

Sár Eszter

1985-ben születtem Budapesten. Az Eötvös József Gimnáziumban érettségiztem 2004-ben, és ekkor vettem fel az ELTE filozófia és német szakára. Fő érdeklődési területem a klasszikus és modern német történelem- és társadalomfilozófia. 2006 óta foglalkozom Max Weber műveivel. Idén tavasszal jelenik meg Weber *Világvallások gazdasági etikája* című művének magyar fordításáról szóló recenzióm a BUKSZ-ban.

Itt olvasható írásom Erdélyi Ágnes és Olay Csaba segítségével elkészített első szigorlati dolgozatom átdolgozott változata.

Sár Eszter

◀ A varázis nélküli világ varázsa

Racionalizációs tendenciák Max Weber szociológiájában

I. Bevezetés

Max Weber gazdasági, politikai, vallási és kulturális elemzései során kulcsfontosságú a racionalitás, ezen belül is a nyugati racionalitás szerepe.¹ Az élet szinte minden területére kiterjedő vizsgálódásainál a racionalizálódás jelensége mintegy vezérfonálként szolgál Weber számára. Dolgozatom célja, hogy bemutassa ennek a komplex jelenségnek a vallás és a tudomány területén megmutatkozó főbb jellegzetességeit, különös hangsúlyt fektetve a világ „varázslat alóli feloldásának” weberi gondolatára. Úgy gondolom ugyanis, hogy a tudományról és a vallásról szóló művek olvashatók úgy is, mint diagnózisok a modern korban befejeződő varázslat alóli feloldáshoz. Weber a modern racionalizációs tendencia következményének tekinti ezt a folyamatot, amely során lehántjuk a világról azokat a mágikus-szimbolikus megfeleltetéseket („varázslatokat”), amelyeket ráépítettünk. Az idevezető tendenciák megfigyelhetők mind a vallás, mind a tudomány területén.

Ezeket a területeket elemezve járom körül a racionalitás alaptermészetét. Webernél a racionalitás fogalmának leginkább megfelelő formája a nyugati racionalitás. A régebbi korok mágikus elképzeléseinek előbb említett folyamatos leépítése, és kiszorítása a világról való gondolkodásból, ennek a racionalitásnak az egyik alapvető ismérve volt. A tanulmány utolsó, befejező része ehhez a gondolathoz fog kapcsolódni: ahhoz nevezetesen, hogy milyen helye lehet az etikának, mint a nem-evilági egyik utolsó maradványának egy minden túlvilágitól lecsupaszított világban.

II. A racionalitás típusai

Első lépésben érdemes megvizsgálni, hogy Weber mire használja a „racionalizáció” kifejezést. Úgy tűnik, hogy ez a folyamat az élet valamennyi területét érinti. A racionalitás és a racionalizálódás nem kizárólag a nyugati kultúra sajátossága. Weber hangsúlyozza, hogy minden kultúrában megjelent bizonyos módon, de a racionalizációs

1 Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művének Előszavában hosszasan foglalkozik azazal a kérdéssel, hogy a tudományban csak a nyugati kultúráról mondható el, hogy jellemző rá a modern értelemben vett racionalitás. Vö. Weber 1982, 18. o.

folyamat csak a nyugati modern kultúrával érte el a csúcását.² Edward Shils³ szerint Max Weber – akinek életművét a szociológia történetének legalapvetőbb és legkimunkáltabb eredményének tartja – tovább ment célkitűzéseiben minden más addigi szociológusnál. Weber ugyanis a modern társadalom egészét annak egyetemes struktúrájában, és egyúttal a maga egységében is igyekezett megérteni.⁴ Ő szolgált a legkifinomultabb kategóriakészlettel a kortól és helytől függetlenül tekintett bármely társadalom elemzése számára. Számos kultúrát megvizsgált: Kínát, Indiát, az ősi zsidóságot abból a célból, hogy szembeállítsa őket a modern nyugati társadalmakkal, és hogy ezáltal feltárhassa azt, hogy mely tényezők következtében jártak be a nyugati társadalomtól gyökeresen különböző utat. Shils értelmezésében Weber általános kategóriáinak tehát az volt a rendeltetésük, hogy lehetővé tegyék a modern társadalmak egyedi jellegének megkülönböztetését. Weber nem hitt sem a történeti fejlődés szigorú és egyetemes törvényeiben, sem egy olyan történetfilozófiában, amelynek az volna a szándéka, hogy a társadalom időbeli periódusaiban értelmes mintázatot írjon le. Úgy gondolta, hogy a racionalitás minden nagyobb formátumú társadalomban megjelent, annak egyes fokaiban és adott formáiban.⁵

A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme című művének előszavában illusztrálja, hogy milyen területekre terjed ki a racionalizáció jelensége.⁶ Weber itt felsorolja a nyugati racionalitás legjellegzetesebb vívmányait: a modern tudományt, amely a megismételhető kísérletezésen alapul, a harmonikus zenét, az építészetben kifejlesztett gótikus boltozatot, a festészetben alkalmazott vonal- és levegőperspektívákat, a jogszolgáltatást, az újkori állami bürokrácia kiépülését, a modern kettős könyvelést és munkaszervezést stb. Számos, merőben eltérő jelenség kerül egy kalap alá a racionalizáció címszava alatt. „Nagyon sok mindent érthetünk e kifejezésen ... Jelentheti a misztikus szemlélődés racionalizálását ... mint ahogyan jelenthet racionalizálódást a gazdaságban, a technikában, a tudományos munkában, a nevelésben, a háborúban, a jogszolgáltatásban és az igazgatásban. Továbbá, igen eltérő végső szempontok és célok szerint „racionalizálhatnak” mindent ezeken a területeken.”⁷

2 Vö. Schluchter: 1998, 64. o.

3 Shils 1987, 548. o.

4 Shils a tanulmány bevezetőjében besorolja a szociológusokat aszerint, hogy milyen célkitűzések alapján kutatnak. Vannak, akik szerint a szociológia célja, hogy az emberi cselekedetekre és intézményekre megértő módon általános törvényszerűségeket tárjanak fel. Mások a kortárs társadalomról igyekeznek pontos tudást szerezni, így van ez az újabb évtizedekben, de vannak olyanok is, akik átlépi vizsgálódásaik során a nemzeti határokat. A szociológusok többsége azonban a jelenlegi nyugati társadalmakat vizsgálja.

5 Shils 1987, 548. o.

6 Ebben a művében főleg a racionalizációnak a kapitalizmus kibontakozásában betöltött szerepét vizsgálja, a racionális gondolkodás vallási gyökereit felhasználva hozzá.

7 I.m., 20. o.

Mivel a racionalizálódás folyamata az élet szinte minden területét érinti, az egyes területek specifikus sajátosságainak megfelelően különböző módokon juthat érvényre, ezért többféle értelemben is beszélhetünk róla, és különböző típusait figyelhetjük meg. „A racionalizmus történeti fogalom, mely az ellentétek egész világát zárja magába.”⁸ Így először azzal érdemes foglalkozni, milyen eltérő jelentésekben tűnik fel ez a fogalom a weberi szociológia kutatásaiban.

Különbséget tehetünk teoretikus és praktikus racionalitás között. Teoretikusan a megismerés és gondolkodás szféráiban megmutatkozó racionalitást értjük, praktikuson pedig nagy vonalakban az értékekre vonatkoztatott cselekvéscélját.⁹ A teoretikus racionalitás szempontjából fontos, hogy hogyan szervezzük meg modern, ésszerű világképünket. Aminek alapján aztán követelménnyé válik, hogy akkor ennek a cselekvésben is meg kell nyilvánulnia, például a munkát minél hatékonyabb, minél racionálisabb módon kell megszervezni. A világkép racionálissá tétele így kihat az életgyakorlatra, többek között a Weber által felsorolt területekre: az építészetre, a közgazdaságra, a zenére, a festészetre is. A középkori ember világképét a mágikus-szimbolikus gondolkodás jellemezte.¹⁰ E gondolkodás egyik jellegzetes megnyilvánulási formájának tekinthető például a középkori festészet. Egy képen ábrázoltak képregényszerűen különböző történeteket, az idősíkokat nem különítették el, isteni nézőpontból próbáltak tekinteni a történetekre.¹¹ A reneszánsz festészetben ezzel szemben már megjelenik a perspektíva. Sajátos racionalizálási törekvések indulnak el a zenei elméletben és a gyakorlatban is: a hangszereket azonos alaphangra kezdik hangolni, egymáshoz igazítják őket,¹² és megjelenik az akkordon alapuló harmonikus zene.¹³ A közvetlenségnek ez az igénye, amely a természet művészi szemléletében jut kifejezésre, hasonló erővel tör felszínre a természettudományos gondolkodásban is. Általánossá válnak a kísérletezések, egyre fontosabb lesz, hogy a kor embereinek mit üzen a világ, és már nem az a lényeges, hogy a régiek mit írtak róla.

A reformációban a közvetlenség igénye a vallás terén is megjelenik. A tradíció kiiktatásával a protestantizmus racionálisabb Biblia-magyarozatot nyújtott, és igyekezett modernizálni a katolicizmustól örökölt vallási hagyományt is. A katolikus egyház számára a Szentírás értelmezésében a patrisztikus és a skolasztikus tradíció által közvetített egezetikai technikák és módszerek számítottak egyedül mérvadónak és legitimnek. Ennek az interpretációs hagyománynak a kiiktatására törekedett a reformáció. Amely szerint

8 Weber 1982, 86. o.

9 Vö Germer 1994, 71. o.

10 Vö. Gurevics 1974, Bevezetés.

11 I.m. 9. o.

12 Ez a törekvés Vincenzo Galileihez, az idősebb Galileihez fűződik.

13 Weber a zene terén komoly kutatásokat végzett az 1910-es években, de aztán érdeklődése visszatért a vallásszociológiához.

ugyanis minden egyes olvasó fel van ruházva az értelmezés jogával, anélkül, hogy végig kellene olvasnia a teljes ágostoni és Szent Tamás-i korpuszt.

A protestantizmus igyekezett a világot megfosztani addigi szakrális jellegétől, és a modern racionális szemlélet keretében igyekezett lerombolni mindazt a szimbolikus–mágikus szemléletet, amely meghatározta a középkori ember világhoz való viszonyát.¹⁴ Másrészt viszont a *hivatás* gondolatával összekötötte az evilági életet a túlvilági sorssal. „Csak az aszketikus protestantizmus végzett valóban a mágiával, a világon kívüli üdvkereséssel és annak legfőbb formájával, az intellektuális, kontemplatív megvilágosodással, s csak az aszketikus protestantizmus teremtette meg a vallási motívumait annak, hogy az embernek éppen evilági hivatásában kell fáradnia – mégpedig a hinduizmus szigorúan tradicionalista hivatásfelfogásával ellentétben: módszeresen és racionálisan kell teljesítenie hivatását –, hogy az üdvözülés útját megtalálja.”¹⁵

Azzal, hogy a protestáns ember a hivatásának él, hiszen a minél hatékonyabb munkavégzéssel az Úrnak tetsző életformát választja, – amitől aztán a túlvilági boldogságának lehetősége is függ, – jellegzetes nézeteltérés bontakozott ki a munkavégzés fogalmának értelmezése körül is. A munkát mint ősi aszketikus eszközt a nyugati egyház nagyra becsülte (szemben nemcsak a Kelettel, hanem az egész világ szerzetesi szabályaival).¹⁶ A munka a kísértésekkel szemben egyfajta sajátos megelőzési eszközként jutott kulcsszerephez a nyugati életvezetésben. „Nem a kényelem és az élvezet, hanem csakis a cselekvés szolgálja Isten egyértelműen kinyilvánított akarata szerint dicsőségének gyarapítását. Az időfecsérlés tehát az első s az elvileg legsúlyosabb bűn.”¹⁷ Aquinói Tamás értelmezésében a munka azonban csak *natura ratione* szerint szükséges az egyén és a közösség fennmaradásához, így azokra nem vonatkozik, akik meg tudnak élni birtokaikból munka nélkül. A középkorban a szemlélődés, mint az Isten birodalmában való működés spirituális formája jelentette a magasabb rendű életformát. Azzal, hogy a protestantizmus a racionális, hivatásszerűen végzett munkát helyezte a középpontba, azt mint az Istennek egyedül tetsző életmódot állítva be, újabb területen került szembe a középkori hagyománnyal. „Persze nem az érzéki öröme és bűnök céljaira, de Istenért szabad dolgoznotok, hogy gazdagok legyetek.”¹⁸ Weber behatóan foglalkozott azzal a kérdéssel is, hogy miért épp a

14 A másik jellegzetes ütközőpontot az oltáriszentség kérdése jelentette. Ebben a vitában jellemző módon ütközött össze a középkori mágikus szemléletmód az újkori individuumnak egy minél racionálisabb világgép kialakítására irányuló törekvéssel. Az eucharisztia ugyanis a katolikusok számára ontológia értelemben azonos volt Krisztus testével és vérével, ezzel szemben a protestánsok azt mondták, hogy nem test és vér, hanem csupán szimbolikus módon vonatkozik a Megváltóra.

15 Weber 2005, 319. o.

16 Weber 1982, 239. o.

17 I.m., 235. o.

18 I.m., 249. o.

protestantizmus és nem a zsidóság vagy a katolicizmus nyújthatott kellő táptalajt a modern kapitalizmus kifejlődéséhez.¹⁹ Ha egy katolikus törekedett haszonszerzésre, akkor olyan területen mozgott, amely a pápai rendelkezésekkel ellentétes cselekvést jelentett, amelyet nem tekintettek pozitív, Istennek tetsző viselkedésnek.²⁰ A zsidóság kapcsán Weber több fontos mozzanatot is kiemel, ilyen például a páriánéppel együtt járó kettős morál: ami a hitsorsosok közt megvetendő, az az idegenekkel szemben megengedett. Eredetileg az egész világon, minden népnek ez volt az üzleti etikája, a különbség, hogy a zsidóságban tartósan megmaradt. Így, ha a jámbor zsidó haszonszerzésre törekedett volna, akkor törvénybe ütköző cselekedetet hajtott volna végre, ami csak az engedékeny értelmezés szerint és kizárólag idegenekkel szemben megengedett.²¹ A modern kapitalista etikát így a protestantizmus hozta létre azzal, hogy épp a legjámborabb és etikai szempontból a legrigorózusabb emberek előtt nyitotta meg az üzleti életbe vezető utat.²² „A racionális cselekvés sikere Isten áldását bizonyítja, s ennél fogva az aszketikus indítékok sem hatottak sehol olyan intenzíven a gazdasági érzületre, mint abban a körben, ahol a predesztináció kegyelmének gondolata puritán változatban terjedt el.”²³

A vallásban a varázslat alóli feloldás is a racionalizáció egyik formája: arra irányul, hogy felszámolja a transzcendens szellemekbe vetett hitet, és felcserélje azt az elemzés és a cselekvés olyan módjával, amelyik azt keresi, hogy hogyan értheti meg és befolyásolhatja a világot az empirikus megfigyelésekkel összhangban.²⁴ A világot annál racionálisabbnak látjuk, minél inkább mentes a mágikus, mitikus hatalmaktól, minél evilágibb módon alkot összefüggő egészet, minél inkább „feloldódott a varázslat alól”. Schluchter ezt a típust metafizikai-etikai racionalitásnak nevezi, mely szerinte a kultúrember belső szükségletéből ered, abból tehát, hogy a kozmoszt ne csak megragadja, hanem vele kapcsolatban állást is foglaljon.²⁵ Azaz a világot elméletileg is úgy fogjuk fel, mint egy immanens (azaz evilági, és nem transzcendens – „túlvilági”) hatóerők szerint összefüggő, empirikus módon önmagából magyarázható egészet. Így megkezdődik a mozgás a világ egységesen felfogott szemléletének irányába, és megnő annak az igénye is, hogy szisztematikuskus legyünk, hogy felszámoljuk az ellentmondásokat, hogy összhangot állapítsunk meg a megfigyelések és az elméletek között. Ezek a kognitív racionalizáció aktusai Shils elemzésében.²⁶

19 Weber 2005, 296. o.

20 I.m., 301. o.

21 Uo.

22 I.m., 264. o.

23 I.m., 248. o.

24 Shils 1987, 548. o.

25 Schluchter 1980, 10. o. Schluchter 3 jelentését különbözteti meg a racionalitásnak: tudományos-technikai racionalitás, metafizikai-etikai és praktikus racionalitás.

26 Shils 1987, 548. o.

A modern tudomány következménye a tudományos-technikai racionalitás, vagyis hogy a dolgokat kiszámíthatóság útján uralni tudjuk.²⁷ Az arra irányuló erőfeszítések, hogy aztán átvigyük a tudományos tudást a politikai, gazdasági, társadalmi élet gyakorlati ténykedésének láncolatába, szintén a racionalizáció aktusainak számítanak.²⁸ Schluchter a módszertani életvezetés kiépítését gyakorlati-etikai racionalitásnak nevezi.²⁹ Shils továbbá kiemeli még, hogy az is a racionalizáció aktusának számít, ha minden szférában bürokratizáljuk az adminisztrációt. A bürokratizálódás a közösségi formák racionalizációjának egyik formája, az egyik mód arra, hogy a kormányzati, egyházi, katonai, akadémiai, ipari és kereskedelmi testületek felépítését és működését racionálisabbá tegyék.³⁰

A racionalitás elemzése kapcsán fontos szemügyre venni a cselekvésracionális aspektusait is. A racionalitás elsősorban a cselekvés oldaláról mutatkozik meg, mint a világot megváltoztató, átalakító, a történelem menetét befolyásoló tényező. A szociológus számára a cselekvés az a folyamat, amelyben megnyilvánulhat az ésszerűség, ezért is érthetjük meg. A cselekvéstudomány azért is különösen fontos, mert a társadalom lényegi részét alkotják a közösségi funkciókként felfogott társadalmi intézmények, melyek egyéni cselekvések alkotta rendszerekből épülnek fel.³¹ A társadalmi jelenségeket Weber szerint úgy kell megmagyarázni, hogy megmutatjuk, miképpen erednek egyéni cselekvésekből. „A cselekvés, ha úgy fogjuk föl, hogy valaki ahhoz igazítja saját viselkedését, ami benne értelmé szerint érthető, számunkra mindig csak mint egyes személyek – egy vagy több személy – viselkedése létezik.”³²

A cselekvés vizsgálata során Weber négy típust különít el egymástól: cél- és érték-racionális cselekvést, emocionális és tradicionális.³³ Racionálisnak az első kettőt nevezi, az utóbbi kettő pedig annak határán, sőt, gyakran annak határán is túl van, amit „értelemhez” igazodó cselekvésnek nevezhetünk.³⁴ Ez utóbbi cselekvések tiszta formájukban ilyen módon nem minősülnek tudatosan tervezett, ésszerűen irányított viselkedési módoknak.

A cselekvés mint cselekvés, Webernél mindig intencionális, azaz mindig szándékosnak kell lennie, és irányulnia kell valamire. A cselekvés azonban mindig társadalmi kontextusba ágyazott. Értelmét, motívumait és céljait a közösségből meríti; a cselekvés mindig másokhoz igazodó cselekvés: lényegileg társadalmi cselekvés. „A társadalmi

27 Schluchter 1980, 10. o.

28 Shils 1987, 548. o.

29 Schluchter 1980, 10. o.

30 Shils 1987, 548. o.

31 A társadalom *egyik* lényegi része a társadalmi intézményrendszer, a *másik* pedig a társadalmi intézményeket működtető emberek.

32 Weber 1987, 44. o.

33 I.m., 53. o.

34 Uo.

cselekvés nem azonos a) többek egyforma cselekvésével, sem b) minden olyan cselekvéssel, amelyet mások viselkedése befolyásol.³⁵

Weber különbséget tesz az egyéni várankozásokhoz igazodó, szubjektív érték-racionális cselekvés, valamint a szigorú értelemben véve racionális cselekvés között, amely-nél az elvárások objektív érvényes tapasztalatokra vonatkoznak. Amennyiben a célok adottak, úgy a cselekvés csak eszközeiben lehet cél-racionális, míg a célok melletti döntés mindig érték-racionális. Míg a cél-racionális viselkedés a világ objektíve fennálló törvényszerűségeihez igazodva próbál meg valamilyen eredményt elérni, addig az érték-racionális magatartás tág értelemben vett „célja” egy meghatározott érték érvényre juttatása a társadalmi élet viszonyai között.

Weber megalkotva a cselekvés és a társadalmi cselekvés fogalmát, ezekből építkezik a továbbiakban. Az egymásra épülő fogalomdefiníciók segítségével alkotja meg a tudomány nyelvét és megmutatja azt is, hogy a fogalmilag tiszta, ideáltipikus esetben hogyan működne a társadalom egy-egy területe. A fogalmi konstrukciók közül kiemeli a racionális konstrukciókat, amelyeknek kitüntetett szerepet tulajdonít.³⁶ A tiszta konstrukciók a modern nyugati társadaloméhoz hasonló képet vetítenek elénk, ahol az élet minden területe racionális elvek szerint van megszervezve. Ez a fogalmilag tiszta eset a valóságban természetesen így nem fordult elő, de a modern racionális nyugati társadalom áll az ideáltípushoz legközelebb. „Ennyiben – és nem szigorú történeti értelemben – a társadalmi világ ideáltipikus felépítése megfeleltethető annak is, amiről Weber a korábbi szövegekben mint a társadalom életének racionalizálódásáról beszélt. Akár fogalmi konstrukció, akár racionalizációs folyamat, egy dolog nem változott: a csúcst a nyugati társadalom jelenti.”³⁷

A racionalitás fogalmával Weber egy nagyon változatos jelenség-együttest szeretne lefedni. Az itt felvázolt definíciók formális keretet próbáltak adni ennek az általános jelenségnek, amelynek a valóságban nagyon különböző alakjai vannak. *Vallásszociológia* című írásában egyértelműen kimutatja a racionalizáció kibontakozásának menetét az egyes vallások típusait elemezve.

III. A vallástalan racionalitás vallásos gyökerei

A továbbiakban a racionalizálódás folyamatának a világrépre gyakorolt hatásával szeretnék foglalkozni. Weber *Vallásszociológia* című írásában vizsgálja a racionalizáció folyamatát a vallás területén, itt veszi szemügyre a főbb vallások jellegzetességeit kiala-

35 I.m., 52. o.

36 Erdélyi 2003, 32. o.

37 Uo.

kulásuktól kezdve. Ahogy korábbi munkáiban, úgy ebben a műben is nagyon komplex módon, a lehető legtöbb oldalt vizsgálva közelíti meg a racionalizáció problémáját.

Weber ebben a művében a vallásos vagy mágikus cselekvés feltételeivel, hatásaival, megértésével foglalkozik és nem a vallás „lényegével” – ahogy az első fejezet elején ki mondja.³⁸ A vallási eszmék fejlődését követi nyomon a világgép-felfogásokból adódó problémákkal. Végig szem előtt tartja a vallások racionalizálódásának egyes lépéseit, különös tekintettel a vallásos világgép mágikus vonásaira. Annak ellenére, hogy nagyon alapos részletességgel írja le a keleti vallások világgépét, itt is a mű centrális kérdései közé tartozik a modern nyugati kultúra sajátosságainak megértése. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy melyek voltak azok a hatások, amelyeknek a következtében csak a modern nyugati világban teljesedhetett ki a világ varázs alóli feloldása, és hogy milyen befolyás hatására alakult úgy, hogy Keleten nem jött létre az életvitel teljes racionalizációja.

A fejlődés³⁹ kezdetén az egyes kultúrák egyaránt mágikus világgéppel rendelkeznek. Ekkor még a vallásos vagy mágikus cselekvés evilági rendeltetésű. A jó és hosszú élet reményéből fakad, nem kapcsolódik hozzá túlvilági várakozás.⁴⁰ Ez a fajta gondolkodás mágikus-szimbolikus tulajdonságokkal ruház fel tárgyakat, állatokat vagy embereket. Ebben a világgépben bizonyos dolgok vagy történések természetfeletti értelemre tesznek szert, meghatározó jelentőségűvé válnak a közösség számára, és érdekeinek a szolgálatába állíthatók. Weber szerint ez a fajta mágikus szimbolizmus a mitologikus világgépben éri el tetőpontját. A mágikus világgépben még egységben, egymás mellett élnek szellemek, istenek és emberek, nem történik meg e világ és túlvilág radikális szétválásztása. A tabuk jelentette tilalmak, valamint a mágikus praktikák révén az emberek az istenek közelében éltek, a transzcendens szférával való kapcsolatukat pedig a varázslat általi befolyásolás reményével lehetne jellemezni.⁴¹ A mágikus etikában még isteni parancsok sem jelentek meg, szabályokhoz igazodó cselekvés volt, amely nem szakadt el a mindennapi tennivalóktól; sőt, főleg gazdasági jelleggel rendelkezett, mint pl. az „esőcsinálás”.

A vallás akkor kezdett a természetes élettől elidegenedni, amikor a gazdaság, a jog, a művészet, a politika, a tudomány egyre inkább differenciálódtak. A növekvő rendszerezéssel és racionalizációs tendenciákkal a különböző istenek sokaságából hamar létrejött egy jól rendezett panteon.⁴² Megjelentek a túlvilágra vonatkozó legkülönbözőbb elképzelések és kezdett kialakulni paradicsom és pokol kettőssége is. A racionalizációs folyamat beindulásához tehát szükség volt arra, hogy a mágikus-monisztikus világgépet felváltsa a dualisztikus világgép.

38 Weber 2005, 9. o.

39 Fejlődésen továbbiakban a racionalitás kibontakozását értve.

40 I.m., 9. o.

41 Az alá-fölé rendeltségi viszony, és a varázslás helyetti istentisztelet, csak a racionális etika és metafizika megjelenésével veszi kezdetét.

42 I.m., 21. o.

Megfigyelhető, hogy minél racionálisabban gondolták el ezt a világot, annál erősebben toródott el a remény a túlvilág felé. A mágikus elképzelések kiiktatása Weber szerint a protestantizmusban valósult meg a legteljesebben, de a zsidósággal vette kezdetét.⁴³ Az antik zsidóság és a protestantizmus puritán vonulatát kivéve szinte mindegyik vallás megtartotta szentek, hősök, speciális funkciókat betöltő istenek helyét.

A mágia hatalmának megtörésének és a racionális életmód kialakulásának Weber szerint egyetlen eszköze a racionális prófécia. A próféta – legyen az vallásalapító, vagy vallás-megújító – az addigi istenképzetet absztraktabbá, tehát a fogalmiság tekintetében racionálisabbá teszi, és időről-időre intézményszervezői szerepet is betöltött.⁴⁴ Ennek a fontosságát már a *Gazdaságtörténet* című művében is hangsúlyozza.⁴⁵ „Persze nem minden prófécia tudja megtörni a mágia hatalmát, de ha a próféta csodákkal és egyéb eszközökkel legitimálja magát, sikerülhet rést ütnie az áthagyományozott szent és sérthetetlen renden. A próféták föloldották a világot a varázslat alól, és ezzel megvetették a modern tudomány, a technika és a kapitalizmus alapjait.”⁴⁶

A központi kérdés tehát, hogy miért csak Nyugaton teljesedett ki a vallási racionalizáció az a folyamata, amely azután a protestantizmussal érte el tetőpontját, és Keleten mindez miért nem ment végbe. Ennek megértéséhez a vallások történeti változásait kell megvizsgálni, kimutatva a főbb különbségeket. Az első szempont a világhoz való viszonyuk. Innen nézve különösen fontosá válik a buddhizmus és a keresztény vallás, még hozzá abból a nézőpontból, hogy Schluchter szerint mind a két vallás jellemzője, hogy nem evilág-centrikus.⁴⁷ A hinduizmus és a dharmikus vallások többsége szerint a világ káprázat: Maja fátyla, semmi nem valóság abból, amit az ember érzékeivel tapasztal. A világ az indiaiak számára csupán egy állapot, amelyben a cél a Nirvánába való visszatérés. Úgy vélem, hogy Schluchter megállapítása, mely szerint a buddhizmus elutasítja a világot, csak megszorításokkal tartható; bár maga Weber is hangsúlyozta, hogy a régi buddhizmusban „a maga részéről minden cselekedet annak a mindig egyformán tehetetlen harcnak a terméke, amelyet minden kialakult és már csak ezért is mulandóságra ítélt élet a saját megsemmisülésre szánt létezéséért vív, azaz abból az életszomból fakad, amely a túlvilág utáni vágyakozásra... készítet”.⁴⁸ De épp azzal, hogy a világ szenvedés, amely-

43 Vö. Weber 2005, 319. o.

44 Vö. I.m., 64-65. o.

45 Weber 1979, 287. o.

46 Uo.

47 Szemben a kínai konfucianizmussal, ami azt tanítja, hogy ne forduljunk el a világtól, hanem épp ellenkezőleg, menjünk bele a világba, aminek egyik megnyilvánulása, hogy alkalmazkodjunk a világ személytelen rendjét kifejező taó-hoz. (Weber 2005, 319. o.) Schluchter értelmezésében ez a világigenlés (Weltbejahung) a fő ok, amely miatt nem alakul ki a feszültség (Weltabspannung), amely kikényszerítené a világ uralásának gondolatát (Weltbeherrschung), és mindezzel együtt a világ varázs alóli feloldásához vezethetne.

48 Weber 2005, 181. o.

től igyekszünk megszabadulni, a világ nagyon is valóságossá válik. A zen-buddhizmusban pedig a megvilágosodás gyakorlatilag elérhetetlen állapot, így azon van a hangsúly, hogy ebben az egyetlen világban olyan életpraxist alakítsunk ki, amely képes összhangot teremteni közöttünk és a környező világ, illetve a többi ember között. Weber szerint a buddhizmus leginkább a hellenisztikus, főleg a neoplatonista, esetleg a manicheus vagy gnosztikus megváltás tanokkal hasonlítható össze. A buddhizmusban, aki nem akar eljutni a Nirvánába, attól a Bhiksu⁴⁹ nem sajnál semmit, övé lehet az egész világ.⁵⁰ Ezzel Weber cáfolja Nietzsche ressentiment-sémájának a buddhizmusra történő alkalmazását. Weber szerint épp a buddhizmus mutatja meg, hogy a megváltás iránti szükségletnek van egy tisztán intellektuális forrása is,⁵¹ amely azon alapul, „hogy a szellem metafizikai szükségletei nem materiális eredetűek, nem anyagi szükség készíti a szellemet, hogy etikai és vallási kérdésekről töprengjen, hanem saját belső készítése van arra, hogy a világot értelemmel bíró kozmoszként ragadja meg, és állást foglaljon a világgal kapcsolatban.”⁵² Ez az igény az alapja Schluchter metafizikai-etikai racionalitásfogalmának.

A keresztény hagyományban megjelenik a világ elutasítása, amely a világtól való elfordulásban, a szerzetességben és az aszkézisben nyilvánul meg. Ezzel együtt megjelenik a világ uralásának az elve is. Isten a világot azért teremtette, hogy az ember használja és uralja azt.⁵³ A paradicsomban minden az ember rendelkezésére állt, amíg a bűnbeeséssel ez az ideális állapot meg nem szűnt. Az első emberpár megszegte az isteni parancsot, aminek következményeként kőkemény munkával, arca veritékével kell megkeresnie kenyérét. A keresztény hagyomány ezzel az ember bűnösségének a problémáját helyezte a középpontba. A buddhizmus pedig az ember mulandóságát, hiszen itt nemcsak a bűn és szenvedés alóli megváltás a cél, hanem az, hogy kikerülve a Karma kerekéből, megszabadulva a mulandóságtól, eljussunk a Nirvána örök nyugalmába.⁵⁴

Minden vallásban közös, hogy megpróbálják a szerencsétlenség jelenlétét és az értelmetlen emberi szenvedést összhangba hozni az igazságosságra vonatkozó természetes intuíciónkkal. A monoteista vallásoknál különösen nagy hangsúlyt kap ez a probléma, hiszen itt alapvető kérdéssé válik, hogy miképpen lehet összeegyeztetni egy mindenható, jóságos isten létét a világban tapasztalható rosszal. Különösen jelentősek a messianisztikus eszkatológiák amiatt, hogy a mindenkori kortársak felé fordulnak, hogy nekik vagy egy jövőbeli generációnak isteni visszatérést ígérjenek, ami véget vet a szenvedéseknek. A predesztináció kálvinista tanát az teszi kifejezetten figyelemre méltó

49 Buddhista szerzetesi (férfi) közösség.

50 Weber 2005, 147. o.

51 A negatívan privilegizáltak társadalmi helyzetén és a polgárság gyakorlati élethelyzetéből fakadó racionalizmusán kívül.

52 I.m., 147. o.

53 Genézis 1,28.

54 Weber 2005, 181. o. és 315. o.

tóvá, hogy az szándékosan nem oldja meg a teodícea problémáját.⁵⁵ Weber szerint a predesztináció eszköz arra, hogy középpontba kerüljön az érzületetika. „Az egész személyiség – nem pedig egy-egy cselekvés – van isteni választás folytán az örökkévalóság értékhangsúlyával ellátva.”⁵⁶ „Minél bensőségesebbé válik érzületetikai szempontból a megváltást ígérő vallásosság, annál mélyebb a feszültség közte és a világ realitása között.”⁵⁷

Schluchter értelmezése nyomán is a kérdés az indiai és a keresztény vallásnak a teodícea-problémára adott megoldáskísérletében keresendő. Keleten azért nem alakulhatott ki a modern racionalitás, mert ott azt tanították, hogy azáltal vonjuk ki magunkat a világban található rossz alól, hogy beletörődünk abba, ami adatott. Az indiai Karma tanítása szerint a világban található rossz, az érdek és a jósors, a vétkek és a balsors közötti esetleges kapcsolatból táplálkozó feszültség úgy ellensúlyozható, ha kivonjuk magunkat a földi javak és kudarcok forrása alól, és megadóan alávetjük magunkat a Karma törvényének. Ezzel feloldották a társadalomban kialakuló egyéni frusztrációkat, amelyek esetleges forradalmi megnyilvánulásokhoz vezettek volna, és ilyen módon ideológiailag stabilizálták a közösséget, kiiktatták a kasztrendszer felbomlását veszélyeztető ideológiai tényezőket. Azzal a gondolattal pedig, hogy minden racionális célra irányuló cselekvés, és bármiféle világi érdekhez fűződő kapcsolat – így a munka is – eltérít az üdvösségtől, egyúttal azt is megakadályozta ez a tanítás, hogy a modern értelemben vett racionális cselekvés, kialakulhasson.⁵⁸ A világból való kivonulás kontemplatív, és nem racionális alátámasztást kapott.⁵⁹

Volker Heins is hangsúlyozza azt a fő különbséget, hogy a buddhizmus elveti a racionális, célirányos cselekvést, és helyette az eksztatikus elmélkedés saját praktikáit kultiválja; amivel éppen ellenkező utat jár be, mint a Nyugat. Heins kiemeli azt az érdekességet is, hogy a buddhizmus a különféle konvencionális szabályaival és praktikáival, mint például azzal, hogy evés közben nem szabad csámcsogni, erős rokonságot mutat a jól nevelt intellektuális réteg mindennapi életfeltételeivel.⁶⁰ Weber szerint a nagy ázsiai vallások mindegyikére igaz, hogy azok értelmiségi alkotások.⁶¹ Másik példa erre a kínai konfucianizmus, amelyet Weber az aszketikus protestantizmus tipológiai ellentétének tart.⁶² „A konfucianizmus tehát az előkelő ember, a gentleman etikája.

55 Vö. Heins 2004, 44. o.

56 Weber 2005, 248. o.

57 I.m., 249. o.

58 I.m., 316-317. o. Sőt, nemcsak semmiféle racionális cselekvésre nem ösztönöz, hanem egyenest eltérít tőle.

59 Vö. Schluchter 1980, 20. o.

60 Heins 2004, 44. o.

61 Weber 2005, 150. o. A buddhista megváltást ígérő tan éppúgy, mint a dzsainizmus. A Védákon nevelkedtek és a konfucianizmus művelői is. Az elő-ázsiai manicheizmus és a gnózis is.

62 Heins 2004, 49. o.

Egészen határozottan rendi etika, pontosabban: egy előkelő, irodalmilag művelt réteg illemszabályainak rendszere.”⁶³ „A régebbi hinduizmus hordozója irodalmilag képzett, öröklődő kaszt volt ... A hagyomány hordozóiként csak védikus műveltségű brahmánok jelentették a teljes értékű vallási rendet.”⁶⁴

Az alsóbb társadalmi rétegekre általánosan elmondható, hogy nem jellemző rájuk a vallási beállítottság. „Az indiai vallásosság – legkövetkezetesebben a megváltást hirdető buddhista vallás – számára a paraszt vallási szempontból gyanús vagy egyenest kárhóztatott.”⁶⁵ A parasztság szinte mindenhol a tradicionális oldal képviselője, rendszerint megmaradnak az időjárással kapcsolatos varázslásoknál és az animisztikus mágiánál. A harcos nemesség és a többi feudális erő sem szokott a racionális vallási etika támaszává válni. Az olyan fogalmak, mint a bűn, a megváltás, a vallási alázat sérteni szokták ezeknek a rétegeknek a méltóságérzetét.⁶⁶ Ezzel szemben a „polgári” rétegeknél már változatosabb képet kapunk, ha a valláshoz való viszonyukat vizsgáljuk. Távolodva a társadalmi és gazdasági kiváltságokkal rendelkező rétegektől, egyre több nem tipikus vonás jelenik meg a vallási magatartásban. A patrícius kereskedők ellentétes magatartást tanúsítanak a vallásossággal szemben. Életük erőteljesen evilági beállítottságú, így nem jellemző, hogy valamilyen prófétikus vagy etikai vallásossághoz csatlakoztak volna. Minél kiváltságosabb helyzetben voltak, annál kevésbé mutattak hajlandóságot a túlvilág-centrikus vallásokkal szemben.⁶⁷ A kézművesség viszont már a kereszténység kezdetétől fogva tagja volt az új vallásnak. A kispolgárság gazdasági életvitele miatt is vonzódott a racionális valláshoz. Gazdasági feltételei ugyanis kiszámíthatók és célracionálisan befolyásolhatók voltak. Hittek abban, hogy „a megbízható munka és a kötelességteljesítés elnyeri jutalmát, sőt méltó jutalmat érdemel. A kézműveshez és a kereskedőhöz közel áll tehát egy etikailag racionális – a jóért jutalmat, a rosszért megtorlást kilátásba helyező viszonzásetika értelmében racionális – világszemlélet.”⁶⁸

Weber továbbá megkülönbözteti az elitvallást a tömegvallástól. Az indiai vallás esetében a brahmanok alkotják az elitréteget, az érinthetetlenek pedig a negyedik kasztot, a tömeget. Ennek a szétválászásnak a távoli analógiája például a középkori katolicizmusban is megtalálható, a papok és a nép megkülönböztetésével (annak ellenére, hogy Európában nem volt kasztrendszer). A Nyugat történetében ezt az ellentétet először a protestantizmus, majd a kálvinizmus számolja fel azáltal, hogy Luther szerint mindannyian papok vagyunk, nincs különbség az emberek között. Azzal, hogy lefordította német

63 Weber 2005, 158. o.

64 Weber 1982, 294. o.

65 Weber 2005, 108. o.

66 I.m., 110. o. A halál számukra mindennapi dolog, nem várnak mást, mint védelmet a gonosz varázslattal szemben. Akkor egyeztethető össze a lovagi rend érzésvilága a profétikus vallásossággal, ha ígéretci a hit harcosának szólunk.

67 I.m., 118. o.

68 I.m., 124. o.

nyelvre a Bibliát, megadta a lehetőséget arra, hogy mindenki maga olvassa a Szentírást; elősegítve ezzel az individualizáció folyamatát is. A Bibliafordítással párhuzamosan megjelent az anyanyelven történő misézés is, ami lehetővé tette a tömegek számára, hogy az istentisztelet valódi részeseivé váljanak. A protestantizmus ezzel hidat emelt tömeg és az elit közé.

A kálvinizmus a teodícea problémáját a már említett predestináció tanával igyekszik megoldani. Ez az új elem is kapcsolódik Kálvinnak a katolikus egyház elleni tevékenységéhez. Amennyiben Isten eleve elrendelte, hogy ki üdvözl, nem lehet az egyéni sorsot például „bűnbocsátó cédulák” vásárlásával befolyásolni. „A kálvinista számára Isten kifürkészhetetlen, s minden bizonyos jó oka van rá, ha egyenlőtlenül osztja el a vagyont, az embert pedig kizárólag a hivatásában végzett munka igazolja.”⁶⁹ Bár Isten előre eldönti, hogy ki üdvözl, amit nem tudhatunk előre, de a szorgos munka az egyetlen módja, hogy valaki Istennek tetsző életet éljen, így a minél hatékonyabb munkavégzés vált a kálvinista ember életének céljává. A közösség minden egyes tagja számára követelménnyé vált a szakadatlan munka és a sikeres haszonszerzés, emellett pedig még a puritán életmód is. A vagyon megszerzése a protestáns ember szempontjából sohasem öncél, hanem annak az igazolása, hogy Istennek tetsző életet él. A protestantizmus pszichológiai ösztönzővé alakította a munkavégzést mint hivatást, mint a kegyelmi állapotról való bizonyosság legkiválóbb, sőt gyakran egyedüli eszközét.⁷⁰ Azzal, hogy az aszkézis a szerzetesi cellákból áttevődött a hivatás világába, és uralni kezdte az evilági erkölcsiséget, közreműködött abban is, hogy felépüljön a modern gazdasági rend hatalmas komplexuma.⁷¹

A vallási „varázslat alóli feloldás” része az általános racionalizációs folyamatnak, amelyet Weber intellektualizációs folyamatnak is nevez. „A világgép és az életvitel modern formában történő, egyszerre elméleti és gyakorlati átracionalizálásának volt egy általános következménye: minél inkább fejlett volt ez a sajátos átfogó racionalizálás, maga a vallás – a világgép intellektuális formálásának szemszögéből tekintve – annál inkább az irracionalitás szférájába szorult.”⁷² A teizmus fokról nézve, amikor a világot már valóban csak a világból magyarázták, mindenféle transzcendens segítők nélkül, a világ teljesen feloldottnak tűnik a varázslat alól.⁷³

Így a vallás a világgép intellektuális formálása, vagyis a modern tudomány szemszögéből nézve idegenül el leginkább az élettől. A világot az ember kezdetben úgy fogta fel, mint amelyben istenségek laknak; az érthetetlen jelenségeket mágikus erők-

69 I.m., 266. o.

70 Weber 1982, 283. o.

71 I.m., 287. o.

72 I.m., 311. o.

73 Azáltal, hogy e világ és túlvilág kettőssége megjelenik és a nem racionális átkerül a túlvilágra, a földi világ egyre inkább mentesül mindentől, ami eddig a „varázslatot” jelentette.

nek tulajdonították. A tudomány ezekre racionális magyarázatot ad, így a túlvilági erők szükségtelenné válnak.

A mágikus–szimbolikus, monisztikus világgépben még úgy tűnik, hogy empirikus tudás és képesség közt, éppúgy, mint a világ magyarázata körül, fennáll a mágikus tudás és a mágikus etika egysége. A világban a folyamatok nemcsak fennállnak, hanem jelentenek, szimbolizálnak is valamit. A dualisztikus világgépben viszont már problematikussá válik megismerés és magyarázat egymáshoz való viszonya. Az értékszférák egyedi jogosultság alapján elkülönülnek; a tudomány hajlik arra, hogy a vallástól átvegye a totális világmagyarázat igényét.⁷⁴ A tudomány a világot önmagában megérthetőnek, önmagából magyarázhatónak tartja, így felőle nézve a vallás jobb esetben irracionális, tudománytalan világmagyarázattá, babonává degradálódik, rosszabb esetben a haladást tudatosan fékező, az embereket hatalmi érdekből tudatlanságban tartó és manipuláló ideológiaként jelenik meg. A tudomány szemszögéből nézve a misztikus élmény megragadhatatlan és közölhetetlen, így a diszkurzív-empirikus megismerés ellenében, és nem vele együtt gondolható el. Schluchter ezt nevezi a „feszültség”⁷⁵ fő forrásának.⁷⁶ A varázstalanítási folyamat a tudomány „szabadságharca” a vallással szemben; a tudomány eloldódik a vallástól és szembe helyezkedik vele, élet- és világellenes babonaként tüntetve fel az utóbbit. Schluchter úgy tekint a racionalizálódási folyamatra, hogy a társadalom különböző területei újra és újra kölcsönhatásba, majd ellentétbe kerülnek egymással. A protestantizmus katalizátorrá válik, elősegítve a modern gazdaság és a modern tudomány kialakulását, de a modern tudománnyal ellentétbe is került. Schluchter dialektikának nevezi ezt az ellentmondásokon keresztül történő fejlődést.

A varázstalanítás folyamata a vallás területén egy bizonyos ponton megáll, hiszen meg kell őriznie azt az előfeltevést, hogy van egy másik világ, egy transzcendens, isteni szféra. Ezzel szemben a tudománynak nincs szüksége Istenre, így ott a „varázslat alóli feloldás” maradéktalanul megvalósul, megszabadítva ezzel a világot a túlvilágtól. A vallás területén tehát ott áll meg a folyamat, ahol a protestantizmus végleg végez a mágiával⁷⁷ és a világon kívüli üdvkereséssel, s ezek helyett azt tanítja, hogy az embernek éppenséggel evilági hivatásában kell fáradoznia, módszeresen és racionálisan végezve munkáját.⁷⁸

74 Vö. Schluchter 1980, 33. o.

75 Schluchter a *Spannung* szót használja, amely elemzésében központi terminussá válik.

76 Uo.

77 A protestantizmus a katolicizmust megfosztja a mágikus-szimbolikus világgép maradványaitól és babonáitól. Ilyen például, hogy a protestáns templomokban nincsenek szentképek, vagy a már említett eukarisztiával kapcsolatos protestáns nézőpont, hogy nem ontológiailag Krisztus teste és vére az ostya és bor, hanem csak szimbolikus viszonyban áll vele.

78 Weber 2005, 320. o.

IV. A tudomány mint világnézet

Schluchter értelmezése szerint hozzátartozik a varázstalanítás folyamatához, hogy az újkorban ismét valamiféle monizmus alakult ki az átmeneti dualizmusból. Ahogy a mágiáról a megváltásvallásra való átmenetben a monizmus-dualizmus szembenállás, éppúgy a megváltásvallásról a racionális tudásra való átmenetben is a dualizmus és monizmus ellentéte nyilvánult meg. Hasonlóan ahhoz, ahogy a mágikus-szimbolikus világgépben az ember a folyamatok felett a mágia segítségével próbált uralkodni, ezt a „manipulatív”, világaluraló szerepet az újkorban a tudomány veszi át, ismét az e világra helyezve a hangsúlyt, kialakítva ezzel egy új egységes világgépet. Webernél bonyolultabbá teszi ezt a folyamatot, hogy épp a tudomány az, amely monisztikus megalapozottságú, de ami mégsem számít pusztán a vallási igény antitézisének, hanem maga válik vallássá. A tudomány azonban Schluchter értelmezésében nemcsak azt a célt szolgálja, hogy a varázstalanított világban a neki megfelelő racionalitással a gondolkodó tekintetbevételnek az egyetlen lehetséges módja legyen,⁷⁹ hanem igyekszik teljesíteni azt a feladatot is, hogy a világnak objektív értelmet adjon. Ezzel az igényével azonban teljesen keresztényi utat jár be. Így a tudomány azon munkálkodik, hogy a világ hallatlan életproblémáját elleplezze: kódosítás és nem felvilágosítás [Verklärung, nicht Aufklärung] a hivatása.⁸⁰ A helyesen értett racionális tudomány tehát nem képes arra, hogy mindent átfogó értelmet adjon az életnek. Felmerül a kérdés, hogy akkor mégis a megváltásvallás lenne a megoldás? De egyáltalán megfelelő keretként szolgál-e az istenközpontú dualisztikus világgép a varázstalanított világnak?

Weber számára sem a világnézet szintjére emelt racionalitás, sem a megváltásvallás nem ad olyan értelmet, amely a varázslat alól feloldott világ feltételeinek megfelelő lenne.⁸¹ Sem a dualista világgép istenközpontúsága, sem a monista, de immár racionális világgép emberközpontúsága nem tűnik megoldásnak. Weber számára a reflektálatlan világaluralás is csak egy fajtája a világból való menekülésnek. A világ a legalitás, de nem a moralitás világává válik. Schluchter értelmezése szerint szükség van egy dualisztikus emberközpontú világra. A dualizmus immár tudomány és erkölcsi világ közt áll fenn, a lét és a kellés közti viszonyról van szó. (Weber kantianizmusa bukkan fel itt, az egyik oldalon az erkölcsi értékek világa, másik oldalon a természet világa áll). Ez a dualizmus húzódik meg a racionális természetű világ, ahová az emberi társadalom is tartozik, és az erkölcsi értékek világa között. A végső kérdés így Schluchter szerint Webernél is etikai kérdéssé válik, nevezetesen előáll az a feladat, hogy miképp alakítható ki a varázslat alól feloldott világnak megfelelő, adekvát élet-

79 Vö. Schluchter 1980, 34-35. o.

80 I.m., 35. o.

81 A világnézet szintjére emelt racionalitás azzal, hogy a végsőkig abszolutizálja a technológiai életideált, a megváltásvallás pedig abszolutizálja a vallásos odaadást, és ennél fogva világból való menekülést jelent. Vö. Schluchter 1980, 36. o.

stílus. Mi határozza meg a cselekvést egy ilyen világban: vajon a siker vagy a cselekedetnek a „legyen” etikai normája szerinti egyedi értéke? A hatékonyság vagy az egyedi érték? Különbséget tehetünk így egyfelől sikerorientált felelősségetika és a szándék helyességét megkövetelő érületetika között. A felelősségetika maximálisan alkalmazkodik a varázstalanított világ egyedi törvényeihez, míg az érületetika elutasítja. Weber igazából egyik mellett sem döntött. Sem a világtól való menekülés, sem a világhoz való alkalmazkodás nem oldja meg a varázstalanított világ értelemproblémáját. A tudomány világuralása szemben áll a monoteista és politeista vallások transzcendens gondviselésével. Weber nem dönt, véleménye szerint az egyén feladata az, hogy válasszon. Schluchter értelmezése szerint Weber így dualista emberközpontúságot hirdet. A varázslattól megfosztott világ problémáját úgy oldja meg, hogy nála megmarad az immanens világmagyarázat, a világot önmagából magyarázó tudományos világgép; a dualizmust a világon belülre helyezi – de ezzel együtt megőrzi azt a feszültséget is, amelyet ez a dualizmus hagyományos formájában keltett. Ez a feszültség mutatkozik meg a modernitás kellemetlen szorongásában és abszurdítás-élményében is.⁸²

Weber kulcsszövege a modernitás problémájához *A tudomány mint hivatás* című írása. Ebben a művében az élet értelmességének a problémáját a tudomány szempontjából vizsgálja meg. A modern korra a tudomány befejezi a varázslat alóli feloldás folyamatát, végleg „leszámolva” a vallási szférával, amely a teljesen irracionálist jelenti a tudomány racionalitásával szemben. Ám a tudomány nem képes megoldani az élet értelmességének problémáját az egyén szemszögéből.

Weber korára már megkérdőjeleződött a klasszikus történelemfilozófia haladásba vetett hite. Elődei sorában olyan filozófusokat találunk, mint Kierkegaard, Marx és Nietzsche.⁸³ Így felmerülhet a kérdés, hogy a weberi racionalizálódási folyamat mennyiben tekinthető értelmes haladásnak, van-e nála tényleges előrelépés. Annyiban természetesen igen, amennyiben a racionalizálódó világban javul az élet minősége, hatékonyabbá válik a munka a gazdaságban, tehát úgy tűnik, hogy általa kedvezőbb állapotba kerülünk. Ez a kérdés azonban megfogalmazódik a tudomány szemszögéből is, ahonnan nézve már korántsem problémamentes a válasz.

A tudomány mint hivatás előadásszövege megjelenése után rögtön vitát váltott ki. Többek közt Ernst Robert Curtius, Erich von Kahler, Ernst Troeltsch és Max Scheler is azonnal megírták a válaszukat Weber írására. Scheler úgy jellemezte, hogy megrázó dokumentuma egy egész kornak, amely szenved attól a Kantra visszanyúló állapottól,

82 Camus úgy fogalmazta meg az abszurd alapérzést, hogy a metafizikai és teológiai rendszerek összeomlása után alakult ki, amikor már csak egy középpont és világosan megismerhető célmeghatározás nélküli univerzum létezik.

83 Kierkegaard-nál nem igazán beszélhetünk haladásról, ő főleg vallási-etikai dimenzióból közelíti meg a problémát. Nietzsche szerint az ember értékteremtő lény, magunk adunk értelmet az életnek, mi értékelünk. A történelemből annyi a hasznos, amennyi az élet számára értékes. Marxnál pedig a munka az érték forrása, az ember saját életének az értéke is a munkájában van.

hogy korlátokba ütközik a metafizikának és az objektív világrend megismerésének tartalmi lehetősége. Scheler ellenvetése azon alapult, hogy Weber lemond a filozófia valódi értelméről, és nemcsak mint aktuális teljesítményről, hanem egyáltalán mint az ember lényegéhez tartozó megismerési módról is.⁸⁴ (Azaz Scheler szerint Webernél a filozófia többé már nem jelent a létezéshez való kitüntetett viszonyulási módot.) Abban az időben, amikor a különböző filozófiai iskolák elsősorban egységesség és a szellemi élet törvényei után kutattak, Weber megnyilatkozásai nem tűntek filozofikusnak, sokan egyszerű relativizmusnak értelmezték. Filozófiai körökben egy új értékszintézis utáni vágy uralkodott, így nem tetszett a kortársak többségének *A tudomány mint hivatás* következtetése. „A világot racionalizáló, intellektualizáló s mindenekelőtt a varázsától megfosztó korunknak az a sorsa, hogy éppen a végső és legfenségesebb értékek a nyilvánosságából visszahúzódtak vagy a misztikus életnek a világtól távoli birodalmába, vagy pedig az egyének közvetlen kapcsolatainak testvériességébe.”⁸⁵

Mindezek tükrében mi lesz a tudomány *hivatása* az élet szempontjából? *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében Weber külön fejezetet szentel a *hivatás* [Beruf] szó etimológiájának, amelybe máig vallásos felhangok vegyülnek. A reformáció idejében, Luther bibliafordításában vált fontos terminussá és terjedt el világi használatra is. Luther fordítása során kétféle értelemben használta a hivatás szót. Egyfelől az Isten által örök üdvösségre való elhivatás értelmében (itt tisztán vallási fogalomról van szó), és a „tarts ki hivatásodban”⁸⁶ tehát a mai, pusztán evilági értelemben is.⁸⁷ Luther volt tehát, aki meghonosította a hivatás szó világi használatát. A reformáció ezzel – a katolikus felfogással szemben – hatásosan növelte az evilági, hivatás szerint végzett munka erkölcsi presztízsét, és az érte járó vallásos jutalmat.⁸⁸

Weber a modern világ összefüggésében a *hivatás* szót teljesen világi értelemben használja. A köznapi értelemben vett foglalkozást érti rajta, mint fogorvos vagy pincér, amelyet hajlamból, véletlenül vagy gazdasági okokat szem előtt tartva választunk, s amelynek többé már nincs köze a belső elhivatottsághoz.⁸⁹ Aki a tudományt, mint hivatást választja, annak tehát nem kell a világ egészéről is ítéletet alkotnia, mint korábban a filozófusnak. A modern korban, a tudományok specializálódásának következtében, a filozófiai is csak egyike lett a szaktudományoknak. Vagyis aki a tudományt hivatásszerűen akarja művelni, annak szakosodnia kell; pontos és meghatározott tudással rendelkező szakembernek kell lennie. Tudományos munkájával pedig a haladás

84 Schluchter 1996, 67. o.

85 Weber 1998, 154. o.

86 Sírák könyvének, a Szeptuagintából származó szavait, amelyet korábban munkának fordítottak, Luther hivatásnak fordítja. Weber 1982, 92. o.

87 I.m., 91-92. o.

88 I.m., 103. o.

89 Vö. Löwith 1988, 424. o.

menetébe kell illeszkednie. Ez különbözteti meg a tudományos munkát a művészet-től. A művészet, amely beteljesülés, ebben az értelemben tehát sohasem múlható felül. Nem mondhatjuk, hogy Homéroszt felülmúlta volna Dante vagy Shakespeare. Ezzel szemben a szakembernek nemcsak a sorsa, hanem a célja is az, hogy meghaladják.⁹⁰ A tudományos munka értelme éppen az, hogy minden válasz új kérdések sorát veti fel, és ez a haladás a végtelenségig megy tovább. Ebben a kontextusban merül fel a tudomány mint hivatás értelmének a problémája. Weber, mielőtt megkísérelné a válaszadást, azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent a gyakorlatban az intellektuális racionalizálódás a tudomány és a tudományhoz igazodó technika révén.⁹¹ Semmiképp sem azt, hogy jobban ismernénk létezésünk életfeltételeit, mint egy indián, hiszen például legtöbbünknek fogalmunk sincs arról, hogy mitől indul el egy villamos. A racionalizálódás Weber számára azt jelenti, hogy számítással elvileg minden dolgot uralni tudunk; továbbá a „tudhatnám, ha akarnám” mozzanatát is; azt tehát, hogy a felhalmozott tudás szóban forgó részei elvileg bárki számára hozzáférhetőek. A tudomány és általa a technika fejlődése azonban csak a hatékonyabb munkavégzést teszi lehetővé, de az élet értelmének kérdésére aligha adhat választ. Ismét a már említett problémával találkozunk, azzal tehát, hogy a varázstól megfosztott világban, a világnézet szintjére emelt racionalitás nem válaszolja meg az egyéni élet értelmességének kérdését. Van-e egyáltalán értelme a haladásnak a gyakorlati és technikai megfontolásokon túl?

Ebben a kontextusban merül fel Tolsztoj kései műveinek központi gondolata. Tolsztoj az egész modern tudományostechnikai civilizációra nemet mondott,⁹² szerinte a kultúremler számára értelmetlen jelenséggé vált a halál, hiszen az egyes emberi élet is a végtelenbe tartó haladás részévé válik. A modern ember nem úgy hal meg, mint a régi idők parasztja vagy Ábrahám; vénen és étellel telten. A kultúremler csak ráunhat az életre, de nem kaphat tőle teljességet, hiszen számára az élet csupán valami ideiglenes, amiből semmi végérvényes nem származhat. Számára értelmetlen adottság a halál, és Tolsztoj szerint ebben rejlik a kultúremler paradoxona: mivel a halál értelmetlen, ez az értelmetlenség áthatja a kulturális életet is, a maga halandó mivoltával.⁹³ A minél nagyobb mértékben intellektualizálódó kultúremler sohasem érheti el az élet teljességét, mert ez a teljesség túl van azon, amit elvileg elérhet. Így az értelmetlennek tűnő világgal szemben természetes szükségletéből kifolyólag mégis állást kell valahogy foglalnia; ennek az állásfoglalásnak a szükségessége a modern ember egzisztenciális problémája, amit a modernitásban érzett szorongás is jelez.

90 Weber 1998, 137. o.

91 Uo.

92 Tolsztoj élete vége felé, érzékenyen tapasztalva, hogy milyen hatalmas társadalmi szenvedés veszi körül, abbahagyta az írást, és társadalmilag hasznosabb tevékenységre szóllított fel, mint kitalált történetek elmesélése.

93 Weber 1998, 139. o.

Weber, mielőtt saját választ adna a tolsztoji problémára, feltesz egy másik kérdést. Mi a tudomány hivatása az emberiség életének egészében? És mi az, amitől értéke van?⁹⁴ Ezzel a kérdéssel egyetemes síkra tereli a kultúremler értelem-problémáját. Összehasonlítva a régi korokkal, amikor még az egyetlen igazság keresése volt a tudomány feladata – mint Platón *Államának* híres barlanghasonlatában,⁹⁵ vagy a reneszánsz ember számára,⁹⁶ illetve a protestáns és puritán befolyás alatt álló kutatóknál, akiknél a tudományos munka az Istenhez vezető utat jelentette –, Kant kritikája révén gyökeresen megváltozott a helyzet. Míg a racionalizált, vallásos világkép integráns részeként a tudomány egyike volt azoknak a forrásoknak, melyekből a hívó ember a maga életének az értelmét merítette, addig a modern korban pontosan ellenkező a tudományos munka hatása, ugyanis ez a munka éppen azt sugallja, hogy a világnak nincs értelme. Egyetemes nézőpontból tekintve tehát nem ad értéket az életnek. Weber ismét átfogalmazza a kérdést, s bár az egyes ember egzisztenciális problémájára még nem adott választ, a „mit tegyünk” kérdéssel morális síkra tereli a dilemmát. Ám a tudomány hivatásként erre a kérdésre sem képest választ adni. Milyen értelemben nem képes erre? Természetesen abban az értelemben, hogy Weber számára a tudománynak objektívnek és értékmentesnek kell lennie. A tudomány sohasem adhat világnézetet, ahogy azt az *Objektivitás*-tanulmányban kifejti. „A mérlegelést lezáró döntés persze már nem lehet tudományos feladat, hanem az akaró ember dolga, aki a saját lelkiismerete és személyes világnézete szerint mérlegel, és választ a szóban forgó értékek között. A tudomány abban segíti, hogy tudatára ébreszti annak, hogy minden cselekvés – és a körülményektől függően természetesen a nem-cselekvés is – következményei révén állást foglal bizonyos értékek mellett, és ezzel – amiről ma oly szívesen elfeledkeznek – rendszerint másokkal szemben. A választás az ő dolga.”⁹⁷ A tudomány csak a célról képes dönteni, de az értékeket nem fogja tudni rangsorolni. *A tudomány mint hivatásban* a tudomány „haszna”, hogy egyrészt technikai ismereteket nyújt, amivel egyre kiszámíthatóbbá és tervezhetőbbé tudjuk tenni az életet, másrészt megadja a gondolkodás módszereit. A legfőbb értelme pedig a tisztázottság. A tudomány tehát a konzekvenciák tisztázását és a gyakorlati következmények felmérését szolgálja. Ám a maga eszközeivel nem képes döntéseket hozni: „Az egyetemi előadótermek ma már csak a szakszerű képesítéssel rendelkezők szakszerű oktatómunkája során fejtenek ki igazán értékes hatást, s ezért

94 Uo.

95 A görögök számára az igazi tudomány, az igazi léthez való utat jelentette. Az igazságot a barlanghasonlatban a nap, a Jó ideája szimbolizálja, ahová a filozófusnak el kell jutnia, majd meg kell próbálnia másokat is elvezetni hozzá.

96 A reneszánszban a tudomány, a racionális kísérletezéssel a természet valódi megismerését szolgálta, ami egyben az Istenhez vezető utat is jelentette. Kopernikusz, Kepler, Galilei és a többi természettudós meg volt arról győződve, hogy Isten a világot matematikai pontossággal alkotta meg és a természetben Isten mutatkozik meg, ha jól olvasnak a Természet könyvében.

97 Weber 1998, 10-11. o.

itt az intellektuális becsületesség az egyetlen sajátos erény, amelyet neveléssel ki lehet alakítani.”⁹⁸ Weber ugyanis azt az álláspontot képviseli, hogy minden egyes embernek magának kell meghoznia az élet végső, nagy kérdéseire vonatkozó döntéseit; és ez a feladat túlmutat az egyetemi oktatásban végbemenő szakképzés keretein. Ellene van, hogy a katedráról jövő sugalmazások felmentsék a hallgatót az alól, hogy a saját lelkiismerete szerint hozza meg döntéseit, oldja meg problémáit.⁹⁹ A szakképzésnek ennek ellenére Weber nagy jelentőséget tulajdonít, de csak a gondolkodás fejlesztése szempontjából, ami abban segít, hogy önfegyelemre neveljen és az erkölcsi beállítottságot is alakítja.

A tudomány így nem válaszol a „*mit kell tennem*” szubjektív-etikai kérdésére, és nem oldja meg a modernitás szorongató egzisztenciális problémáját sem. Löwith szavaival kifejezve: „Az igazság, amiről tudományosan gondolkodó emberek beszélnek, nem valami titokzatos lét leleplezése, hanem épp a tudományos haladással varázstalanított világ nyilvánvaló titok nélkülsége.”¹⁰⁰

V. Értékmentés a varázsát vesztett világban

Weber nem ad egyenes választ a „*mit kell tennem*” kanti kérdésére. Mégis hol kell keresnünk a szerző saját megoldási kísérleteit? Nem kapunk tehát valamennyire is megnyugtató és eligazító választ arra vonatkozóan, hogy mi a teendőnk a varázslat alól feloldott modern világban, ha helyesen akarnánk cselekedni? Vajon a racionalizáció palackból kiszabadult szelleme, egy minden tényt és jelenséget bekebelező és megemészítő varázslat alóli feloldás visszavonhatatlanul kiöl a világból minden nem evilágít? Hiszen a szigorú értelemben vett erkölcsi értékek és normák szintén nem evilágból valóak. Az embernek, mint erkölcsi személynek fogalmát nem kaphatjuk meg a világ valamely empirikus tematizációjából. A világ, amelyből az egyetemes racionalizáció varázslatot feloldó éthosza kivon mindent, amit nem meríthetünk magából ebből a világból, nem enged meg a szó klasszikus értelmében vett etikát, csupán az emberi együttélés minél optimálisabbá tételének egyfajta szabályrendszerét. Ennek értelmében a jutalmazások és büntetések különböző konkrét mechanizmusainak a leírásával az emberi konfliktusok a lehetséges minimumra szoríthatók, és az emberi viszonyok a leginkább harmonikusá tehetőek.

Ez utóbbi hangozhat mégoly csábítóan is, mégsem szolgál a szó szigorú értelmében vett értékkel, hiszen nem etikai elv. Egyszerű szabályozás-elméleti elv, amely azt mondja ki, hogy hogyan szoríthatók a minimumra az emberek közötti összetűzések,

98 Weber 1980, 70. o.

99 I.m., 70. o.

100 Löwith 1988, 424. o.

illetve a társas élet hogyan tehető a legelőnyösebbé az egyes egyedek szempontjából, a boldogságnak adott szempontok szerint definiált fogalma mellett. Ebben az esetben akkor csupán egyfajta érték-semleges humán-etológia alkothatná a jövőt. A transzcendens hatalmak varázsa alól feloldott világban, mint a vallás távoli utóképpé halálra volna ítélve az etika is? Lehetséges ilyen pesszimista olvasat is. Mindenesetre Weber olvasata másnak tűnik. Álláspontja végső soron a kantianizmushoz kötődött – kritikáinak ellenére is, vagy inkább azzal együtt, amit helyenként a kantianus etikával szemben kifejtett.¹⁰¹ Az etikának, az egyes ember nézőpontjából, mindaddig van értelme és jelentősége, ameddig van értelme különbséget tenni *lét* és *kellés* között. Ameddig tehát értelmesen beszélhetünk arról, hogy az egyes ember cselekedhetett volna máshogyan is, mint ahogyan cselekedett, vagyis amíg nem tekintjük az embereket pusztá gépezeteknek, melyek nem többek egy átfogó közösség-szabályozó mechanizmus lehetséges és aktuális alanyainál.

A hangsúly az *egyes* emberen van. Weber azt sugallja, hogy az egyetemi oktató tulajdonképpen feladata éppen abban állna, hogy hallgatóit rábírja, hogy maguk döntenek azokról az etikai normákról és értékekről, melyek szerint életüket élni kívánják. „Ha tehát értjük a dolgunkat (amit most fel kell tételeznünk), akkor az egyént kényszeríthetjük vagy legalább segítjük abban, hogy számot vessen saját tevékenységének végső értelmével.”¹⁰² Ez a hozzáállás azonban már maga is egy igen erős és alapvető jelentőségű normát feltételez: az egyéni szabadság tiszteletét. A szerző nem mondja ki, de a sugalmazás végig jelen van vonatkozó fejtegetéseiben: engedd, hogy a másik maga döntse el, milyen normák szerint akarja élni a maga világát. És ez már egy jól körülhatárolható közösség- és állam-modellt is maga után von: egy olyan szerveződést, mely nem írja elő tagjai számára, hogy melyek azok az egyetemese értékek, amelyekben hinniük kell, és amelyek szerint élniük kell, hanem az értékválasztást az egyén szabad döntésére bízta. Ez nyilvánvalóan azzal a megkötéssel jár, hogy az egyes embernek nem szabad a másik embert önállóságában megsértenie, és nem viselkedhet a közösség létére – bárki által jól belátható módon – veszélyesen.

Ha *A politika mint hivatás* végének fejtegetéseit vesszük az érzület- és felelősségetika összefüggéseiről, akkor még konkrétabb iránymutatásokat is kaphatunk. Politika és etika egymást kizárni látszanak. Azonban a politika csak egy bizonyos fajta etikát zár ki: a Hegyi Beszéd etikáját, az erőszakot radikálisan elvető, nem evilágból való elvekből felépülő érzületetikát.¹⁰³ A politika azonban hangsúlyozottan az evilági cselekvésre vonatkozik. Aki nem evilági elvek szerint él, az hamarosan el is tűnik ebből a világból – feltéve,

101 Ld. pl. Weber 1998, 202-204. o. Így van ez függetlenül attól, hogy *A politika mint hivatás* végén szereplő bírálólat célpontját, az érzületetikát, mennyire nyilvánítjuk Kant saját álláspontjának. A kritika nyilvánvalóan célozza Kant etikáját is.

102 Weber 1998, 151. o.

103 I.m., 199. o.

hogy nem oltalmazták olyanok, akik viszont evilági elvek szerint élnek. Vagyis akik élnek az erőszak eszközeivel – az erőszak, ami sajnos nagyon is szerves része ennek a világnak. Az államnak, létének végső garanciájaként mindig rendelkezésére áll az erőszak, a kényszerítés eszköze. Az erőszak azonban nem lehet végső eszköz – az állam fennállása nem lehet végső, önmagában való cél. Úgy tűnik, hogy egy végső számadásban érületetika és felelősségetika egymásra utaltakként jelennek meg.

De miféle érületetika is? Hiszen abból is sok van – az abszolút etika kategorikus imperatívuszokból felépülő normarendszert jelentene, de ezek az imperatívuszok esetről-esetre változhatnak. Ahány ember annyiféle érület, szándék és cél. És általánosságban is: minden vallásra, vallási áramlatra, a humanizmus vagy a tradicionalizmus minden egyes változatára jut egy abszolút etika. (Weber szóhasználatának megfelelően itt szinonim fogalmakként kezelem az „abszolút” etikát és az „érület”-etikát). A célok tehát nagyon is különbözhetnek. Viszont nem lehetséges amorális politikai mozgalom, az abszolút etikától teljesen mentes párt vagy politikus. A politikai szociológia szélsőséges jelenségének kell tekintenünk a bármiféle végső céltól mentes, a szó szigorú értelmében véve „elvtelen” bürokratát, aki csak parancsot hajt végre. A politikus „szolgálhatja a nemzet vagy az emberiség szociális, etikai, vagy kulturális, evilági, vagy éppen vallási céljait, vezérelheti a – bármilyen értelemben vett – haladásba vetett hit vagy éppenséggel hűvösen elutasíthatja e hitet, vélheti, hogy valamely eszmét szolgál, vagy ezt elvileg elutasítva a mindennapi élet külsődleges céljait – valamilyen meggyőződésének mindig kell lennie. Máskülönbén tényleg igaz az, hogy a teremtményi hitványság átka nehezedik még a külsőleg erőteljes politikai sikerekre is.”¹⁰⁴

A célok lehetnek tehát mégoly változatosak is, és Weber látszólag nem mond véleményt a tekintetben, hogy melyiket tartja helyénvalóbbnak vagy kívánatosabbnak. Megkövetel viszont egy valamit, ami nyomban behatárolja a választható abszolút etikák palettáját is: a politikai racionalitást, a következményekért viselt felelősség értelmében. A politikusnak, amennyiben a politikának mint hivatásnak adekvát módon meg akar felelni, nem csak az előbb tárgyalt értelemben abszolút etikája, vagyis végcéljai kellenek hogy legyenek, hanem felelősségetikája is. A tanulmány vége felé ezt olvassuk: „Színigaz: a politika a fej dolga, de bizonyosan nem csak a fejé. Ebben az érületetika híveinek teljesen igazuk van. Azt viszont, hogy az érületetika vagy felelősségetika szerint kell-e cselekedni, illetve hogy mikor melyiket kell követni, senkinek sem írhatjuk elő.”¹⁰⁵ De ha egy lépésnyire eltávolodunk a szövegtől, a szerző szándéka eltéveszthetetlen: a politikában a kettő a legszorosabban összetartozik, és a politikai cselekvésben – optimális esetben – a kettő bensőségesen összefonódik és áthatja egymást. Egyébként csak szemellenzős bürokratákkal vagy csak a maguk

104 I.m., 197. o.

105 I.m., 207. o.

jó szándékára és jóhiszeműségére hivatkozó romantikus lelkekkel találjuk magunkat szemben. És a társadalom egyikkel sem jár jól.

Nem elég, ha kantianusokként azt hangoztatjuk, hogy „Gyémántként ragyog a jó-akarát fénye!” Hegel nyomán mindig hozzá kell tennünk azt is, hogy „Felelősök vagyunk tetteinkért, *tudnunk* kell, hogy mik lesznek a következmények”. A politikának, ha több akar lenni általános normákra mutogató, üres beszédnél, mindig kell lennie egy sajátos, az éppen aktuális célkitűzéseknek megfelelően tájékozódó, átfogó és alapos episztémikus alapjának. Vagyis mindig fel kell vázolni a várható társadalmi hatások és következmények hálóját. Politikusként mindenképpen felelősök vagyunk döntéseink hatásaiért. De ha elkészítjük az adott politikai akciók hatástanulmányait a jelenlegi közgazdasági, szociológiai (és egyéb) kutatások aktuális eredményeinek alapján, akkor legalább elmondhatjuk, hogy ilyen és ilyen ismeretek szerint ezekre és ezekre a következményekre számítottunk – és ilyenkor még mindig van rá esély, hogy döntéseink rosszul alakulnak. Racionális kalkuláció híján azonban a kudarc esélye megsokszorozódik, s a siker úgyszólván a szerencse dolga lesz. A felelősség is lehet érzülettől, szenvedélytől áthatott (sőt, Weber szerint annak is kell lennie),¹⁰⁶ de az érzület nem homályosíthatja el a következményekért viselt felelősséget. A politikai cselekvésben így kapcsolódik össze érzület és felelősség, ugyanazzal a súllyal.

Nézzük meg az általánosabb probléma-összefüggést, amelybe Weber gondolatai beleágyazódtak. A szerző szerint tehát a varázsától megfosztott világ a technikai racionalizáció uralma alatt mégsem veszti el végérvényesen etikai jellegét. Az embernek lényegi tulajdonsága az értékadás és értékalkotás képessége. Ebben a tekintetben hiba volna alábecsülni Nietzschének Weber számára való jelentőségét. Azon számos pontok egyike, melyek mentén Weber Nietzschéhez kapcsolódott, az értékadás aktusának az ember lényegi lehetőségeként való értelmezése volt. A probléma azonban az, hogy a technikai racionalitás elidegenítő–eldologiasító módon embertelenné teszi a világot, vagyis megfosztja attól, ami addig azt jellegzetesen emberivé tette. Az emberfeletti hatalmak és – utóbb – az egyetemes értékek jellegzetesen emberi képzeteire gondolok itt. Olyan általános kérdés volt ez, mely benne volt annak a kornak a levegőjében, melyben Weber élt és alkotott. Ez a kihívás a kor valamennyi jelentős gondolkodójából kikényszerített ilyen vagy olyan típusú megoldási kísérletet.

Egy régi perzsa népmese szerint volt egy gonosz dzsinn, aki felébresztője kívánságait úgy teljesítette, hogy az a kívánságot tevő emberre nézve a lehető legrosszabbul teljesüljön, s ha ezt az áldozat túlélte volna, akkor utána a dzsinn hatalma alatt állott.

106 I.m., 208. o. „Vizszont mérhetetlenül megrendítő, ha egy érett ember – mindegy, hogy éveit tekintve öreg vagy fiatal –, aki valóban és teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: «Itt állok, s nem tehetek másként.»”

A huszadik század sok gondolkodója szerint a természettudományos-technikai racionalitás is ilyen hatalommá vált: egy palackból kiszabadított szellemmé, akinek életre hívója többé nem parancsolhatott, viszont aki – szabadítója ellenőrzése alól kikerülve – végérvényesen hatalma alá vonta kiszabadítóját. Különféleképpen értelmezték ezt a racionalitást, és magát azt a módot is, ahogyan létezésünket eluralta; de ezek az értelmezési módok egymással végső soron „rokoni hasonlóságban” álltak, és a legkülönbözőbb megoldási kísérleteket hívták elő.

Webernél magából a tudományból nem fakadhat – a szó eredeti értelmében vett – *etikai* érték. Ehhez szerinte az ember sajátos értékalkotó képességére és tevékenységére van szükség. A technikai racionalizálás és racionalizálódás végső soron az ember ellenőrzése alatt tartható. Az ember – bár ez nyíltan nem kerül kimondásra, azért mégis egyértelműen kiolvasható – önmagában vett cél, a tisztelet tárgyát kell hogy képezze. Az *etika* lesz tehát itt az a tevékenység és szféra, amely gátat szabhat annak, hogy az ember a technikai uralhatóság és manipuláció egyszerű tárgyává degradálódjék.

Felhasznált irodalom

- Erdélyi Ágnes 2003. *A társadalmi világ ideáltípus felépítése*. Typotex, Budapest.
- Germer, Andrea 1994. *Wissenschaft und Leben*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Gurevics, Aron 1974. *A középkori ember világgépe*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Heins, Volker 2004. *Max Weber zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.
- Löwith, Karl 1988. Max Webers Stellung zur Wissenschaft. In *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*. J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart.
- Schluchter, Wolfgang 1980. Die Paradoxie der Rationalisierung. In *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang 1996. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf. In *Unversöhnte Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang 1998. Die Sondererscheinung des okzidentalen Rationalismus. In *Die Entstehung des modernen Rationalismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Shils, Edward 1987. Max Weber and the World since 1920. In Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (szerk.) *Max Weber and His Contemporaries*. Allen & Unwin, London.
- Weber, Max 1979. *Gazdaságtörténet*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom 1*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Mohr, Tübingen.
- Weber, Max 1991. *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart.
- Weber, Max 1998. *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Weber, Max 2005. *Vallásszociológia*. Helikon Kiadó, Budapest.