szociológiatörténeti irodalom alapműveit adja ki újra, illetve e sorozat keretében még ki nem adott írások is megjelennek. A mostani Weber-kötet nem egy szisztematikus, átfogó mű kiadása vagy újrafordítása, hanem tematikusan összefüggő műrészletek gyűjteménye. E sorozatban az indokolja közzétételét, hogy Max Weber, a modern társadalomtudományok egyik megalapítója, a *Világvallások gazdasági etikája* című monumentális, háromkötetes művével a vallásszociológia – a módszeres, összehasonlító elemzésre támaszkodó vallástudomány – egyik megalapozója is.

A kötet átfogó válogatást nyújt Weber hasonló című munkájából. Ez természetesen nem teszi feleslegessé, hogy egyszer majd a teljes művet lefordítsák, de így is komoly hiányt pótol. E szövegek nem pusztán tudománytörténeti vagy szociológiatörténeti szempontból érdekesek – Weber szemlélete és elemző módszere máig módszertani támpontot kínál szaktudósoknak és filozófusoknak egyaránt. Ezért sem vethető ellene, hogy az általa használt vallástörténeti és vallástudományi források (amelyek amúgy is másodkézből valók voltak) mostanra jórészt elavultak. Hiszen a kötet célja – amint a szerkesztő, Hidas Zoltán is kiemeli *Utószavában* – nem elsősorban bizonyos vallástudományi problémák bemutatása, hanem Weber szociológiai szemléletének és módszerének megismertetése. Emellett azonban a vallástudományokban kevéssé jártas olvasónak rendkívül sok érdekes ismeretet nyújt az egyes vallásokról és vallástörténeti korszakokról.

Mivel a *Világvallások gazdasági etikájának* első kötete, a szerző talán legismertebb műve, a *Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* már napvilágot látott magyar fordításban, a tömör összefoglalóként szolgáló *Bevezetéstől* eltekintve a szerkesztő a magyarul még nem hozzáférhető két másik kötetből válogatott, s arra törekedett, hogy a keleti vallásokkal foglalkozó elemzésekről nyújtson átfogó képet (újrafordítva vagy átdolgozva a magyarul már korábban megjelent részleteket).

A Társadalomtudományi Könyvtár sorozat főként a társadalomfilozófia és a társadalomtudomány határan vizsgálódó szerzők műveit adja ki. Elegendő itt Wilhelm Diltheyre utalnunk, a társadalomtudományok és természettudományok módszerére és alapszemléletére vonatkozó korabeli „demarkációs vita” egyik főszereplőjére. Míg azonban Dilthey a filozófiai diszciplínák felől közelített a születőben lévő empirikus társadalomtudományhoz, Weber elsősorban szaktudósoknak tartotta magát, és a szaktudomány problémái határozták meg filozófiaiainak mondható vizsgálódásait.

Mennyiben tekinthetjük Webert filozófusnak? A Weber-kutató Wolfgang Schluchter e kérdésben Jasperst idézi: „Egy 1964. október 6-án kelt, Hannah Arendtthez írott levelében Karl Jaspers említést tesz egy beszélgetésről, melyet Heinrich Rickerttel, filozófus kollégájával és versenytársával folytatott a heidelbergi egyetemen, a Weimari Köztársaság napjaiban. Max Weberről volt szó, és arról, mit jelent ma filozófusnak lenni. Jaspers idézte Rickertet, aki ezt mondta: »Szíve joga, ha Max Weberből filozófiát csinál, de hogy még filozófusnak is nevezze, az képtelenség.« Valóban, Weber soha nem nevezte magát filozófusnak, a szó bármiféle szakmai értelmében.” (Wolfgang Schluchter: *Paradoxes of Modernity*. Stanford, California University Press, 1996. 1. old.) Jaspers viszont filozófusnak, mégpedig a kor egyik legkiemelkedőbb filozófusának tartotta Webert – még hozzá „egzisztenciálfilozófusnak”, aki nem csupán „szaktudós volt”, hanem a „legszubstanciálisabb” módon „saját korának reprezentánsa” is (uo.).

Ehhez képest az olvasó többnyire hatalmas tényanyaggal és annak szaktudományos elemzéseivel találkozhat

Weber műveiben. Miben érhetné tetten, hol keresse Weber „egzisztenciálfilozófiai” megnyilvánulásait?

Webernek valóban voltak olyan elméletei, amelyekben nem csupán szigorú, értékmentes szaktudósként nyilatkozott, a legjellemzőbben *A politika mint hivatás*, *A tudomány mint hivatás* és *A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme* című írásaiban. Ezekben, különösen az értékmentességről szóló tanulmányban, a kutatás és gondolkodás szabadsága és az individuum szabadsága és felelőssége mellett tesz hitet: a kutatói szabadságot ne korlátozzák tudományon kívüli normák (hacsak a kutatás nem ütközik egészen alapvető emberi értékekbe), a tudós az egyetemi katedréről ne hirdessen erkölcsi és politikai értékeket a tudomány mezébe öltöztetve. Az értékmentesség a lényegileg különböző területek elkülönítésének módszertani szükségét jelentette – a politikum és az erkölcs belekeverése a tudományos kutatásba annak hitelét és hatékonyságát rontja.

Weber a maga értékorientációját többnyire csak közvetetten, utalásokban jelezte. A modern ember sajátos léthelyzetének problémái foglalkoztatták: a világ tudományos „feloldása a varázs alól”. Érdeklődésének középpontjában azonban a társadalomtudományok módszertani problémái álltak: a cselekvés, az „intencionalitás” problémája, és az, hogy az egyéni „intencionalitások” milyen módon kapcsolódnak egymáshoz az intézményekben. A vallástudományokban is központi szerephez jut a hívó viselkedésnek „intencionalis” elemzése. Az elemzett vallásokat azonban nem rendezi egymáshoz képest „fejlettségi rendbe”, csupán az őket jellemző sajátosságokra kíváncsi.

A *Világvallások gazdasági etikáján* Weber majdnem tíz éven keresztül, élete végéig dolgozott. A készülő műről először a kiadójához írott levelében ad hírt, 1913-ban: „Kidolgoztam egy lekerékített elméletet és fejtegetést, amely a nagy közösségi formákat vonatkozásba hozza a gazdasággal: a családtól és a háztartástól az üzemig, a nemzetséig, az etikai közösséig, a vallásig (a Föld minden nagyobb vallását összefoglalóan, a megváltástanok és a vallási etikák szociológiája); végül

egy átfogó szociológiai állam- és hatalomelméletet. Feltételezhetem, hogy eddig ilyen még nincs, sőt még előképe sincsen.” (Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung II*. Suhrkamp, 1988. 570. old.).

Weber igyekezett kiegyensúlyozni az 1904/1905-ben írott *Protestáns etika* „szándékolt egyoldalúságait”. Alapkérdése az volt, hogy miért éppen Európában és éppen a protestantizmus terjedésével egy időben indult meg a kapitalista fejlődés, a „tőkeakkumuláció lavinája”. Weber a munkának abban a szakaszában elsősorban a szellemi feltételekből indult ki – magát némiképp szembehelyezve a marxizmus vulgarizáló olvasatával, amely a vallást mint pusztán „felépítményt”, az alap (vagyis a gazdaság), okságilag nem hatékony „epifenoménjaként” határozta meg.

Ebben a gigantikus elemzésben viszont már a két tényező – vallás és gazdaság – kölcsönhatását is kiemeli, vagyis itt már a vallást meghatározó gazdasági tényezőknek is figyelmet szentel. A másik egyoldalúságot is messzemenően ellensúlyozza: a protestantizmus és a kereszténység mellett szemügyre veszi az összes nagy világvallást, illetve a gazdasághoz fűződő viszonyukat. Az egész vizsgálat komplexebbé válik: nem is csupán vallás és gazdaság viszonyáról van immár szó, hanem a vallások közötti kapcsolatáról és kölcsönhatásokról, a vallás helyéről a társadalmi életben, a gazdasági, politikai és társadalmi uralom formáiról és összjátékáról.

A kérdés, hogy miért éppen a protestantizmus biztosított megfelelő ideológiai talajt a kapitalizmus kibontakozásához, ahhoz a válaszhoz vezetett, hogy a kereszténység megreformálóinak doktrinális újításai az e világi aszkézis és racionalitás gyakorlatának kialakulásával jártak: az üdvösséghez a kemény és beosztó munka vezet, az önmegtartóztató és a munka gyümölcsseit felhalmozó élet, a racionális gondolkodás és életszervezés. Hasonló jegyek már megjelentek ugyan a középkori zsidóságban is, a zsidóság – Weber szerint – lévén „párianép”, nem szolgáltatott kellő társadalmi bázist a kapitalizmus mint folyamat beindulásához. De mi a helyzet a többi nagy vallás aszkézisével?

Weber aprólékos elemzése megmutatja, hogy a többi vallás híján volt a felhalmozásra és a fegyelmezett, racionális munkaszervezésre való irányultságnak. Aszketikus technikáik vagy kivonulást hirdettek a világból, vagy nem követelték meg a felhalmozó jellegű, hatékony és célszerű munkavégzést. A tőkefelhalmozást ezekben a (keleti) társadalmakban több tényező is akadályozta: a szigorú társadalmi hierarchia, amely egyes esetekben (Indiában) teljességgel lehetetlenné tette az osztályok vagy társadalmi rendek közötti (pozitív, felfelé irányuló) mozgást. Azáltal, hogy az aszketikus energiát nem a munkafolyamatban vezették le és szervezték meg, hanem tisztán szellemi, befelé forduló, spirituális irányt adtak neki, ezek a társadalmak önmagukat csekély változtatással termelték újra. „Ahogy Lao-ce esetében is láthattuk, a misztikus tipikus magatartása valamiféle sajátosan megtört alázat, a cselekvés minimumra szorítása, amolyan vallási inkognitó a világban; ő a világ *ellenében*, a benne való cselekvése *ellenében* igazul meg.” (206. old.).

Weber kétféle aszkézist különböztet meg: az aktív és a kontemplatív aszkézist. Amennyiben a világelutasításból merített energia mégis a világban és a világon végzett tevékenységben szerveződik meg, aktív, társadalmi alakító erővé válik. Ha viszont az üdvösséghez passzív, szemlélődő módon való eljutást hirdet, akkor a meglévő társadalmi-gazdasági struktúrákat is változtatlanul hagyja.

Ha arra a kérdésre keressük a választ, milyen tényezők megléte, illetve hiánya vezetett az európai kapitalizmus és ipari fejlődés kibontakozásához, és másfelől, miért maradt ez el a keleti társadalmakban, Marx kifejezésével élve az „ázsiai termelési módot” folytató közösségekben (Vö. MEM 23. köt., 81. old.), akkor az előbbi, *ideológiai* részmotívum mellett egy másik, talán még fontosabb szociológiai motívumot emelhetünk ki: a keleti és a nyugati vallások viszonyát a társadalomhoz. Weber kiemeli annak jelentőségét, hogy az Európában honos vallások, különösen a protestantizmus, de már az ősi zsidó vallás is, tömegvallások voltak, vagy azzá tudtak válni. A vallási tanok ismerete és a vallási

élet gyakorlása ezekben a vallásokban nem korlátozódott egy szűk értelmiségi, írástudó elitre. Kínában, Indiában, Japánban a vallást csak egy szűk réteg gyakorolta. Keleten a nagyobb néprétegek egy primitívebb szinten ragadtak meg, a mágia fokán, így a vallásnak a társadalmi szerkezetet átalakító ereje sem tudott érvényesülni. Miként Weber fogalmaz, ezek a valláson kívüli tömegek „vallásilag botfűlűek” voltak (72. old.). Weber szerint a vallás csak úgy válhatott igazi társadalomformáló erővé, ha a vallásban mint közösségi gyakorlatban a közösség minden egyes tagja, vagy legalábbis túlnyomó többsége részt vett, vagy részt tudott venni.

A vallások ideológiai komponensei és gyakorlóik társadalmi pozíciója is magyarázatul szolgál arra, miért termelték magukat újra a keleti társadalmak évszázadokon keresztül oly módon, hogy közben maga a társadalmi struktúra alig változott. Az egyes vallásoknak a társadalmi élet egészén belül elfoglalt helye, a vallás intézményes gyakorlóinak közösségi pozíciója és az adott vallás eszmerendszerének elemei olyan tényezők, amelyek szervesen összefonódnak egymással (egymáson alapulnak, és egymást magyarázzák), elméleti szempontból mégis elkülöníthetők egymástól, és bizonyos mértékig vizsgálhatók önmagukban. Weber az ideológián belül a keleti vallások egyik jellemző jegyének tartotta a „kozmoцентриkus”, avagy az e világ felé tájékozódó gondolkodást és életgyakorlatot. Mivel a túlvilág problémája ezen vallások számára nem volt oly módon középponti, mint a nyugati vallások számára, a túlvilág nem szolgálhatott olyan energiaalkotó utópiaként, amilyenként a túlvilágra való várakozást és felkészülést hirdető eszkatologikus vallások hívói számára szolgált. Vagyis: nem válhatott a tényleges életgyakorlat részévé.

Amikor Pál a nyugati kereszténység kezdetekor az utolsó napokról írt, arról a kérdéstről tehát, hogyan kell a keresztény hívőnek Jézus második eljövételére várakoznia, jó egyházzervezőként kiküszöbölte azokat a megoldásokat, amelyek a gyülekezetek szétesésével fenyegettek: elvetette azokat az elképzeléseket, amelyek szerint a hívőnek vagy ki kell vonulnia a vi-

lágból a Végítéletre várakozván, vagy szélsőséges kicsapongásba kellene vetnie magát (mint a kereszténység egyes gnosztikus változataiban). Pál szerint az „Úr napja úgy jön el, mint éjjel a tolvaj”, és a jó hívőnek mindennap jó lelkiismerettel kell teljesítenie világi kötelességeit; mindezt azonban úgy, hogy közben tisztában van vele: Jézus bármely pillanatban eljöhet, és akkor az ő megítélésébe beleszámít az is, hogy világi kötelességeit milyen lelkiismeretesen teljesítette. Ehhez a felfogáshoz – amely Weber szerint a „nem tudják, de teszik” marxi elvének megfelelően fontos összetevőként szolgált a kapitalizmus ideológiai hátterének kialakulásához – nyúl majd vissza Luther és Kálvin is. A hívőnek tehát e világi munkáját is az utolsó napok árnyékában kellett végeznie – és a keleti vallásokból ez az eszkatologikus gyűnyanyag hiányzott.

Ehhez az ideológiai háttérhez tartozott még hozzá a nyugati vallásokban – elsősorban a középkori zsidóságban és a protestantizmusban – a gyakorlati életvitel és a teoretikus világkép összefonódása, a világ és az életgyakorlat racionalizációja, amely a munkavégzésben is megnyilvánult. Ez a fajta összefonódás és racionalizáció a keleti vallásokból, többek között éppen arisztokratikus és elitista jellegük miatt, hiányzott.

Ez utóbbi pont a második jelentős weberi különbségtételre utal (nyugati és keleti vallások között): nevezetesen arra, amely a vallás társadalmi pozíciójában állt fenn. Míg Keleten hinduizmus, buddhizmus, taoizmus és konfucianizmus az uralkodó arisztokrácia, az „urak” vallása volt, amelyből a széles néprétegek ki voltak rekesztve, addig Nyugaton Weber szerint a zsidó hit és a kereszténység alapvetően „plebejus” vallás volt. A plebejus vallásoknak az „urak vallásával” szembeni társadalomformáló képessége egyfelől a vallásszervező értelmiség (a papság) és a laikus vallásgyakorlók közvetlen kapcsolatából, másfelől a társadalmi mobilitásból táplálkozott: jelesül abból, hogy a társadalmi rétegzettség mégsem tördelte a társadalmat különböző kasztokra (még a középkorban sem); ha valaki kellőképpen tehetséges volt, bekerülhetett a vallásszervező értelmiség körébe, még akkor is, ha a

legalacsonyabb paraszti sorba születte. Ennek a műnek az alapkonceptiója szerint ott, ahol egy vallás maszszívan arisztokratikus jelleget ölt, az „urak vallásaként” működik, és a társadalom szervezésének feladatát és végrehajtását egy szűk kör tartja a kezében, a vallás a társadalmi mobilitás fékjévé válik. Gazdasági etikája már eleve csak egy szűk kör tagjai között fejthet ki hatást.

Mivel az „urak vallása” és a tömegek mágikus hitvilága elkülönült egymástól, mindkét „rétegnek” megvolt a maga vallási praxisához tartozó gazdasági etikája. (Weber ebben a művében nem szociológiai, hanem kulturális különbségek alapján beszél „rétegekről”. Vö. Schluchter: *Paradoxes of Modernity*, 62–63. old.). Ez az etika azután jelentősebb változások nélkül termelődött újra nemzedékről nemzedékre, aminek egyik fő oka a társadalmi mobilitás már említett tiltása, illetve erőteljes gátlása volt. Más-más gazdasági etika tartozott tehát ezekben a világokban az egyes társadalmi rétegekhez: az „urak vallásának” etikája érvényesülhetett össztársadalmi szinten, és társadalmi szervező erőként, a funkciók elrendezéseként csekély változtatásokkal mindig ugyanúgy működött. A köznépi gazdasági etikája viszont részben az ezen réteget jellemző mágikus világképen alapult, részben pedig a hétköznapi élet társas kapcsolataiból született meg, illetve az ezekre a kapcsolatokra vonatkozó hagyományozódó tapasztalatokban, az ősök gazdasági elveiben és előírásaiban testesült meg.

Weber több száz oldalon keresztül húzódo elemzéseit nyíltan vagy burkoltan az összehasonlítás szándéka vezeti. Közvetve vagy közvetlenül végig az a kérdés szab irányt kutatásainak, vajon hogyan vált lehetségessé a kapitalista fejlődés Nyugat-Európában, és miért kellett elmaradnia vagy maradhatott el a tőkés társadalmi rend kibontakozása a keleti világban. Az összehasonlítások mellett, illetve azokkal együtt rendkívül sokat megtudunk magukról az elemzett keleti társadalmakról is.

Nyugat és Kelet összevetése annál is kézenfekvőbb, mivel a két világ társadalmi a legkülönbözőbb pontokon rendkívül sok strukturális analógiát

mutatnak egymással. Ahogy a középkori Európában, úgy Keleten, Kínában és Indiában is kialakult egyfajta hűbéri típusú feudális rendszer. Kínában fejlett bürokrácia és ügyintézés volt – amelynek hivatalos vallásként sajátos arculatot adott a konfucianizmus. Kína társadalmi fejlődését az i. e. IX. századtól az i. e. III. századig az állami központosítás folyamata jellemezte, amelyet Csin mint az „Első Császár” i. e. 221-ben teljesített be (Weber, 2006, 98. old.). A társadalmi rendet a nemzetségek „örökletesen karizmatikus” jellege határozta meg. Ezen a szerző azt érti, hogy a nemzetségek nem annyira az általuk birtokolt hűbéri földterülethez kötődtek, mint inkább a nemzetség rangjához és a nemzetségek hierarchiájában elfoglalt helyükhöz.

A kínai közösségek mindig a maguk konkrét képzet- és szimbólumvilágában éltek, amely gátjává vált az absztrakt gondolkodás és a hozzá kötődő racionalizálási folyamatok kialakulásának. Emiatt végig megmaradtak az ázsiai termelési mód keretei között. Weber szerint a kapitalizmus kialakulásának egyik alapvető lehetőségfeltétele volt a természetre vonatkozó formális-formalizáló nyelvezet, amely Nyugaton lehetővé tette a természet fölötti rendelkezést, a munka és a termelés mind nagyobb fokú racionalizációját (17–18. old.). Kínában viszont a bürokrácia nem volt oly módon szubjektumfüggetlen, mint Nyugaton, azaz a bürokratikus intézkedések és viszonyok bizonyos mértékig mindig személyre és rangra szabottak voltak. Ez utóbbival függ össze egy másik fontos tényező: az alsóbb néprétegek szabadságának nagyfokú korlátozottsága, Weber szerint ugyanis a társadalmi mobilitás és az egyéni önrendelkezés minél nagyobb köre szintén elengedhetetlen feltétele a modern kapitalizmus megszületésének. Sem Kínában, sem Indiában nem vált szét állam és egyház, ami szintén akadályozta a további társadalmi átalakulásokat.

A konfucianizmus előírásait és szabályait az uralkodó nemesi rétegek ismerték. Kínában a nemesek és alattvalók, a nemesi családok tagjai és a különböző nemesi családok egymás közötti viszonyát az a vallás szabályozta.

Ebben a vallásban viszont az írástudatlan, alsóbb néprétegek értelemszerűen mindig kívülállóak voltak, tehát értelmezési lehetőségük sem volt vallási téren. A vallás nemzedékről nemzedékre szinte változatlan formában őrződött meg, a társadalmi érintkezés általa szabályozott módjait is változatlan módon örökölte át.

Indiában és Kínában a buddhizmus egyaránt megjelent, de izolált társadalmi jelenség volt. Elvileg nyitott lévén, bárki betérhetett, és rálephetett a megvilágosodás Buddha hirdette útjára. Az alsóbb néprétegek tagjai azonban csak elenyésző számban csatlakoztak Szidharta tanításához – legalábbis a felsőbb rétegek megtérőjéhez képest. A feltételek egyszerűen megnehezítették egy szolga vagy egy paraszt megtérésének folyamatát.

Indiában a hinduizmus valóban áthatotta a társadalom életének egészét – de a vallási tanok birtoklása, s ennélfogva értelmezésük joga és lehetősége szintén egy szűk kisebbség kezében összpontosult, amely a társadalmi hierarchia tetején állt. A hinduizmus kasztokra osztotta a társadalmat, és a társadalmi mobilitást a minimumra csökkentette. Mivel az egyes rétegek hermetikusan el voltak egymástól szigetelve (legalábbis a társadalmi érintkezés lehetőségeit tekintve mindenképpen), a tőkés fejlődés útja, amelyhez szükséges a minél szélesebb társadalmi érintkezés, itt is zárva volt.

A közösségek vallási és társadalmi életére vonatkozó gazdag elemzések mellett azonban ki kell emelni, hogy Weber érdeklődése elsősorban a közösségeket és az adott közösségek tagjait jellemző életvitel típusaira irányult. Ezek a fejtegetések nem pusztán adatközlő, leíró jellegűek, hanem működésében mutatják be az *ideáltipikus fogalomalkotást*. Mégpedig a legvilágosabban az annak idején Karl Jaspers számára is oly nagy jelentőségű *Közbevetett megfontolások* című tanulmány.

Miután Weber rögzítette a vizsgált vallások alapjellemezőinek megvilágítására szánt fogalmi konstrukciókat, a következőképpen ír ezekről a struktúrákról: „E konstruált séma célja természetesen csupán az, hogy ideáltipikus *tájékozódási eszköz* legyen: nem akar saját filozófiát hirdetni. Az élet »rendjei« közti konfliktusok gondolati-

lag alább megkonstruált típusai mindössze azt jelentik, hogy ezen és ezen a ponton ezek és ezek a belső konfliktusok *lehetségesek* és »adekvátak« – de *nem* állítják mondjuk azt, hogy nem létezik olyan nézőpont, ahonnan tekintve »meghaladottnak« számíthatnának.” (204. old.) Ezek a sorok egyfelől azt jelentik, hogy Weber érdeklődése pragmatikus-szociológiai, vagyis nem kíván magasabb fokú filozófiai megalapozást adni a tárgyalt vallások és társadalmi jelenségek elemzéséhez. Másfelől mint pragmatikus-szociológiai kutatás arra a kérdésre keresi a választ, hogy a vizsgált típusok általában milyen társadalmi feltételek megléte esetén fordulnak elő a valóságban. Azok a törvényszerű kijelentések, amelyek szerint ilyen és ilyen társadalmi feltételek fennállása ilyen és ilyen típusok megjelenéséhez kell hogy vezessen, teszi Weber elgondolásait valóban szigorúan tudományos igényű hipotézisekké. Schluchter több helyen hangsúlyozza, hogy az ideáltipikus fogalomalkotás *heurisztikus* és nem *normatív* szerepű: azaz a vallásszociológia összefüggésében az elemzett típusok nem értékelhetők fejlettségi fokukat illetően (vö. Schluchter: *Religion und Lebensführung II.* 192–193. old.).

A *Közbevetett megfontolások* egyik legkorábbi változata valószínűleg 1913-ból származik: a *Gazdaság és társadalom* című mű vallásszociológiai fejezetének 11. paragrafusát alkotta *Vallási etika és „világ”* címen. A *Világvallások gazdasági etikájában* ez a tanulmány négy részből áll, amelyből a jelen kötetbe csupán az első került be.

A *Konfucianizmus*-tanulmány első változata 1915-ben készült. Ezt Weber később kiegészítette, friss anyaggal és forrásokkal bővítette, tárgyalási területét pedig kiterjesztette – gazdasági, közigazgatási és jogszociológiai elemzéseket iktatott be, olyan részeket tehát, amelyek a kínai állam berendezkedésére utalnak. Azokat a részeket azonban, amelyek a kultúr- és vallásszociológiai problémákkal foglalkoznak, kevésbé dolgozta át. 1920-ra a tanulmány a kétszeresére nőtt (négy fejezettel bővült), és címe *Konfucianizmus és taoizmus* lett – tehát az elemzésekbe Weber belevette a Kínában jelen lévő másik nagy vallást is. A jelen kötet az 1920-as változat második, ötö-

dik, hatodik és nyolcadik fejezetét tartalmazza.

A *Hinduizmus és buddhizmus* című fejezetben az eredetiben szereplő mindhárom rész bekerült a válogatásba. Az *ókori zsidóság* című részből az eredeti műben található anyag egésze bekerült. E szöveg előzményei a *Protestáns etika* megjelenése utáni időszakra nyúlnak vissza. Weber különleges fontosságot tulajdonított a zsidó vallásnak, amely szerinte ideológiai téren a kapitalizmus szellemének egyik legjelentősebb előfutára volt. Mind a racionális életvezetés, mind a világ „feloldása a varázsa alól”, mind pedig a kereskedelmi kapcsolatok és a munkatevékenység hatékony megszervezésének igénye megjelent a zsidóságon belül. Weber szerint a középkori zsidóság, mint azt korábban már említettem, csupán azért nem válhatott a kapitalista fejlődés valóságos motorjává, mert „páriánép” lévén örökös társadalmi izolációban kellett élnie.

A *Világvallások gazdasági etikája* a kultúrtörténeti érdeklődésű olvasóknak is komoly csemegét jelent, mivel a keleti népekről szóló és egyéb vallástörténeti anyag, ha nem különösebben friss is, alapvető tévedéseket a kutatások mai állása szerint nem tartalmaz. Rendkívül sok mindent megtudhatunk a tárgyalt kultúrák történetéről. A társadalomtudomány iránt érdeklődők megismerkedhetnek az ideáltipikus fogalomalkotás alkalmazásával. De még a vallásfilozófia kedvelői is sokat tanulhatnak a műből, például a világhoz és a túlvilághoz fűződő vallási viszonyulások legkülönbözőbb módjairól szóló fejtegetésekből.

A magyar szöveg híven alkalmazkodik a német eredetihez, értelmét jól és tisztán adja vissza. Nincsenek benne értelemtorzító hibák; a fordítók minden szempontból ügyeltek a fordítás pontosságára. A szöveg hűsége azonban nem csupán az értelemhez, hanem a német nyelvtani szerkezetekhez való alkalmazkodást is jelenti. A fordítás olykor az eredeti szerkezeteket ülteti át magyar nyelvi közegbe, ami időnként zavaró, vagy legalábbis idegenül cseng.

Hiánypótló jellegénél és tudománytörténeti jelentőségénél fogva is a hazai szellemi élet fontos eseménye e kötet megjelenése. Ugyanakkor előreve-

títi annak reménybeli lehetőségét is, hogy Weber számos más fontos, magyarul még nem olvasható munkája is fordításra lel a nem túl távoli jövőben.

SÁR ESZTER

Ernst Bloch: Az utópia szelleme

Ford. Mesterházi Miklós. Gond-Palatinus, Budapest, 2007. 500 old., 2500 Ft (Gutenberg tér)

Ernst Blochtól (1885–1977) a XX. századi eszmetörténet és filozófia jelentős figurájától mind ez ideig csupán egyetlen könyv volt magyarul olvasható (*Korunk öröksége*. Gondolat, Bp., 1989.). Bloch 1908-ban doktorált a neokantianus Rickertnél; ismerelméleti témafelvetésében, a „még-nem” fogalmában már ekkor megjelent a későbbi gondolkodását is mindvégig meghatározó utópikus elem. Az utópia gondolata azonban számára mindig több volt absztrakt filozófiai spekulációnál. Bloch nem volt világidegen, gyakorló misztikus, éppen ellenkezőleg – állandó politikai szerepvállalásai élete egészét meghatározzák. Azon kevesek közé tartozott, akik az első világháború ellen a kezdetektől fogva tiltakoztak. Szintén az elsők közt emelte fel szavát a nemzetiszocialisták ellen; gondolkodói attitűdje 1968-ban a diákmozgalom szellemi mintaképévé tette.

Rendkívüli nyelvi erejű, gondolatgazdag, a századelő expresszionizmusának minden lendületét magába szívó, mégis autonóm, semmilyen irányzathoz sem sorolható fiatalkori remekművének, *Az utópia szellemének* hazai megjelenése mindenképpen jó hír mindazok számára, akik a filozófiában nem pusztán a módszeres kutatás sziszifuszi munkáját méltatják, hanem alkalmasint arra is elcsabulnak, hogy általa „újra játszani tanuljanak” (23. old.). A könyv olvasása ugyanis nemcsak szellemi kihívást, hanem nyelvezetének – és Mesterházi Miklós méltó fordításának – köszönhetően kétségtelenül szellemi örömet is jelent.

A Gutenberg-tér könyvsorozatra jellemző szép kötés és izléses külső mellett a szerkesztésre sem lehet pana-

szunk. A fordító harmincoldalas jegyzetapparátusa tisztázza Bloch korabeli forrásait és mindazon utalások értelmét, amelyek a mai olvasó számára nagy valószínűséggel már nem vagy csak alig ismertek. Külön érdemes kiemelni Bloch Lukácshoz fűződő viszonyának és a *Heidelbergi esztétikára* való hivatkozásnak kimerítő leírását. A könyv kiadástörténetéről egy rövid utószó tájékoztat. Az először 1918-ban megjelent művet a szerző jelentősen átdolgozta, majd 1923-ban újból publikálta. Egy 1963-ban írt utószóban nem minden önkritika nélkül nevezi ugyan művét „Sturm und Drang könyvnek”, ám azt is kiemeli, hogy annak gondolatai későbbi műveiben fokozatosan letek „mértékre és meghatározásra” (457. old.). E kései megjegyzés is jelzi, hogy Bloch, ha eltávolodott is, sosem szakított ifjúkori „forradalmi romantikájával”. Így tehát mindenképpen jó döntés éppen ezt a könyvet lefordítani, mely filozófiájának centrális problémáiba enged bepillantást.

A mű egésze, különösen pedig anakronisztikusnak ható címe mégis könnyen válthat ki idegenkedést. Mit akarhat Bloch az utópiával? És mit akarunk mi az utópiától? Semmit, válaszolnánk sietve, mégpedig nem ok nélkül. Ha igaz, ahogyan Adorno írja, hogy a világtörténelem nem más, mint permanens katasztrófa, illetve Bloch mértéktartóbb megfogalmazása szerint „veszélyeztetett utazás”, akkor érthető, ha hátat fordítunk neki. A politikatörténet napi politikává szelődül, a medializált világból kivesznek a távol-ságok, s a múlt, akárcsak a jövő, ösz-szezsugorodni látszik. Nincsenek nagy félelmeink, de nincsenek nagy reményeink sem, vagyis korkritikailag védekezünk a kor viharaival szemben, és nem tűnik nagy árnak, hogy a jövőről mint utópiáról lemondjunk, ha így megmenekülhetünk a jelen pörölycspásaitól. Elhidegültünk a történelemtől vagy legalábbis szeretnénk tőle elhidegülni, ahogyan ezt „a történelem vége” toposzának kilencvenes évekbeli – egyébként tisztavirág-életű – felelevenítése is jelzi. A történelem mint ígéret megszűnt létezni, a korunkra jellemző ideológiai inség és kontrollált elkényelmesedés szalonjában pedig a századelő militáns szocializmusa olyas-

fajta csodaszzerű tünemény, mint a nevetlen bennszülött, aki minden jó szándéka ellenére is csak zavarja a közízlést. Bloch maga is sokat hordoz a megbotránkoztatás ezen attitűdjéből, és nem fogja vissza magát, ha éppen saját kora szidalmazásáról van szó. A kritika – „Vágyaink vannak és rövid eszünk, de nincsenek tetteink”, illetve „nincs szocialista gondolatunk” (13. old.) – azonban nem pártpolitikai megfontolásokhoz kötődik, hanem egy rendkívül szubtilis és időtálló filozófiára támaszkodik.

A könyv olvasásakor nehézséget elsősorban az okoz, hogy e filozófia elveit *in extenso* sehol sem fejtí ki; az egész koncepciót, a valóság kritikai generálteóriáját itt pusztán működésében látjuk mint totális stratégiát, amely az ausztrál őslakosok halotti maszkjairól és Bruckner Beethovenhez fűződő viszonyáról éppúgy számot tud adni, mint a halálról, az emberi önkifejezés magányosságáról és Istenről mint a bennünk mocorgó bensőről. (Bloch életművét túlnyomórészt hasonlóan esszéisztikus írások teszik ki, talán csak a főműnek tartott *A remény elve* mutat szisztematikusan vonásokat.)

Az utópia szelleme valóban elképesztő mennyiségű és sűrűségű művészet- és eszmetörténeti anyagot dolgoz fel, s mindezt nem ötletszerűen, hanem egy rejtett, ámde markáns koncepció keretei között. Nehéz volna e koncepció státusát meghatározni, mivel keveredik benne az ontológia, a kultúraelmélet és a politikai filozófia. Talán nem volna tevédes azonban e diszciplínák közös nevezőjét a *filozófiai antropológiában* megjelölni. A burjánzó, egymásra előre- és visszautaló, szinte már különálló esszéiként is olvasható fejezetek felütései általában jól jelzik a mű antropológiai alapvetését. „Hogy megyek, beszélék, az nincsen itt. Azt csak közvetlenül utána tarthatom oda magam elé. Saját magunkat, míg élünk, nem látjuk a dolgban, mi magunk tovasodródnak.” (19. old.) „Mi azonban előlről kezdjük”, mert mindig van itt valami, „ami bőséggel marad ránk utána, hogy átmelegítsük” (23. old.). „Hisz soha mást nem akart az ember, mint magát nyitottnak látni.” (36. old.) Mivel semmi sem szünteti meg a bennünk