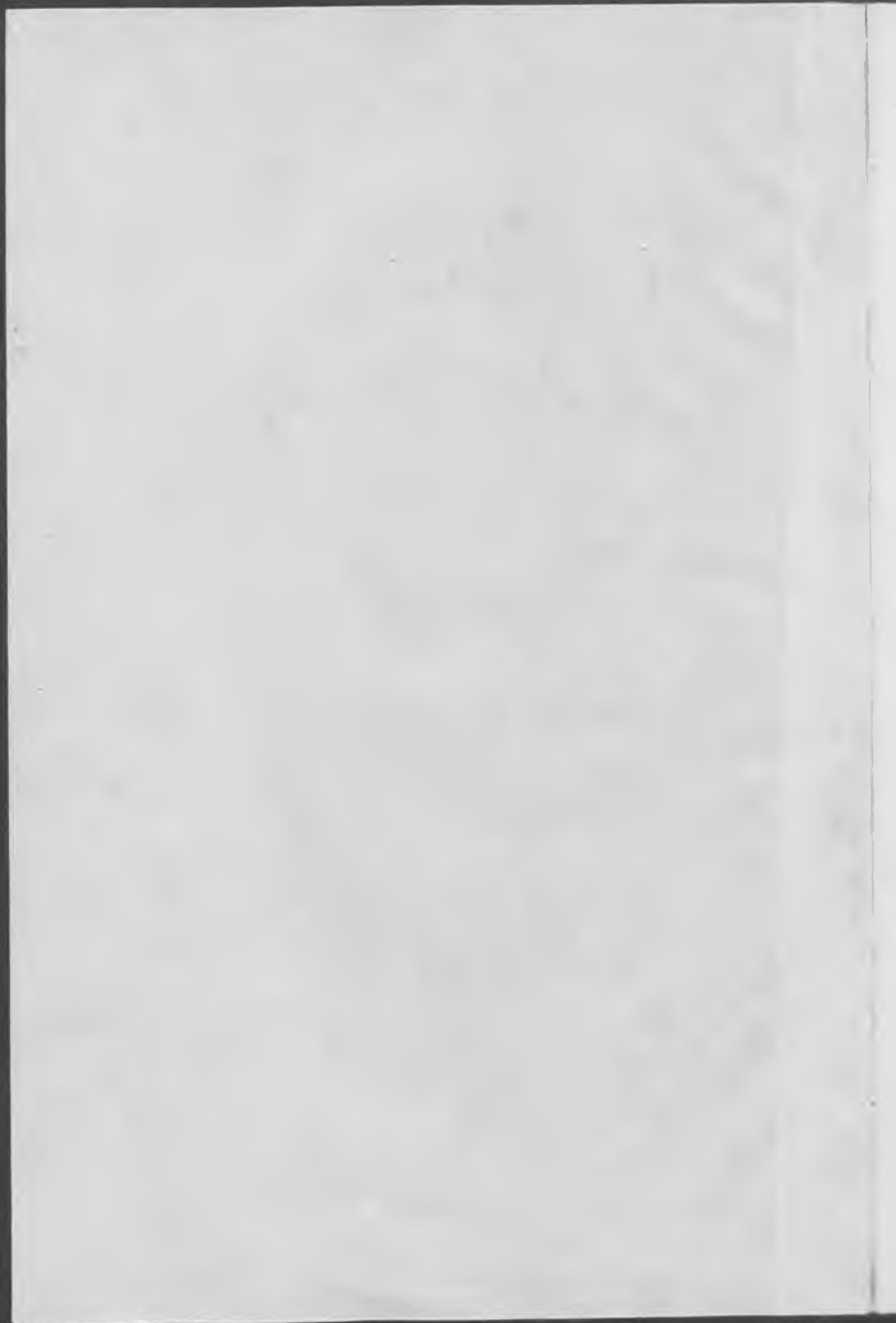


wg

STANISŁAW KOZYR-KOWALSKI

Max Weber
a Karol Marks

11



114218

W 3869

STANISŁAW KOZYR-KOWALSKI

Max Weber a Karol Marks

SOCJOLOGIA MAXA WEBERA
JAKO „POZYTYWNA KRYTYKA MATERIALIZMU
HISTORYCZNEGO”

15.06

2 do Teselowiczon
3, 10

ul. Koszykowa 26/28



BPW00003490



KSIĄŻKA I WIEDZA · WARSZAWA · 1967

4713

10/11
1968

Okladkę i obwolotę projektował
Jerzy Cherka



W 3869

Copyright by „Książka i Wiedza”, 1967
Warszawa, Poland

*Pamięci brata
Janusza
poświęcam*

„Twierdzenie, że filozofia praktyki nie stanowi konstrukcji myślowej całkowicie samodzielnej i niezależnej, będącej w antagonizmie wobec wszystkich tradycyjnych filozofii i religii, oznacza w rzeczywistości to, że się nie zerwało jeszcze więzów ze starym światem lub że się po prostu przed nim skapitulowało. Filozofia praktyki nie potrzebuje podtrzymywania z zewnątrz; sama jest tak silna i płodna w nowe prawdy, że stary świat zmuszony jest czerpać z niej, aby zaopatrzyć swój arsenał w bardziej nowoczesną i skuteczną broń”.

A. Gramsci

„Nie dawaj wiary, o Bhaddijo, ani pogłoskom, ani tradycji, ani plotkom, ani przekazanemu słowu, ani czysto logicznym wnioskom, ani zewnętrznemu podobieństwu; nie dawaj wiary temu, co jest tylko w zgodzie z poglądami, które miłujesz i pochwalasz, ani temu, co jest jedynie w zgodzie z tym, co uważasz za prawdziwe. Nie myśl też: «Budda asceta jest moim nauczycielem, dlatego odrzucam to», lecz dojdź samodzielnie, o Bhaddijo, do przeświadczenia: takie rzeczy są złe, takie rzeczy prowadzą do nieszczęścia i cierpienia, i dopiero wtedy odrzuć je”.

Budda

Od autora

Praca ta stanowi próbę konfrontacji najbardziej doniosłych — jak mi się wydaje — aspektów teorii i metody badawczej Maxa Webera i Karola Marksa. Można więc ją uznać za rozprawę o charakterze historycznym, za analizę spuścizny naukowej dwóch potężnych indywidualności twórczych, które pozostawiły trwałe ślady w dziejach socjologii i myśli społecznej. Wystarczy jednak zwrócić uwagę na rolę M. Webera w humanistyce współczesnej i na marksowskie piętno wyciśnięte na całym jego dorobku, aby dostrzec również w tej pracy przyczynek do badań nad formami recepcji marksizmu przez naukę światową. Badania tego typu stanowią szczególnie zaniedbany odcinek współczesnej nauki, mają natomiast dużą doniosłość teoretyczną. Umożliwiają m. in. znalezienie jednej z form weryfikacji empirycznej pewnych twierdzeń z dziedziny socjologii poznania naukowego, które odgrywają poważną rolę w sporach o „aktualność” czy „przestarzałość” marksizmu, o sens przeciwstawiania marksizmu innym kierunkom humanistyki współczesnej.

W niniejszym studium o M. Weberze i K. Marksie niełatwo przeprowadzić wyraźną linię demarkacyjną między ujęciem historycznym a refleksją teoretyczną. Stanowi ono bowiem próbę zademonstrowania nie tylko użyteczności, ale i niezbędności badań nad historią socjologii i myśli społecznej dla ujęcia wielu ważnych problemów teorii i metodologii współczesnej nauki o społeczeństwie. Zresztą ani M. Weber, ani

K. Marks nie mogą być jeszcze zaliczeni do historii nauk o społeczeństwie. Wywierają oni nie mniejszy wpływ na humanistykę nowoczesną niż wielu żyjących dziś badaczy, zaświadczać w sposób wymowny, że kalendarz nie stanowi rozstrzygającego kryterium wartości przysługującej określonej teorii lub metodzie badawczej.

W książce tej poważne miejsce zajmuje krytyka nie tylko różnych interpretacji M. Webera i K. Marksa, ale również wielu tendencji teoretycznych i metodologicznych, dosyć reprezentatywnych dla współczesnej nauki. Także próby pozytywnych rozstrzygnięć tych lub innych problemów mają niejednokrotnie charakter wystarczająco kontrowersyjny, aby odpowiedzialnością za wszystkie niepowodzenia badawcze, braki i wady tego studium obarczyć wyłącznie jego autora. Autor pragnie jednak skorzystać z okazji, by przynajmniej częściowo spłacić swój dług wdzięczności wobec osób, bez których pomocy, sympatii i uwag krytycznych praca ta nie mogłaby uzyskać jej obecnego kształtu.

Przed wszystkim chciałbym podziękować jak najserdeczniej prof. drowi Tadeuszowi Szczurkiewiczowi, którego osobowości intelektualnej zawdzięczam nie mniej niż konsultacjom, dyskusjom i uwagom krytycznym, których był łaskaw mi nie szczędzić w czasie pisania tej pracy. Równie serdecznie dziękuję za pomoc udzieloną mi przez prof. dra Jana Szczepańskiego i prof. dra Stefana Żółkiewskiego. Chciałbym wyrazić także wdzięczność pierwszemu czytelnikowi i krytykowi tej pracy, mojej żonie Zorze Wecel-Kowalskiej.

Max Weber na tle nauki współczesnej
i swojej epoki

1. Miejsce Webera w socjologii

„Marks bourgeois” — tym mianem określa Albert Salomon postać i twórczość Maxa Webera¹. Podobnie jak Karol Marks, wywarł Weber olbrzymi wpływ na współczesną humanistykę, a zwłaszcza na socjologię.

„Weber wespół z Marksem to jedyne wielkie talenty, jakie wydały Niemcy w dziedzinie rzeczywistych studiów socjologicznych” — stwierdza wybitny szwedzki historyk ekonomii i myśli społecznej, Eli F. Heckscher².

Weber uchodzi za twórcę nowoczesnej socjologii religii³ i socjologii muzyki⁴. Zajmuje ważne miejsce w roz-

¹ Por. A. Salomon, *La sociologie allemande*, w: *La sociologie au XX-e siècle*, pod red. G. Gurvitcha, p. II, Paris 1947, p. 605.

² Cyt. za K. Samuelsson, *Religion and Economic Action*, Stockholm 1961, p. 6.

³ „Durkheim nie przywiązywał dostatecznej wagi ani do różnorodności struktur społecznych w różnych społeczeństwach, ani do porównywania tych struktur, ani do zjawiska ich rozwoju. Dopiero Max Weber podjął to zadanie, przez co nadał socjologii religii nie tylko jej nazwę, ale równocześnie wydzielił jej odrębną problematykę i wyznaczył właściwy jej zakres” (W. Goddijn, H.P.M. Goddijn *Rozwój socjologii religii*, w: *Socjologia religii*, pod red. Fr. Houtarta, Kraków 1962, s. 34).

⁴ Por. W. Bernsdorf, *Max Weber*, w: *Internationales Soziologen Lexicon*, pod red. W. Bernsdorfa, Stuttgart 1959, S. 618.

woju socjologii polityki. Znany amerykański socjolog polityki Seymour Martin Lipset uważa, że „Webera i Michelsa teorie biurokracji i demokracji wespół z teoriami Marksa i Tocqueville'a, dotyczącymi konfliktu i zgody, określiły podstawowe zainteresowania nowoczesnej socjologii politycznej”⁵.

H.H. Gerth i C. Wright Mills, autorzy przedmowy do angielskiego wydania esejów socjologicznych Webera, z podziwem piszą o precyzji, z jaką autor *Wirtschaft und Gesellschaft* ujmuje problemy stratyfikacji społecznej, i widzą w weberowskiej analizie klasy i grupy stanowej wzór nadal nieprześcigniony⁶.

Bernard Barber utrzymuje, iż w początkowym stadium rozwoju socjologii nauki „występują trzy najbardziej ważne postacie: Karol Marks, Max Weber i Karol Mannheim”⁷. Georges Gurvitch poddaje ostrej krytyce weberowską socjologię prawa, uważa jednak, że Weber, obok Durkheima i Cooleya, zapewnił tej gałęzi socjologii prawo obywatelstwa wśród dyscyplin socjologicznych⁸. Pomieszczona w drugim tomie *Wirtschaft und Gesellschaft* praca o miastach zapewnia Weberowi — zdaniem G. Sjöberga — rangę klasyka socjologii porównawczej miasta⁹.

Paul Honigsheim zwraca uwagę na poważny wkład Webera do rozwoju socjologii wsi¹⁰. Theodor W. Adorno,

⁵ S.M. Lipset, *Political Sociology*, w: *Sociology Today*, pod red. R.K. Merton i innych, New York 1960, p. 91.

⁶ Por. H.H. Gerth i C. Wright Mills, *Przedmowa do pracy: M. Weber, Essays in Sociology*, London 1947, p. 69.

⁷ B. Barber, *The Sociology of Science*, w: *Sociology Today*, p. 216.

⁸ Por. G. Gurvitch, *Problèmes de sociologie du droit*, w: *Traité de sociologie*, pod red. G. Gurvitcha, p. II, Paris 1960, p. 174, 181—187.

⁹ Por. G. Sjöberg, *Comparative Urban Sociology*, w: *Sociology Today*, p. 334.

¹⁰ For. P. Honigsheim, *Max Weber as Rural Sociologist*, „Rural

zagajając dyskusję nad wkładem Maxa Webera do socjologii wychowania (*Soziologie der Bildung und Erziehung*), która odbyła się na 15 kongresie socjologów niemieckich, poświęconym 100-leciu urodzin autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, wyraził opinię, że w spuściźnie badawczej Webera występują nie usystematyzowane wątki, dotyczące centralnych problemów socjologii wychowania¹¹. Na tym samym zjeździe G. Friedmann mówił z uznaniem o pionierskich pracach Webera z socjologii przemysłu¹².

Jak widać z przytoczonych wyżej autorytatywnych wypowiedzi, twórczość M. Webera legła u progu wielu gałęzi nowoczesnej socjologii. Ale to nie wyczerpuje całości jego dokonań naukowych. Oprócz Webera — socjologa polityki, Webera — socjologa stratyfikacji społecznej, Webera — socjologa miasta, Webera — socjologa religii, Webera — socjologa prawa, Webera — socjologa muzyki, we współczesnej socjologii burżuazyjnej cieszy się również dużym uznaniem Weber — teoretyk i metodolog.

„Jeśli zostalibyśmy zmuszeni wybrać jednego i tylko jednego olbrzyma nowoczesnej teorii socjologicznej, wybór padłby z pewnością na Maxa Webera” — piszą amerykańscy teoretycy i metodologowie socjologii Richard A. Schermerhorn i Alwin Boskoff¹³.

Webera uważa się w Niemczech zachodnich za największego socjologa niemieckiego. O zainteresowaniu, z jakim spotyka się w tym kraju jego twórczość, świadczą m.in. materiały z 15 kongresu socjologów niemieck-

Sociology” 1946, nr XI, p. 207—218. Por. także J. Allan Beegle, P. Honigsheim, *Agrar- und Stadtsoziologie w: Die Lehre von der Gesellschaft*, pod red. G. Eisermanna, Stuttgart 1958, S. 374.

¹¹ Por. *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15 Deutschen Soziologentages*, Tübingen 1965, S. 279.

¹² *Ibidem*, s. 202—203.

¹³ R.A. Schermerhorn and A. Boskoff, *Recent Analyses of Sociological Theory*, w: *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, pod red. H. Beckera i A. Boskoffa, USA 1957, p. 75.

kich, który odbył się w Heidelbergu w kwietniu 1964 r. z udziałem najwybitniejszych weberologów świata.

Wielką popularność zdobył także Weber w Stanach Zjednoczonych. Stało się to w znacznym stopniu za sprawą Talcotta Parsonsa, znanego teoretyka i metodologa socjologii amerykańskiej, który doktoryzował się w 1927 r. na Uniwersytecie w Heidelbergu na podstawie pracy poświęconej pojęciu kapitalizmu w teoriach M. Webera i W. Sombarta. W 1930 r. udostępnia Parsons czytelnikowi anglosaskiemu *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, która wzbudza wielkie zainteresowanie i namiętną dyskusję. Siedem lat później ukazuje się *The Structure of Social Action*, w której Parsons dokonuje nie tylko obszernej prezentacji dorobku Webera, ale wskazuje także na przydatność tego dorobku do budowy — tak poszukiwanej przez myśl burżuazyjną — ogólnej, nowoczesnej teorii socjologicznej¹⁴. Wilhelm Bernsdorf uważa, że Talcott Parsons i szkoła harwardzka spowodowali renesans Webera we współczesnej socjologii¹⁵. Znaczną rolę w popularyzacji myśli Webera w USA odegrała interesująca praca T. Abela pt. *Systematic Sociology in Germany*¹⁶.

Zwycięstwo hitleryzmu w 1933 r. zmusiło wielu intelektualistów niemieckich lub wyrosłych w kręgu oddziaływania kultury niemieckiej do szukania gościny w Stanach Zjednoczonych. Wkrótce zajęli oni dosyć poważne miejsce w amerykańskim życiu naukowym. Stworzyło to sprzyjające warunki do zwiększenia wpływu Webera na socjologię zaoceaniczną.

„Niewiele jest powodów, by wątpić, że w socjologii amerykańskiej lat ostatnich Max Weber był najbardziej

¹⁴ Por. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois 1949, p. 500—688.

¹⁵ Por. W. Bernsdorf, op. cit., p. 617—618.

¹⁶ Por. T. Abel, *Systematic Sociology in Germany*, New York 1929.

wpływowym badaczem europejskim" — stwierdzają w 1957 r. Preston i Bonita Valien¹⁷.

Wyrazem zainteresowania spuścizną naukową Webera w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii jest rosnąca stale ilość przekładów jego prac na język angielski. Przetłumaczono dotychczas m.in. wszystkie prace wchodzące w skład 3-tomowego zbioru *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, więcej niż $\frac{2}{3}$ monumentalnego dzieła *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3 najważniejsze rozprawy metodologiczne z *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Popularność Webera na kontynencie północnoamerykańskim nie idzie jednak zawsze w parze z rzeczywistą znajomością jego dorobku badawczego. Wśród zabłąkanych na bezdrożach wąskiej empirii socjologów amerykańskich wielu jest takich, którzy chętnie powołują się na Webera, a stosunkowo mało dobrych znawców socjologii autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Przyznaje to Reinhard Bendix w jednej z ostatnich swoich prac¹⁸.

Znacznie mniejszy wpływ wywarł Weber na socjologię francuską. Tutaj musiał ustąpić pierwszeństwa szkole durkheimowskiej i — jak mi się wydaje — marksizmowi. Znamienne, że Gaston Bouthoul, autor wydanej w popularnej serii „Que Sais — Je?” pracy pt. *Histoire de la sociologie*¹⁹, nie wspomina nawet słowem o Weberze, a takim socjologom niemieckim, jak Tönnies, Vierkant, Leopold von Wiese, poświęca dosłownie jedno zdanie. Wystarczy dodać, że autor tej książeczki ma pokaźny dorobek socjologiczny i był wiceprezydentem Międzynarodowego Instytutu Socjologii. Wśród najbardziej czynnych propagatorów Webera we Francji znajduje się znany

¹⁷ P. Valien and B. Valien, *General Sociological Theories of Current Reference*, w: *Modern Sociological Theory*, p. 84.

¹⁸ Por. R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York 1962, p. XIX—XXI.

¹⁹ Por. G. Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, Paris 1958.

socjolog i filozof Raymond Aron. W jego pracach, a zwłaszcza w *Introduction à la philosophie de l'histoire*, stosunkowo łatwo można też wykryć wpływy myśli weberowskiej²⁰.

Mówiłem dotąd o spuściźnie socjologicznej Maxa Webera. A przecież jego wpływ na współczesną humanistykę burżuazyjną wykracza daleko poza socjologię. Zajmuje on poważne miejsce również we współczesnej ekonomii politycznej, historii, a zwłaszcza w historii gospodarczej.

2. Renesans M. Webera a spór o nowoczesność marksizmu

Weber zdobył już rangę klasyka współczesnej nauki o społeczeństwie. E. Baumgarten sądzi, że w dziejach myśli europejskiej można wyznaczyć mu miejsce w pobliżu takich postaci, jak Machiavelli, Hobbes, Marks, Nietzsche, Freud²¹. Nie znaczy to jednak, że dorobek badawczy Webera ma dziś wartość jedynie historyczną, gdyż autor *Wirtschaft und Gesellschaft* wywiera nadal poważny wpływ na naukę burżuazyjną. Odgrywa w niej nie mniejszą rolę niż wielu badaczy współczesnych. Renesans myśli weberowskiej w nowoczesnej humanistyce stanowi fakt, który winien być szczególnie uważnie zbadany przez wszystkich uczestników sporu o „aktualność” czy „przestarzałość” marksizmu.

Niełatwo wskazać poważnego weberologa, który by kwestionował wpływ Marksa na dokonanie badawcze Webera, który by nie potrafił dostrzec w twórczości autora *Wirtschaft und Gesellschaft* obecności wielu wątków marksizmu. W swoim studium postaram się wykazać, że

²⁰ Por. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1948.

²¹ Por. E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen 1964, S. V.

ten wpływ jest o wiele większy, niż sądzą zwykle niemarksiści badacze i znawcy Webera. Jeśli więc Talcott Parsons nie bez racji podnosi przy różnych okazjach problem znaczenia spuścizny Webera dla współczesnej socjologii, to nie zawsze zdaje sobie sprawę, że pośrednio poświadcza w ten sposób aktualność myśli marksowskiej, a przynajmniej tych elementów, które są obecne w dorobku badawczym autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Renesans Webera we współczesnej humanistyce to nowy szlak, przez który marksizm wkracza do nauki światowej. Szczególne znaczenie ma z tego punktu widzenia popularność Webera w socjologii amerykańskiej, uchodzącej za najbardziej dojrzałą postać socjologii współczesnej i odznaczającej się dotąd wyjątkową odpornością na wpływy marksizmu. John Madge przyznaje, że „przez kilka dziesięcioleci otaczano w Stanach Zjednoczonych prawie rozmyślnym milczeniem treść intelektualną marksizmu. Można było sądzić, że z jakiegoś powodu amerykańscy socjologowie niemarksiści nigdy nie uczynili tej doktryny przedmiotem beznamiętnego badania”. Madge dodaje, że jako niespodziankę przyjęto w Stanach wiadomość, iż jeden z ojców socjologii amerykańskiej, Albin Small, przepowiadał, że historia wyznaczy Marksowi w naukach społecznych takie miejsce, jakie w fizyce zajmuje Galileusz. Jedynie w okresie depresji — sądzi Madge — zdobył marksizm na kontynencie północnoamerykańskim pewną popularność. Ale nadal nie zostały tam przerzucone pomosty nad przepaścią, która istnieje od przeszło stu lat między socjalizmem a socjologią²².

W socjologii burżuazyjnej akcentuje się w dorobku badawczym Webera raczej to, co przeciwstawia go lub odróżnia od Marksa. Obcowanie z pracami Webera dostarcza jednak często pobudek do podjęcia na nowo re-

²² Por. J. Magde, *The Origins of Scientific Sociology*, London 1963, p. 561.

fleksji nad problemem walorów badawczych i intelektualnych marksizmu. W spuściźnie Webera poważne miejsce zajmuje problematyka marksowska, są w niej obecne — w formie mniej lub bardziej zmodyfikowanej — fundamentalne kategorie marksizmu. Szczebel i typ abstrakcji naukowej, którymi posługuje się Weber przy ujmowaniu i analizie zjawisk społecznych, przypomina często styl myślenia teoretycznego Marksa: analiza zjawisk społecznych w kategoriach makrostruktur społeczno-historycznych, pewne zbieżności między typami idealnymi Webera a abstrakcją naukową Marksa, poszukiwanie związków między różnymi aspektami kultury a działalnością ekonomiczną i egzystencją socjalną wielkich grup społecznych, antypsychologizm, uznanie w badaniach nad społeczeństwem doniosłości wielu postulatów historyzmu.

Styl myślenia i postępowania badawczego Webera sprawia, że jest on o wiele bliższy Marksowi nawet wtedy, gdy prowadzi z nim spór, niż przedstawiciel niejednego kierunku nauki burżuazyjnej, afirmujący poszczególne twierdzenia teoretyczne lub dyrektywy metodologiczne marksizmu.

Podjmując w tej pracy próbę wykrycia w twórczości Webera wątków marksowskich, ukazania wpływu Marksa na jednego z największych przedstawicieli nauki burżuazyjnej, nie zamierzam bynajmniej powiększać grona marksistów o autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Będę traktować Webera — zgodnie z jego własnym życzeniem — jako adwersarza Marksa i krytyka materializmu historycznego. Ale również badania nad tym aspektem stosunku M. Webera do teorii Marksa pozostają w bardzo bliskim związku z problemem „nowoczesności” i odrębności marksizmu wobec innych szkół i kierunków we współczesnej humanistyce. Pozwalają — jak mi się wydaje — przenieść spór o „aktualność” czy „przestarzałość” marksizmu ze sfery subiektywnych mniemań lub gustów na płaszczyznę empiryczną, wskazać taki krąg

problematyki, doniosłej z punktu widzenia tego sporu, która może być podejmowana i rozstrzygana za pomocą analizy historyczno-porównawczej.

Jednym z zasadniczych celów mojej pracy jest próba zakwestionowania popularnego w pewnych kręgach badaczy przeświadczenia, że nie istnieją żadne naukowe przesłanki, które dawałyby podstawę do przeciwstawiania marksizmu pozostałym kierunkom w nauce o społeczeństwie. Zwolennicy tego przeświadczenia sądzą, że jedynie względy natury pozanaukowej mogą skłaniać kogoś do troski o to, aby być na przykład nie tylko socjologiem, ale również socjologiem marksistą. Podział na marksizm i niemarksizm miał — wedle tego poglądu — jakiś sens w przeszłości. Obecnie, kiedy wszystko, co było wartościowe w spuściźnie badawczej Marksa, co miało „sens empiryczny”, stało się wspólną własnością, chlebem powszednim całej nauki, można troskę o zachowanie odrębności marksizmu w nauce o społeczeństwie traktować jedynie jako próbę przeniesienia na teren nauki postawy religijnej wierności wyznawcy wobec kanonu świętych prawd, objawionych przez proroka. W fizyce współczesnej — twierdzą zwolennicy tezy o „przestarzałości” marksizmu — nie istnieje żaden kierunek zwany newtonizmem, chociaż teoria Newtona stanowiła doniosły etap w jej rozwoju. O marksizmie, podobnie jak o newtonizmie, można mówić z sensem jedynie w czasie przeszłym. Teoria Marksa wyraża wprawdzie doniosły, ale też i od dawna przekroczony przez współczesną naukę o społeczeństwie etap rozwojowy. Wydaje mi się, że teza o zasympilowaniu przez całą naukę współczesną „rzeczywistych wartości naukowych” marksizmu jest przyjmowana zupełnie arbitralnie; nie znam żadnych badań historyczno-porównawczych nad formami recepcji marksizmu przez pozamarksistowskie kierunki w nauce o społeczeństwie, które by ją uzasadniały. Przytoczone wyżej uwagi J. Madge'a o postawie socjologów amerykańskich wobec

marksizmu rodzą natomiast podejrzenie, że we współczesnej socjologii amerykańskiej (jeżeli w ogóle można mówić w tym kontekście z sensem o jakiejś jednolitej socjologii amerykańskiej) bardzo trudno będzie odnaleźć to wszystko, co miało w teorii Marksa „wartość naukową i sens empiryczny”.

Stosunkowo niedawno Karl Mannheim zwracał w swoich *Essays on the Sociology of Culture* uwagę, że wiele elementów marksizmu zachowało nadal „znaczenie diagnostyczne”. Zachęcał socjologów świata, by uczynili te elementy przedmiotem szczególnego zainteresowania, gdyż może się z tego wyłonić „zasadnicze nowe podejście w studiach nad kulturą”. Apelowal, by w badaniach nad marksizmem wyrzec się dotychczasowych uprzedzeń, gdyż jak sądził:

„Takie pozbawione uprzedzeń podejście pozwoliło rzeczywistym socjologom w Niemczech: Maxowi i Alfredo-owi Weberom, Troeltschowi, Sombartowi, Schelerowi zaczerpnąć u Marksa wiele doniosłych wskazówek (derive significant leads from Marx). Ich polemiczne pojedynki z marksizmem noszą znamiona wszelkich prawdziwych kontrowersji, w których nie przechodzi się obok pozycji przeciwnika, lecz penetruje się te pozycje”²³.

Nie wydaje mi się, by od śmierci Mannheim'a (1947) dokonały się w nauce światowej tak radykalne zmiany, które pozbawiłyby aktualności zarówno jego ujęcie znaczenia marksizmu dla współczesnej teorii kultury, jak i jego apel, by bez uprzedzeń badać teorię Marksa.

W swojej pracy o pewnych aspektach teorii i metody M. Webera i K. Marksa postaram się wykazać, iż nie istnieją żadne podstawy do zakładania, że M. Weber przy-swoił sobie tylko te wątki materializmu historycznego, które miały określony „sens empiryczny”, które zostały

²³ K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956, p. 17.

zweryfikowane empirycznie. Nie czysta weryfikacja empiryczna, lecz określona koncepcja empiryzmu, uwarunkowana przez swoiste założenia nie tylko natury teoretycznej i metodologicznej, lecz także filozoficznej i ideologicznej określała sąd Webera o naukowych walorach teorii marksistowskiej. Te same założenia uwarunkowały jego „pozytywną krytykę materializmu historycznego”. Zamierzam wykazać, że jeśli teorię Marksa odczyta się dialektycznie, wówczas można nie tylko odeprzeć zarzuty M. Webera wobec marksizmu, ale podjąć również próbę poważnej krytyki zasadniczych założeń teoretycznych i metodologicznych spuścizny badawczej autora *Wirtschaft und Gesellschaft*.

W nauce burżuazyjnej podejmowano wielokrotnie próby porównania teorii i metody badawczej M. Webera i K. Marksa, brak ich jednak w humanistyce marksistowskiej. Twórczość Webera budziła jednak duże zainteresowanie wśród niektórych przedstawicieli nauki marksistowskiej. Korzystali oni z pewnych osiągnięć badawczych Webera, w ich postawie wobec autora *Wirtschaft und Gesellschaft* dominowała jednak krytyka stosunkowo wąskich aspektów myśli weberowskiej.

Osobistym przyjacielem Webera był Georg Lukács. Weber z zainteresowaniem śledził postępy naukowe młodego Lukácsa. W jednym z listów wysłanych do żony z Włoch, gdzie przebywał na kuracji w latach 1913—1914, prosi o nadesłanie książki Lukácsa pt. *Die Seele und die Formen*. W znanym wykładzie *Wissenschaft als Beruf* wymienia jego prace z estetyki jako przykład dobrej roboty badawczej²⁴.

Głośna książka Lukácsa *Geschichte und Klassenbewusstsein*, którą uznano nie bez słuszności za jedno z arcydzieł literatury marksistowskiej XX wieku, zawiera —

²⁴ Por. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 552.

zwłaszcza w partiach poświęconych analizie i krytyce świadomości burżuazyjnej — wiele momentów, które nadal mogą być użyteczne przy krytyce weberowskiej spuścizny badawczej. Odczytując Marksa dialektycznie i oczyszczając marksizm z symplifikacji i banalizacji, uczynił w ten sposób Lukács weberowską „pozytywną krytykę materializmu historycznego” w znacznym stopniu bezprzedmiotową. Upłynie 30 lat od wydania *Geschichte und Klassenbewusstsein*, zanim Lukács zajmie się bezpośrednią analizą socjologii Webera w pracy pt. *Die Zerstörung der Vernunft*, poświęconej genealogii irracjonalizmu, dominującej — jego zdaniem — tendencji w myśli burżuazyjnej epoki imperialistycznej. W pracy tej spotykamy rzetelną i w zasadzie adekwatną prezentację spuścizny weberowskiej, ale akcent pada na uwypuklenie słabych stron i na krytykę tej spuścizny. Mimo to Lukács daje wyraz swego szacunku wobec Webera, gdy zalicza go do kategorii „najbardziej oświeconych, najbardziej liberalnych” intelektualistów niemieckich epoki imperializmu²⁵. *Die Zerstörung der Vernunft* zawiera jedną z nielicznych prób marksistowskiego, syntetycznego ujęcia socjologii Webera.

Pozbawiona jest natomiast takich ambicji praca Karola Kautskiego *Materialistyczne pojmowanie dziejów*. Nazwisko Webera pojawia się tu wielokrotnie, ale autor poprzestaje na ustosunkowaniu się do poszczególnych elementów dorobku twórcy *Wirtschaft und Gesellschaft*. Kautsky krytykuje weberowską teorię charyzmy²⁶ (nie rozumiejąc jej dobrze), pieniądza²⁷, poświęca wiele uwagi problemowi związków występujących między etyką

²⁵ Por. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft, Werke*, Bd. 9, Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau 1962, S. 537.

²⁶ Por. K. Kautsky, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, Warszawa 1963, t. 2, cz. I, s. 753—801.

²⁷ Ibidem, s. 319—324.

protestancką a kapitalizmem²⁸. A jednocześnie stwierdza:

„Szczególnie bogate i głębokie objaśnienie tematu, jaki nas w tej chwili zajmuje, przyniosły mi ostatnie dzieła Maxa Webera.

Nikt chyba dotąd nie ujął tak jasno jak Weber różnicy pomiędzy państwami orientalnego despotyzmu a starożytnymi miastami-państwami śródziemnomorskimi, a następnie także właściwości średniowiecznych państw feudalnych Europy kontynentalnej w odróżnieniu od tamtych dwóch typów państw. Jego badania nad znaczeniem purytanizmu dla powstania kapitalizmu przemysłowego dostarczyły mi również szeregu spostrzeżeń nader owocnych dla mej pracy.

Aczkolwiek M. Weber inaczej niż ja wyobraża sobie powstanie państwa, to jednak przyczynił się on więcej niż inni autorzy do wzbogacenia i pogłębienia ekonomicznego uzasadnienia mego poglądu na tworzenie się państwa”²⁹.

Kautsky mówi też o Weberze, że jest to „jeden z najznakomitszych, jeśli nie najznakomitszy, nowszy burżuazyjny ekonomista (...)”³⁰.

Antonio Gramsci powołuje się z aprobatą na *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, analizując religię jako „formę woli mas ludowych, pewną określoną formę racjonalizacji świata i życia, narzucającą ogólne ramy realnej, praktycznej działalności”³¹. W szkicu *Intelektualiści i organizowanie kultury* korzysta on także z książki Webera pt. *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*³².

Lucien Goldmann, który w wielu pracach z dziedziny

²⁸ Ibidem, s. 684—694.

²⁹ Ibidem, s. 150.

³⁰ K. Kautsky, op. cit., t. 1, cz. II, s. 393.

³¹ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1961, s. 20.

³² Ibidem, s. 704.

historii filozofii demonstruje przekonująco płodność dialektyki marksistowskiej, uważa, iż „socjologia nie-marksistowska osiągnęła punkt kulminacyjny w dziełach E. Durkheima, durkheimistów oraz Maxa Webera w Niemczech”³³.

W Polsce teoria typów idealnych i metodologiczne koncepcje Webera spotkały się z gwałtowną krytyką Adama Schaffa³⁴. Nie podziela jej całkowicie, zarzucając Schaffowi przesadę, wybitny ekonomista marksistowski Oskar Lange. W tomie pierwszym *Ekonomii politycznej*, zwłaszcza w rozdziale poświęconym zasadom racjonalnego gospodarowania, Lange korzysta z wyników badań ekonomicznych autora *Wirtschaft und Gesellschaft*³⁵.

3. M. Weber a problem integracji humanistyki współczesnej

W ciągu półwiecza, które wkrótce minie od dnia śmierci M. Webera, jego spuścizna badawcza została rozparcelowana między powstające w tempie coraz szybszym nowe dziedziny specjalizacji naukowej.

Bez podziału pracy badawczej nie mogłaby istnieć i rozwijać się nauka współczesna. Ale przedstawiciele różnych gałęzi humanistyki coraz bardziej zaczyna niepokoić, że wąska specjalizacja, wciąż pogłębiające się przedziały między poszczególnymi dyscyplinami stają się stopniowo przeszkodą w rozwoju nauki, powodują marnotrawstwo wysiłku badawczego, utrudniają naukową analizę wielu

³³ L. Goldmann, *Nauki humanistyczne a filozofia*, Warszawa 1961, s. 39.

³⁴ A. Schaff, *Obiektywny charakter praw historii*, Warszawa 1955, s. 239—246.

³⁵ Por. O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. I, Warszawa 1959, s. 98—99.

doniosłych problemów społecznych, sprawiają nawet trudności w przekazywaniu osiągnięć nauki w procesie kształcenia. Jak uniknąć ujemnych następstw wciąż pogłębiającej się specjalizacji badawczej, nie stając się równocześnie ofiarą dyletantyzmu? — tym pytaniem można wyrazić jeden z głównych problemów humanistyki współczesnej.

Pewna część badaczy, sądząc, że panująca obecnie forma specjalizacji stanowi nieuchronną konsekwencję, niezbędną warunek rozwoju nauki współczesnej, z pokorą afirmuje istniejący stan rzeczy. Inni widzą główne źródło postępującej dezintegracji nauki o społeczeństwie w indywidualizmie postawy uczonych i w takiej organizacji instytucji naukowych, która nie sprzyja współpracy różnych specjalistów. Niezbędność kolektywnego wysiłku badawczego oraz współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin jest bezsporna. Ale te środki nie pozwolą — jak sądzę — przewyciężyć ujemnych następstw pogłębiającego się podziału pracy w humanistyce, jeśli nie będzie im towarzyszyła zmiana stylu uprawiania nauki, zmiana sposobu pojmowania specjalizacji. Oprócz specjalizacji, która rodzi i pogłębia dezintegrację nauk społecznych, możliwy jest bowiem taki podział zadań badawczych, który będzie umożliwiał dokonanie integracji. F. Znaniecki zauważa w jednej z ostatnich swoich prac, że dominująca dotąd w humanistyce forma specjalizacji uniemożliwia integrację wyników badań różnych dyscyplin nawet wtedy, gdy zapewniona jest współpraca ich przedstawicieli. Wiele książek powstałych jako kolektywny wysiłek różnych specjalistów przypomina — zdaniem autora *Cultural Sciences* — encyklopedię; poszczególnych partii tych książek nie scala żadna więź wewnętrzna, zjawiska będące przedmiotem badań poszczególnych dyscyplin pozostają względem siebie w całkowitej izolacji. Słusznie — jak mi się wydaje — wskazuje też Znaniecki, że źródłem tego stanu rzeczy jest

brak naukowej teorii tłumaczącej współzależności między zjawiskami kulturowymi, które stały się przedmiotem badań różnych specjalności:

„Płodna współpraca między specjalistami, podjęta czy ze względu na cele praktyczne, czy teoretyczne, wymagałaby metodycznego badania nad rzeczywistymi stosunkami występującymi między różnymi kategoriami zjawisk kulturowych, które są przedmiotem ich studiów, a takie badanie nie zostało jeszcze we właściwy sposób przeprowadzone”³⁶.

Godną uwagi próbę stworzenia ogólnej teorii kultury, która jest niezbędna dla integracji humanistyki, podjął — zdaniem autora *Cultural Sciences* — Pitrim Sorokin. Ale i jemu nie udało się zintegrować wyników współczesnej humanistyki bez odwołania się do idealistycznej metafizyki, obciążonej implikacjami teologicznymi. Wskazuje to — wedle Znanickiego, że „możliwość stworzenia jednolitej ogólnej nauki o kulturze pozostaje tak jak dawniej pod znakiem zapytania”³⁷. Znanicki przyznaje, że marksizm może pełnić funkcje teorii integrującej wysiłki badawcze różnych dyscyplin. Widzi w nim jednak tylko jedną z postaci „technologicznego lub ekonomicznego determinizmu”, jedną z wielu teorii apriorycznych i arbitralnych, formułowanych przez myślicieli, dla których pewne elementy kultury wydały się wyjątkowo ważne ze względów pozanaukowych: ideologicznych lub politycznych³⁸.

Nie będę podejmował w tym miejscu sporu z F. Znanickim o wartość naukową materializmu historycznego. Poprzestanę tylko na uwadze, że jego prace zdają się świadczyć, iż nigdy nie przeprowadził on rzetelnych, samodzielnych studiów nad teorią Marksa i nigdy —

³⁶ F. Znanicki, *Cultural Sciences: Their Origin and Development*, Urbana 1952, p. 376.

³⁷ Ibidem, s. 379.

³⁸ Ibidem, s. 377.

w przeciwieństwie do M. Webera — nie był dla niego marksizm jakimś poważnym problemem intelektualnym. Warto natomiast podkreślić, iż Znaniecki potwierdza pośrednio trafność opinii G. Lukácsa, wypowiedzianej w artykule pt. *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls* (1938), że humanistyka burżuazyjna dotąd nie potrafiła stworzyć wartościowej naukowo teorii, która by ujmowała różne aspekty życia społecznego w ich wzajemnych uwarunkowaniach i zależnościach oraz umożliwiała przezwycięzenie antynomii między dyletantyzmem a wąską specjalizacją, jałową teoretycznie i poznawczo³⁹.

Te uwagi o trudnościach związanych z syntezą i integracją wyników różnych dyscyplin badawczych, z którymi się nie może uporać humanistyka burżuazyjna, pozwalają też wskazać jedną z przesłanek popularności i wpływu Webera na naukę współczesną. Jego spuścizna badawcza może być traktowana nadal jako jedna z najpoważniejszych w nauce niemarksistowskiej prób integracji humanistyki.

Prace autora *Wirtschaft und Gesellschaft* są świadectwem wielkiej erudycji i doskonałej znajomości różnych gałęzi nauki o społeczeństwie. Weber swobodnie panuje nad materiałem pochodzącym z wielu epok historii świata. Jest równie dobrym znawcą klasycznej starożytności, jak i dawnych Chin, Indii, starożytnego Izraela. Doskonale orientuje się we współczesnym mu stanie badań nad historią średniowieczną i nowożytną. Jest wybitnym specjalistą w dziedzinie ekonomii i historii gospodarczej, dysponuje głęboką wiedzą prawniczą i filozoficzną, śledzi uważnie postępy psychologii i przyrodoznawstwa. Jako erudyta jest fenomenem wyjątkowym, nawet na tle innych badaczy niemieckich tej samej generacji, dalekich przecież od zasklepienia się w wąskiej

³⁹ Por. G. Lukács, *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Berlin 1948, S. 124—128.

specjalizacji. Ekonomista Schulze-Gävernitz, kolega Webera z uniwersytetu we Freiburgu, uważał, że tylko przypadkowi należy zawdzięczać powołanie M. Webera na katedrę ekonomii. Już jako doktorant mógł on bowiem równie dobrze zostać profesorem historii nowożytnej albo profesorem filozofii, albo profesorem historii kościoła. F. Naumann, długoletni przyjaciel M. Webera, sądził, że spośród wszystkich współczesnych mu Niemców jedynie uniwersalizm Webera może być porównywany z uniwersalizmem Goethego. H. Rickert nie wahał się wypowiedzieć opinii, że w przyszłości M. Weber zajmie w nowoczesnej nauce o społeczeństwie takie miejsce, jakie przysługuje wielkim odkrywcom epoki Renesansu w nowoczesnym przyrodoznawstwie. A historyk Meinecke sądził, że spośród wszystkich niemieckich uczonych jego generacji tylko Weberowi może być nadany bez zastrzeżeń przydomek: genialny ⁴⁰.

Nie zamierzam negować faktu, że uniwersalizm badawczy Webera byłby niemożliwy bez wielkiego talentu lub — jak sądzą niektórzy — geniuszu, ale ponieważ terminy te oznaczają zjawiska bardzo odporne wobec analizy naukowej, poprzestaną w swojej pracy na próbie naszkicowania społeczno-historycznych przesłanek tego uniwersalizmu.

H.H. Gerth i C. Wright Mills poszukują źródeł uniwersalizmu poznawczego M. Webera w atmosferze domu rodzinnego, niemieckiego gimnazjum i uniwersytetu, w jego szybkiej karierze akademickiej, w tradycjach niemieckiej nauki, we wrażliwości socjologii niemieckiej na najbardziej doniosłą problematykę natury społecznej i politycznej, w płodnym badawczo starciu myśli akademickiej z marksizmem ⁴¹.

⁴⁰ Por. E. Baumgarten, *Einleitung — Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956, S. X—XIII.

⁴¹ Por. H.H. Gerth, C. Wright Mills, op. cit., s. 24.

Idąc za amerykańskimi badaczami, postaram się nie tylko przedstawić żywot M. Webera na tle bismarkowsko-wilhelmowskiej epoki Niemiec, ale podjąć również inne problemy natury teoretycznej, doniosłe z punktu widzenia celów tej pracy.

4. Studia i kariera naukowa autora „Wirtschaft und Gesellschaft”

Max Weber urodził się 21 kwietnia 1864 r. w Erfurcie. Ojciec, Max Weber senior, prawnik z wykształcenia, pochodził z rodziny kupców i przedsiębiorców. Matka, Helena Fallenstein, była córką zamożnego urzędnika. Wielu członków jej rodziny to nauczyciele i skromni urzędnicy. Helena wyniosła z domu staranne wykształcenie i pewne zainteresowania naukowe. W 1869 r. Weberowie przenoszą się do Berlina. Ojciec poświęca się polityce, działając aktywnie w sejmie berlińskim, sejmie pruskim, w Reichstagu. Weber senior jest członkiem partii narodowych liberałów. Weberowie zamieszkują w Charlottenburg, w dzielnicy patrycjatu akademickiego i politycznego. Dom dzieciństwa Maxa odwiedzają jako goście: W. Dilthey, Th. Mommsen, J. Schmidt, H. Sybel, H. Treitschke, F. Kapp. Atmosfera panująca w kręgu rodzinnym sprzyja więc wczesnemu rozbudzeniu zainteresowań naukowych i politycznych. Tym bardziej że Max, stroniąc od zabaw i rozrywek właściwych wiekowi chłopięcemu, pochłania namiętnie książki. Marianne Weber informuje, że wśród lektury 12-letniego chłopca znajdują się poważne prace historyczne, antyczni klasycy, Spinoza, Schopenhauer, Kant, Machiavelli, Luter⁴². Na początku 1877 r., a więc w 13 roku życia, ofiarowuje on rodzicom, jako spóźniony podarek gwiazdkowy, dwie oparte „na wielu

⁴² Por. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 48.

źródłach” rozprawy historyczne. Pierwsza dotyczy „przebiegu historii Niemiec, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji cesarza i papieża”, druga zaś poświęcona jest Cesarstwu Rzymskiemu od Konstantyna do wędrówki ludów. Dwa lata później rodzice otrzymują od Maxa, również na gwiazdkę, „rozprawę” na temat: *Betrachtungen über Völkercharakter, Völkerentwicklung und Völkergeschichte bei den indogermanischen Nationen*. Max Weber już w wieku chłopięcym — jak zauważają H.H. Gerth i C. Wright Mills — osiąga poziom rozwoju intelektualnego studenta uniwersytetu; przyswaja sobie nie tylko umiejętność systematycznej pracy naukowej, lecz rozwija również zdolność samodzielnej i krytycznej oceny wiedzy, zdobywanej podczas lektury. Pochodzące z tego okresu listy do matki i przyjaciół zawierają ślady samodzielnych zmagania Maxa z greckimi i łacińskimi klasykami. Gdy w 1882 r. Max kończy gimnazjum, nauczyciele w wystawionej opinii zarzucają mu brak systematycznej pracowitości i wątpią w jego dojrzałość moralną. Była to nie pierwsza i nie ostatnia pomyłka nauczycieli gimnazjalnych. Mimo to należy oddać sprawiedliwość gimnazjom niemieckim owych czasów, gdyż przygotowywały nieźle do samodzielnej pracy naukowej, zwłaszcza w dziedzinie humanistyki. Uczeń zdobywał w nich pokaźną ilość wiedzy, opanowywał klasyczne i nowożytne języki. Nie bez racji więc Gerth i C. Wright Mills sądzą, że w niemieckim gimnazjum należy szukać jednej ze społecznych przesłanek erudycji i wszechstronności zainteresowań, które tak uderzają każdego, kto poznał przynajmniej częściowo spuściznę badawczą Maxa Webera. Wyniesiona już z gimnazjum doskonała znajomość greki i łaciny (hebrajski opanował Weber przed przystąpieniem do konfirmacji, aby czytać Stary Testament w oryginale) — pozwalała Weberowi na przykład na samodzielną analizę wielu tekstów źródłowych, bez której są nie do pomyślenia tak oryginalne i nowatorskie prace jak: *Die*

römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht (praca habilitacyjna — 1891), *Agrarverhältnisse im Altertum* (1909), *Die Stadt* (1921 — wyd. pośmiertne).

Również atmosfera panująca na uniwersytetach stwarzała sprzyjające warunki do samodzielności badawczej i wszechstronności zainteresowań. Gdy w 1882 r. podejmuje Weber studia na uniwersytecie w Heidelbergu, prawo jest głównym przedmiotem jego studiów, zaś jako uboczne przedmioty obiera historię, ekonomię i filozofię. Ekonomię wykłada Knies, którego dorobek badawczy oceni później Weber w znanej rozprawie pt. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*. Historię filozofii poznaje z wykładów samego Kuno Fischera. Nęcą wprawdzie uroki burschowskiego żywota, ale Max potrafi jakoś pogodzić je z pasją do pracy naukowej.

Profesor w Niemczech epoki wilhelmowskiej zajmował nie tylko jedno z najwyższych miejsc w skali prestiżu społecznego, ale znajdował się też w kategorii osób bardzo dobrze opłacanych. Stosunkowo mała ilość zajęć dydaktycznych pozostawiała mu dużo czasu na gruntowne prace badawcze. Jedną z przesłanek rozległości i wszechstronności dorobku naukowego Webera jest też jego niesłychanie szybka kariera uniwersytecka. W 1889 r. broni pracy doktorskiej poświęconej organizacjom handlowym średniowiecza; praca ta została oparta na analizie setek włoskich i hiszpańskich źródeł, pisanych w dodatku dialektem⁴³. Oba te języki opanowuje Weber w ciągu roku. Dwa lata później habilituje się na podstawie pracy o stosunkach agrarnych w Rzymie, które — jak sądził Marks — stanowią ukrytą historię rzeczypospolitej rzymskiej. Jesienią 1894 r., a więc w 30-ym roku życia Max

⁴³ Por. M. Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, S. 312—443.

Weber zostaje profesorem i obejmuje katedrę w uniwersytecie we Freiburgu. Trzy lata później na prośbę fakultetu filozoficznego przejmuje po Kniesie katedrę ekonomii w uniwersytecie w Heidelbergu. Latem 1898 r. wskutek wyczerpania psychicznego i przepracowania Weber zapada na ciężką chorobę nerwową. Przez pewien czas musi zrezygnować z wszelkiej pracy badawczej, w najtrudniejszym okresie choroba uniemożliwia mu nawet lekturę książek naukowych. Podróżuje wówczas — w celach leczniczych i wypoczynkowych — po Europie. Odwiedza Włochy, Szwajcarię, Francję, Hiszpanię, Holandię. W 1904 r. odbywa podróż do Stanów Zjednoczonych; na kongresie międzynarodowym w St. Louis wygłasza odczyt na temat: *Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart*. W ciągu kilkumiesięcznego pobytu w Stanach zbiera materiały do słynnego studium o roli religii protestanckiej w genezie kapitalizmu. Od 1899 r. nie bierze w zasadzie udziału w bezpośredniej działalności akademickiej. W 1903 r. zostaje oficjalnie zwolniony ze stanowiska profesora w Heidelbergu, zachowując jedynie tytuł profesora honorowego. Dopiero pod koniec życia powróci na katedrę uniwersytecką, prowadząc w semestrze letnim 1918 wykłady w Uniwersytecie Wiedeńskim i obejmując w 1919 r. po L. Brentano katedrę ekonomii w Monachium. Tu zaskoczy go przedwczesna śmierć, 14 czerwca 1920 r.

Losy osobiste Webera stwarzały więc możliwość spojrzenia z pewnego dystansu na sytuację panującą w ówczesnej nauce akademickiej Niemiec, współokreślały jego krytykę pewnych stron tej nauki. Nie była to jednak krytyka człowieka źle poinformowanego lub uprzedzonego. Nie biorąc przez wiele lat udziału w czynnej działalności akademickiej, Weber nie pozostawał bynajmniej na uboczu ruchu naukowego Niemiec. W 1904 r. przejmuje wraz z Edgarem Jaffé i Wernerem Sombartem redakcję „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, który sta-



MAX WEBER



je się wkrótce jednym z najpoważniejszych w Niemczech czasopism naukowych. Uczestniczy w licznych zjazdach towarzystw naukowych. Utrzymuje bardzo bliskie, osobiste kontakty z najwybitniejszymi przedstawicielami świata nauki. Przez wiele lat w każde niedzielne popołudnie odbywały się w heidelberskim domu Webera spotkania, w których uczestniczyli m.in. tacy ludzie, jak: E. Lask, F. Gundolf, K. Jaspers, W. Sombart, E. Troeltsch, R. Michels, G. Simmel, P. Honigsheim, K. Löwenstein, G. Lukács, E. Bloch.

5. M. Weber jako krytyk nauki akademickiej

Uwagi krytyczne Webera o nauce akademickiej Niemiec, rozproszone przede wszystkim w jego rozprawach metodologicznych, mają doniosłość nie tylko lokalną lub historyczną, lecz nadal winno im przysługiwać poczesne miejsce we współczesnej socjologii wiedzy. Jeśli określi się socjologię wiedzy jako naukę badającą związki między formami myślenia a egzystencją grup społecznych, wówczas w polu jej zainteresowań badawczych znajdzie się również problem wpływu sytuacji społecznej ludzi uprawiających naukę na proces postępowania badawczego. Sytuacja społeczna ludzi nauki jest zaś w naszej kulturze określona bezpośrednio przez strukturę instytucji naukowych: uniwersytetów, wyższych uczelni, instytutów naukowo-badawczych.

W pracy pt. *Wissenschaft als Beruf* (1919) M. Weber podkreśla, że kapitalizm i związana z nim biurokratyzacja wciąż nowych sfer życia społecznego wyciska poważne piętno na obliczu instytucji naukowych. Uniwersytety przekształcają się w typowe „przedsiębiorstwa państwo-kapitalistyczne”. Zjawisko oddzielania robotnika od środków produkcji, które Weber — idąc za Marksem — uważa za jedno z charakterystycznych znamion kultury kapitalistycznej, przybiera w instytucjach naukowych

postać oddzielenia pracownika nauki od środków prowadzenia badań. Podobnie jak postęp gospodarki kapitalistycznej oznaczał zastąpienie rzemieślnika, właściciela środków produkcji przez robotnika najemnego, tak też w nowoczesnym uniwersytecie znika stopniowo dawny samodzielny rzemieślnik nauki, a jego miejsce zajmuje pracownik nauki, oddzielony od środków prowadzenia badań. Proces ten osiąga szczególnie wyrazistą formę w przyrodoznawstwie i naukach medycznych, gdzie czynność badawcza jest tak bardzo uzależniona od możliwości dostępu do kosztownej aparatury naukowej. Oddzielenie pracowników nauki od środków prowadzenia badań wywiera — zdaniem M. Webera — wpływ zarówno na sytuację osobistą badaczy, jak i na mechanizm selekcji pracowników nauki. Pogłębia się zależność osobista pracownika nauki od osób zajmujących wyższe miejsce w hierarchii akademickiej, która już nie jest tylko hierarchią wiedzy, lecz również hierarchią administracyjną, dysponującą sankcjami natury administracyjnej i ekonomicznej. Biurokratyzacja uniwersytetów sprawia, zdaniem Webera, że zdolności naukowe i rzeczywiste dokonania badawcze przestają odgrywać decydującą rolę w karierze akademickiej. Umysły przeciętne (*Mittelmässigkeiten*) zaczynają odgrywać coraz większą rolę w życiu uniwersytetów i nauce akademickiej⁴⁴. Weber nie wyjaśnia bliżej, na czym polega związek między procesem biurokratyzacji życia akademickiego a zwiększającym się wpływem umysłów przeciętnych na kształt i rozwój nauki akademickiej. W słynnym wykładzie pt. *Wissenschaft als Beruf*, wygłoszonym na zebraniu studentów monachijskich, zwraca jedynie uwagę, że w obliczu opinii większości, która warunkuje poważnie karierę akademicką, nie zawsze ludzie najzdolniejsi i samodzielni mają największe szanse. Świadczy

⁴⁴ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 527, 530.

o tym — wedle Webera — zarówno wielowiekowa praktyka wyboru papieża w kościele katolickim, jak i praktyka nominacji kandydatów na prezydenta na zebraniach przedwyborczych partii amerykańskich. Wzrostowi roli umysłów przeciętnych w nauce akademickiej sprzyja też, zdaniem autora *Wissenschaft als Beruf*, nie tylko duża rola rutyny w nauce, ale także dwojaka funkcja uniwersytetów współczesnych: badawcza i dydaktyczna. Dlatego też, sądzi Weber, często niewielkie zdolności do pracy badawczej mogą być bez znaczenia, jeśli pracownik naukowy ma duże zdolności pedagogiczne i dydaktyczne.

Wydaje mi się, że można pogłębić analizę wpływu procesu biurokratyzacji uniwersytetów na kształt nauki akademickiej, jeśli porówna się dokonaną przez Webera krytykę nauki akademickiej z pewnymi aspektami jego teorii biurokracji. Gruntowna analiza tego problemu wykraczałaby zbyt daleko poza właściwe cele mojej pracy. Poprzestanę więc na kilku uwagach, wystarczających dla unaocznienia doniosłości tego wątku badawczego w spuściznie Webera.

Praca pt. *Wirtschaft und Gesellschaft* zawiera klarowny opis struktury nowoczesnej organizacji biurokratycznej⁴⁵. Bez większego wysiłku można dostrzec daleką zbieżność między strukturą organizacji biurokratycznej a akademicką strukturą organizacji prac naukowo-badawczych i dydaktycznych.

Nowoczesna organizacja biurokratyczna odznacza się, wedle M. Webera, następującymi właściwościami:

1. Panuje w niej zasada *kompetencji*, której zakres jest określony i regulowany przez decyzje prawne. Zasada ta oznacza: a) stały podział czynności, których wykonanie traktuje się jako obowiązek urzędowy; b) ściśle określony zakres prawa wydawania poleceń, rozkazów i stosowa-

⁴⁵ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, S. 559—560.

nia kar lub środków przymusu; c) wyposażenie w wymieniony wyżej zespół obowiązków i uprawnień osób odznaczających się określonymi kwalifikacjami. Charakter tych kwalifikacji jest określony w sposób ogólny, formalny przez odpowiednie akty prawne.

2. Występuje w niej zasada hierarchii urzędowej: system zależności i podporządkowania pracowników.

3. Większość decyzji, a zwłaszcza decyzje najpoważniejsze są podejmowane nie na podstawie zaleceń ustnych, lecz pisemnych. Posługiwanie się aktami, ścisłe rozgraniczenie sfery prywatnej i urzędowej: biura i domu, korespondencji urzędowej i prywatnej, dochodu instytucji i dochodu prywatnego — te pospolite cechy wszelkiej działalności administracyjnej traktuje Weber jako znamiona nowoczesnej biurokracji nie tylko dlatego, że utożsamia on dwie różne kategorie zjawisk społecznych: administrację i biurokrację, ale również dlatego, by podkreślić, że są one wynikiem długiego rozwoju historycznego i że istniały w przeszłości takie formy administracji, w których sfera prywatna i urzędowa nie były ściśle rozgraniczone.

4. Działalność urzędowa wymaga uzyskania określonego typu wykształcenia.

5. Czynności urzędowe nie są wykonywane jako praca dodatkowa, obok innych zajęć, lecz zakładają konieczność spożytkowania przez urzędnika całej jego siły roboczej.

6. Działalność urzędowa jest wyznaczona przez ogólne, formalne normy, mniej lub więcej stałe i precyzyjnie sformułowane (prawo, wiedza o zarządzaniu i kierowaniu, umiejętność prowadzenia biura, akt itp.). Znajomość tych reguł stanowi doniosłą część wiedzy i kwalifikacji zawodowych urzędnika.

O wiele większe znaczenie, ze względu na interesujący nas problem wpływu procesu biurokratyzacji instytucji naukowych na kształt nauki akademickiej, ma weberowska analiza konsekwencji nowoczesnej instytucji biuro-

kratycznej dla egzystencji socjalnej urzędnika. Pozwala ona dostrzec, że zarówno urzędnik, jak i badacz typu akademickiego traktują swoją działalność jako zawód. Znaczący to m. in., wedle Webera, że sprawowanie określonej czynności zapewnia im stabilizację życiową, staje się głównym środkiem określającym ich pozycję ekonomiczną. Wykonywanie zawodu badacza uniwersyteckiego, podobnie jak i zawodowe sprawowanie urzędu zapewnia określony prestiż społeczny. W obu wypadkach występuje tendencja do sprawowania zawodu i zachowania związanych z nim przywilejów przez okres całego życia; w obu zawodach formą wynagrodzenia jest stała pensja, czyli panuje zasada wynagradzania nie ze względu na wkład pracy, lecz ze względu na rangę lub czas służby: w obu zawodach panuje zasada przesuwania się w ciągu życia od stanowisk niższych, związanych z mniejszym wynagrodzeniem i mniejszym zakresem prestiżu społecznego, do stanowisk coraz wyższych. Porównanie analizy sytuacji społecznej urzędnika wewnątrz nowoczesnej organizacji biurokratycznej, dokonanej przez M. Webera⁴⁶, z sytuacją społeczną badacza akademickiego pozwala stwierdzić, że struktura organizacyjna instytucji naukowych i pewne elementy egzystencji społecznej badaczy akademickich stwarzają *możliwość* pojawienia się takiego *stylu pojmowania i uprawiania nauki*, który może być wprawdzie bardzo użyteczny przy szybkim pokonywaniu kolejnych szczebli hierarchii akademickiej, a mało użyteczny lub wręcz szkodliwy ze względu na potrzeby rozwoju nauki i praktyki społecznej. Doniosłość pewnych aspektów teorii biurokracji M. Webera dla socjologii poznania naukowego nie zostanie bynajmniej zachwiana, jeśli nawet poddamy tę teorię krytyce. Pewne uwagi krytyczne chciałbym właśnie wypowiedzieć:

1. Opisując strukturę organizacyjną nowoczesnej biuro-

⁴⁶ Ibidem, s. 560—564.

kracji, M. Weber — jak już o tym wspominałem — utożsamia dwa różne zjawiska społeczne: administrację i biurokrację. W dalszych partiach tej pracy postaram się pokazać, jakie są konsekwencje teoretyczne i ideologiczne zatarcia różnicy między administracją i biurokracją.

2. W weberowskim opisie funkcjonowania organizacji biurokratycznej, jak i w całej jego teorii biurokracji przeplatają się dwa wyraźnie nierozgraniczone wątki: opis rzeczywistego funkcjonowania tej organizacji oraz opis norm, zasad i postulatów, które wskazują, jak powinna funkcjonować doskonała, idealna organizacja biurokratyczna. Gdy Weber na przykład stwierdza, że „nowoczesna organizacja biurokratyczna” rządzi się w swoim działaniu zasadą *sine ira et studio*, że traktuje problemy rzeczowo jedynie ze względu na ich zgodność z formalnym zespołem reguł i przepisów, abstrahując od osób, od „nie-nawiści i przyjaźni” — to łatwo dostrzec zacieranie się tu różnicy między opisem *rzeczywistości* a opisem *ideału*.

To, co Karol Marks mówi o Heglu w *Przyczyńku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, może być również odniesione do teorii biurokracji M. Webera: „Hegel daje nam empiryczny opis biurokracji, po części odpowiadający temu, czym jest ona w rzeczywistości, po części zaś wyobrażeniu, jakie sama ma ona o swoim bycie”⁴⁷.

3. Charakterystyka sposobu funkcjonowania organizacji biurokratycznej i sytuacji społecznej urzędnika, którą znajdujemy w *Wirtschaft und Gesellschaft*, poświadcza pośrednio użyteczność badawczą marksowskiej kategorii „nauka wulgarna”. Mimo iż termin ten obciążony jest bardzo wyraźnie momentami wartościującymi, ma on w teorii Marksa również sens techniczny. Nie oznacza bynajmniej — jak można by oczekiwać — nieuctwa, braku kultury humanistycznej, nieporadnego sposobu wyrażania myśli, małej sprawności intelektualnej. Te wszystkie

⁴⁷ K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 297—298.

przywary nie przysługują zwykle „nauce wulgarnej”. Wulgaryzacją nauki nazywa Marks tendencję do degradowania teorii naukowej do poziomu obiegowej, „zdroworozsądkowej” wiedzy o społeczeństwie. Jeśli jakaś teoria naukowa jest jedynie uporządkowanym zbiorem wiedzy o rzeczywistości, którą Jan, Piotr i Paweł zdobyli przed socjologiem i bez pomocy socjologa, jeśli nauka o społeczeństwie nie wykracza poza obiegowe wyobrażenie, wówczas jest ona dla autora *Kapitału* „nauką wulgarną”. Bez wycucia banału nie ma sztuki — mówi Tomasz Mann ustami jednego ze swych bohaterów. Bez wycucia banału nie ma rzeczywistej nauki o społeczeństwie, jest tylko nauka wulgarna — mógłby powiedzieć Marks. Sądzę, że tendencja do „wulgaryzacji” w sensie określonym wyżej występuje również w wielu warstwach teorii biurokracji Maxa Webera, co widać szczególnie wyraźnie w jego opisie funkcjonowania „nowoczesnej organizacji biurokratycznej”.

Te i inne zarzuty krytyczne, które sformułuję jeszcze w dalszych partiach tego rozdziału wobec teorii biurokracji M. Webera, nie pozbawią jej jednak pewnej użyteczności przy analizie problemu: jaki wpływ na sposób pojmowania i uprawiania nauki wywiera struktura instytucji naukowych, wykazująca tak duże zbieżności z opisaną przez Webera strukturą nowoczesnej organizacji biurokratycznej. Wspominałem już, że uwarunkowana przez tę strukturę sytuacja społeczna pracowników naukowych stwarza możliwości pojawienia się tendencji do traktowania nauki nie jako celu samego w sobie, lecz jedynie jako środka umożliwiającego możliwie najszybsze przesuwanie się po szczeblach hierarchii akademickiej. Dlatego też wydaje mi się celowe określenie mianem *technik awansu biurokratycznego* tych postaw w nauce i tych sposobów postępowania badawczego, które nie służą rzeczywistym potrzebom nauki i praktyki społecznej, mogą natomiast być użyteczne z punktu widzenia kariery aka-

demickiej. Termin „techniki awansu biurokratycznego” będzie obejmował więc takie nagminne, chociaż stosunkowo łatwe do zdemaskowania „metody” badawcze jak:

A) *Pseudoerudycja*: zwyczaj gromadzenia w przypisach, bibliografiach prac, których dany badacz nie tylko nie czytał, ale często nie miał nawet w rękę; przyswajanie sobie poglądów jakiegoś myśliciela, a nawet krytyka tych poglądów na podstawie informacji z drugiej ręki.

B) *Pasożytnictwo twórcze*: przywłaszczanie sobie osiągnięć badawczych jakiegoś myśliciela bez przyznawania się do tego ⁴⁸.

C) *Uczoność*: osłanianie erudycyjnością braku samodzielnych pomysłów lub dokonań badawczych, zastąpienie popisem odczytania argumentacji merytorycznej, nieumiejętności samodzielnego zmierzenia się z poglądami teoretycznymi i merytorycznymi oponenta.

D) *Kult autorytetów*: „(...) autorytet jest zasadą jej wiedzy, a ubóstwianie autorytetu jej sposobem myślenia” ⁴⁹ — te słowa Marksa o biurokracji mogą być również odniesione do jednej z tendencji występujących w nauce akademickiej. Warto dodać, że obiektywną przesłanką sprzyjającą kultowi autorytetów jest wąska specjalizacja.

E) *Minimalizm badawczy*: ucieczka od problematyki wymagającej dużego trudu badawczego lub dużej kultury humanistycznej. Na tę tendencję w nauce akademickiej zwracał uwagę jeszcze w okresie między-

⁴⁸ Por. uwagi Engelsa w przedmowie do IV wyd. *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* o stosunku angielskiej szkoły prehistorycznej do dorobku Morgana; oraz w przedmowie do III tomu *Kapitału* o stosunku A. Lorii do teorii Marksa.

⁴⁹ K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 300.

wojennym Florian Znaniecki⁵⁰. Podobny zarzut wysuwają wobec socjologii amerykańskiej dwaj najsurowsi jej krytycy: C. Wright Mills⁵¹ i P. A. Sorokin⁵².

F) *Arytmetyczna i demokratyczna teoria prawdy*: afirmacja albo odrzucenie jakiegoś poglądu, teorii nie ze względu na ich stosunek do rzeczywistości ani merytoryczną wartość argumentów, przemawiających za nimi, lecz ze względu na *opinię* większości badaczy. Opinia większości badaczy zostaje podniesiona w ten sposób do godności kryterium prawdy.

G) *Fetysz nowoczesności*. Swoją analizę schorzeń badawczych socjologii amerykańskiej rozpoczyna Pitrim A. Sorokin słowami:

„Młodsza generacja socjologów i psychologów amerykańskich otwarcie głosi, że we wszystkich dawnych stuleciach nie dokonano żadnego doniosłego odkrycia w dziedzinie będącej przedmiotem ich badań; istniały jedynie pewne mętne «gabinetowe filozofie»; rzeczywistość naukowa era w tych dyscyplinach rozpoczęła się dopiero w ostatnich dwudziestu, trzydziestu latach wraz z publikacją wyników ich własnych badań lub badań osób należących do ich klik. Roszcząc sobie szczególne pretensje do obiektywizmu, precyzji i naukowości, nowi socjologiczni i psychologiczni Kolumbowie niezmordowanie prezentują to złudzenie jako prawdę naukową”⁵³.

Po analizie najbardziej reprezentatywnych prac socjologii i psychologii amerykańskiej, Sorokin dochodzi do przeświadczenia, że w stosunku do dokonań nauki prze-

⁵⁰ Por. F. Znaniecki, *W sprawie rozwoju socjologii polskiej. Program i samoobrona*, Poznań 1929.

⁵¹ Por. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1959, zwłaszcza rozdział *Abstracted Empiricism*.

⁵² Por. P.A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, London 1958.

⁵³ *Ibidem*, s. 3—4.

szości osiągnięcia nowoczesnej socjologii są bardzo skromne i że występują w niej wyraźne znamiona kryzysu i upadku⁵⁴. Podobna myśl przenika *The Sociological Imagination* C. Wright Millsa.

Kolekcję technik awansu biurokratycznego można rozszerzać w nieskończoność. Zainteresowanych bliżej tym problemem odsyłam do cytowanych prac C. Wright Millsa i P. A. Sorokina. Wspomnę tu jeszcze tylko o pewnych metodach krytyki poglądów oponenta:

— Izolowanie poszczególnych twierdzeń czy wątków myślowych z kontekstu teoretycznego i metodologicznego, zapoznawanie intencji teoretycznych i metodologicznych oponenta, deformowanie poglądów oponenta przez arbitralną ich redukcję do wymogów własnego stanowiska teoretycznego i metodologicznego. W swojej pracy wykazę m. in., że ofiarą takiej deformacji bywał bardzo często zarówno M. Weber, jak i K. Marks.

— Nadużywanie postulatu wieloznaczności pojęć poprzez izolację poszczególnych momentów definicji i traktowanie tych momentów jako samodzielnych definicji lub poprzez stosowanie kryteriów poprawności definicji logicznej w stosunku do teorii, które określają pojęcia za pomocą metody „typów idealnych”, modeli teoretycznych.

— Zapoznawanie funkcji, jakie pełnią określone kategorie i definicje w teorii naukowej i badaniach empirycznych. Traktowanie definicji jedynie jako odpowiedzi formalnej na pytanie: co znaczy dany termin?, a niedostrzeżenie faktu, że definicja jest skondensowaną postacią teorii naukowej. (Również te dwa problemy omówię bliżej w dalszych partiach mojej pracy).

— Posługiwanie się metodą „dialektyki anglosaskiej”, czyli taką metodą krytyki poglądów oponenta, która wychodząc z anglosaskiej zasady — jak się wyraża

⁵⁴ Ibidem, s. 314—315.

E. Bloch⁵⁵ — że prawda znajduje się zawsze pośrodku, polega na przewyciężaniu dwóch przeciwstawnych poglądów za pomocą formuły: „X przecenia znaczenie zjawiska Z, zaś Y nie docenia znaczenia zjawiska Z”.

Już te uwagi o metodach krytyki naukowej wskazują, że uwarunkowanie procesu badawczego przez formę organizacji i strukturę instytucjonalną nauki akademickiej oraz przez sytuację społeczną pracowników nauki przejawia się nie tylko w wykroczeniach przeciw etosowi nauki i elementarnym normom postępowania badawczego, ale wdziera się głębiej, przenika strukturę wewnętrzną nauki, współokreślając wybór kategorii i metod badawczych, preferencje teoretyczne, zasady selekcji faktów i problematyki badawczej.

Wyraźne dostrzeganie roli technik awansu biurokratycznego w nauce akademickiej stanowiło jedną z przesłanek wielu cierpkich uwag, a nawet swoistej pogardy, z jaką Marks, Engels, Lenin wypowiadali się często o profesorach uniwersytetów burżuazyjnych. A. Labriola w liście do Sorela z 10 maja 1897 r. wskazuje, że ta pogarda Marksa wobec przedstawicieli współczesnej mu nauki akademickiej była w poważnym stopniu uzasadniona:

„Ukazanie się w roku 1867 pierwszego tomu *Kapitału* stanowiło dla profesorów, zwłaszcza w Niemczech, cios pałąką po głowie. Były to czasy niemocy nauki ekonomicznej. Szkoła historyczna nie wydała jeszcze w Niemczech tych rozwlekłych, lecz pożytecznych prac, jakie później ujrzały światło dzienne. We Francji, we Włoszech, a nawet w Niemczech wiodły rachityczny żywot a r c y w u l g a r n e t w o r y, biorące początek od owej ekonomii *vulgaris*, która między rokiem 1840 a 1860 zajęła miejsce krytycznej świadomości wielkich ekonomistów szkoły klasycznej. Anglii wystarczył Stuart Mill, który jakkolwiek

⁵⁵ Por. E. Bloch, *Subjekt—Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1952, S. 136.

był zawodowym logikiem, nie mówił, na podobieństwo znanej postaci naszego teatru komediowego, ani tak, ani nie, a w momentach decydujących był zawsze przeciwnego zdania. Nikt nie byłby w tym czasie myślał o owej *neoeconomii hedonistów*, która dopiero co przyszła na świat. W Niemczech, gdzie z oczywistych względów Marks powinien być być czytany wcześniej niż w innych krajach, a gdzie Rodbertus pozostał prawie zupełnie nieznany, panoszyły się uzdolnione miernoty z owym słynnym fabrykantem uczonych i drobiazgowych przypisów do paragrafów wypełnionych werbalnymi i częstokroć całkiem bezsensownymi definicjami, mianowicie z panem Roscherem na czele. Pierwszy tom *Kapitału* wydawał się być napisany umyślnie, aby mózgom profesorskim i akademickim zgotować smutne rozczarowanie: oni, uczeni *en titre*, właśnie w uprzywilejowanym kraju myślicieli musieli powrócić do szkoły! Zagubieni w szczegółikach erudycji, pochłonięci przekształceniem ekonomii w szkołę apologetyczną, pełni troski o znalezienie godnego zastosowania dla nauki, która przyszła zza morza do wybitnie odmiennego życia własnego ich kraju, wszyscy ci profesorowie z ziemi uczonych *par excellence* zapomnieli o sztuce analizy i krytyki. *Kapitał* zmuszał ich do studiowania od początku, to jest do powrotu do pierwszych elementów. Książka ta bowiem, jakkolwiek pióra skrajnego i zdecydowanego komunisty, nie nosiła ani śladu subiektywnych protestów i planów; była nielitościwą, ściśle i okrutnie obiektywną analizą procesu produkcji kapitalistycznej”⁵⁶.

Drugim motywem niechęci twórców materializmu historycznego do „nauki profesorskiej” było przeświadczenie, że jej przedstawiciele nie są bynajmniej rzecznikami

⁵⁶ A. Labriola, *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961, s. 302—303 (spacja — St.K.K.).

„czystej nauki”, lecz tworzą swoistą kategorię ideologów burżuazyjnych. W spuściźnie M. Webera występuje taki wątek krytyki nauki akademickiej, który wskazuje, że i ten sąd Marksa i Engelsa nie był całkowicie nieuzasadniony. Weberowski postulat „nauki wolnej od sądów wartościujących”, który rozpatrzę bliżej w rozdziale II, był m. in. wymierzony przeciw wszelkim formom pozornego obiektywizmu ówczesnej nauki akademickiej. Weber nie szczędzi surowych słów uczonym, którzy wykorzystują autorytet nauki, by przedstawić swoje osobiste przekonanie polityczne, etyczne, religijne jako prawdy naukowe. Spośród wielu kategorii proroków szczególnie nieznośni są — jego zdaniem — prorocy profesorscy, którzy zamiast udać się do kościołów, sekt, na skrzyżowania ulic, z katedry uniwersyteckiej ogłaszają sąd nad światem i wytyczają szlaki jego zbawienia ⁵⁷.

Jednym z podstawowych warunków obiektywności nauki jest, wedle M. Webera, wyraźne rozgraniczenie faktów empirycznych i sądów wartościujących: ocena tych faktów w kategoriach tego, co pożądane albo niepożądane, złe albo dobre. Uczony winien zatem unikać argumentów, które apelują nie do zdolności analitycznego i krytycznego myślenia, lecz do uczuć, sumienia, zasad moralnych, określonych wartości politycznych, religijnych, kulturowych ⁵⁸. Nie znaczy to jednak, że wystarczy powstrzymać się od słów obciążonych dużym ładunkiem emocjonalnym, aby zadość uczynić postulatowi nauki wolnej od sądów wartościujących. Taki beznamiętny sposób wykładu, czy też selekcja danych empirycznych wedle zasady: „Niech mówią same fakty”, mogą być również formą wprowa-

⁵⁷ Por. M. Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 454.

⁵⁸ Por. M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 155.

dzenia do nauki empirycznej wątków wartościujących⁵⁹. Weber nie waha się twierdzić, że są to szczególnie nielojalne sposoby propagowania określonych sądów wartościujących⁶⁰. I dodaje, że tacy pełni temperamentu i werwy uczeni, jak Treitschke lub Mommsen, nie wierząc w możliwość oczyszczenia nauki z wątków wartościujących, umożliwiają słuchaczowi lub czytelnikowi o wiele łatwiej odróżnić w ich wywodach sferę empiryczną od sfery wartościującej niż ci, którzy za pomocą starannej eliminacji słów o wyraźnym zabarwieniu emocjonalnym lub odpowiedniej selekcji danych empirycznych, stwarzając pozory obiektywności badawczej, ukrywają swoje sądy wartościujące⁶¹.

Weber krytykuje tych przedstawicieli nauki akademickiej, którzy sądzą, że wystarczy wyeliminować z nauki wartości właściwe skrajnie lewicowym lub prawicowym ugrupowaniom politycznym, aby można było reprezentować w nauce stanowisko obiektywne. Głoszenie w imieniu nauki sądów wartościujących „umiarkowanych”, „kompromisowych” jest — jego zdaniem — takim samym wykroczeniem przeciw jej obiektywności, jak opowiadanie się za skrajnymi ideałami partii prawicowych lub lewicowych⁶².

Wysuwając tak modny obecnie wśród pewnej grupy badaczy postulat nauki wolnej od sądów wartościujących, Weber o wiele lepiej niż wielu przedstawicieli współczesnej nauki o społeczeństwie uświadamia sobie trudności, które łączą się z zadośćuczynieniem wymogom tego postulatu⁶³. Subiektywne przeświadczenie, że reprezentuje

⁵⁹ Por. M. Weber, *Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik* (1913), w: E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen 1964, S. 104.

⁶⁰ Por. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 543.

⁶¹ Por. M. Weber, *Gutachten zur Werturteilsdiskussion*, S. 104.

⁶² Por. M. Weber, *Die „Objektivität“...*, S. 154.

⁶³ Por. M. Weber, *Gutachten zur Werturteilsdiskussion*, S. 111.

się „czystą”, całkowicie obiektywną naukę, nie jest jeszcze dla Webera dostateczną racją, by rościć sobie pretensje do rzeczywistej obiektywności. Mimo to — sądzi Weber — dążenie do uwolnienia nauki od wątków wartościujących powinno być imperatywem kategorycznym etosu badawczego. Max — wspomina Marianne Weber — widział, jak często wśród przedstawicieli jego dyscypliny znajdują się ludzie, którym winno przysługiwać miano nie tyle sług prawdy, co sług ustanowionego porządku. Do ich prac naukowych wdziera się „szczelinami” polityka, nosząca wyraźne piętno interesów grupowych. Nie bez racji może więc być do tych prac odniesione marksistowskie pojęcie „nauki burżuazyjnej”⁶⁴.

M. Weber dostrzegał również inne tendencje w nauce akademickiej Niemiec, które częściowo usprawiedliwiały w jego oczach marksistowską krytykę „nauki burżuazyjnej”. Przez całe życie zwalczał on aktywnie różne formy dyskryminacji występującej na uniwersytetach niemieckich. Przede wszystkim dyskryminację badaczy związanych z ruchem zmierzającym do zasadniczej zmiany zastanego porządku społecznego. Weber z oburzeniem mówił o stosunkach panujących na uniwersytetach niemieckich, gdzie badacz tej miary, co Robert Michels, nie może uzyskać habilitacji z powodu przynależności do partii socjaldemokratycznej⁶⁵.

„Frankfurter Zeitung” opublikowało w dniu 20 IX 1908 r. artykuł pt. *Die sogenannte „Lehrfreiheit” an den deutschen Universität*, w którym Weber ostro krytykuje panujący na uniwersytetach niemieckich zwyczaj odmawiania socjaldemokratom prawa do habilitacji. W znanej rozprawie *Der Sinn der „Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917) podejmuje spór z G. Schmollerem, który sądził, że marksiści i „manche-

⁶⁴ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 330.

⁶⁵ Ibidem, s. 361.

sterzyści” nie powinni być dopuszczani do obejmowania katedr uniwersyteckich. Weber zauważa, że przyjęcie tego stanowiska byłoby równoznaczne z przyznaniem, iż uniwersytet jest „państwowym zakładem przygotowującym «prawomyślnie» usposobionych urzędników”⁶⁶.

Jako redaktor „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” zabiegał o to, aby na łamach tego pisma mogły się pojawiać prace socjaldemokratów⁶⁷. Zamknięcie bram uniwersytetów przed badaczami socjaldemokratycznymi sprawia, że mówienie o wolności nauki na uniwersytetach niemieckich staje się po prostu kpina, jak wyraża się w liście do Michelsa z dnia 24 I 1906 r.⁶⁸ Także formy dyskryminacji narodowościowej i religijnej, występujące w życiu akademickim Niemiec, stanowią — wedle Webera — jaskrawy wyraz ograniczenia wolności nauki. Jak twierdzi E. Baumgarten, Weber nigdy nie mógł wybaczyć Diltheyowi, Rickertowi i Windelbandowi, że w swoim czasie zagroździł wspólnie G. Simmlowi — dlatego, iż był Żydem — drogę do profesury („die Berufung in ein Ordinariat gemeinsam gesperrt haben”). G. Simmla uważał Weber za najpoważniejszego z żyjących filozofów Niemiec⁶⁹. Gdy brat Alfred powiadomił Webera, że Michels nie mógł uzyskać habilitacji m. in. dlatego, że nie ochrzcił dzieci, Max dał wyraz publiczny swemu oburzeniu, publikując wspomniany już artykuł we „Frankfurter Zeitung”, gdzie stwierdza, że tak długo nie będzie mógł uznać istnienia w uniwersytetach niemieckich „wolności nauczania”, jak długo wspólnoty religijne będą świadomie

⁶⁶ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 457—458.

⁶⁷ Por. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920*, Tübingen 1959, S. 127.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Por. E. Baumgarten, op. cit., s. 611.

i otwarcie pozwalać, by ich sakramenty były wykorzystywane jako narzędzie kariery akademickiej⁷⁰.

Stanowisko filozoficzne Webera, jego wywodzące się z Kanta, a zwłaszcza z neokantyzmu przekonanie, że istnieją takie normy myślenia, którym przysługuje powszechna moc obowiązująca, że prawdą naukową „jest tylko to, co dla wszystkich, którzy pragną prawdy, będzie miało moc powszechnie obowiązującą (was für alle gelten will)”⁷¹, utrudnia mu nie tyle może dostrzeżenie wpływu, jaki proces społeczno-historyczny wywiera na postępowanie badawcze, co poważną analizę doniosłości tego wpływu dla sporu o sens i zakres obiektywności nauk o społeczeństwie.

Dotychczasowa analiza postawy krytycznej M. Webera wobec niemieckiej nauki akademickiej pozwala — jak sądzę — wyrazić przypuszczenie, że gdyby zgodził się on z tezą, iż egzystencja grup społecznych wywiera tak głęboki wpływ na strukturę wewnętrzną nauki, na charakter i sposób postępowania badawczego, jak zakłada to K. Mannheim teoria ideologii w sensie totalnym, to mało jest prawdopodobne, by uznał wówczas wraz z autorem *Ideologie und Utopie*, że intelektualiści, a zwłaszcza przedstawiciele nauki akademickiej, są w stanie przewycięzać ograniczenia poznawcze właściwe „kątowi widzenia innych grup społecznych”.

Dokonania badawcze M. Webera są wyzwaniem rzuconym etosowi pewnej części nauki akademickiej, który zaleca, by uczone nie uczestniczył aktywnie w działalności społecznej i politycznej. Podobnie jak K. Marks, Weber nie należał do tych, którzy uważają ciszę gabinetu i wzniosłą pogardę wobec czynnego zaangażowania się w sprawy współczesnego im świata za niezbędny warunek powodzenia w przedsięwzięciach naukowych. M. Weber zajmuje

⁷⁰ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 361—362.

⁷¹ M. Weber, op. cit., s. 184.

poważne miejsce nie tylko w historii nauki nowoczesnej, ale również w historii politycznej Niemiec jako współzałożyciel Deutsche Demokratische Partei (1918), członek delegacji niemieckiej na konferencję wersalską (1919), jeden ze współautorów konstytucji republiki weimarskiej. Polityka była, zdaniem E. Troeltscha, wielką pasją życiową autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Analiza postawy społeczno-politycznej M. Webera, którą teraz podejmuje, jest niezbędna nie tylko dla próby wykrycia pewnych związków między jego spuścizną badawczą a sytuacją społeczno-historyczną bismarckowsko-wilhelmowskiej epoki Niemiec, lecz również dla odślonięcia pewnych znaczeń marksowskiej tezy o klasowej naturze nauk społecznych.

6. Światopogląd społeczno-polityczny M. Webera a jego spuścizna badawcza

W marksistowskiej teorii poznania naukowego kategoria „nauka burżuazyjna”, w której wielu nie potrafi dostrzec nic więcej jak inwektywę lub propagandowy liczman, zajmuje miejsce doniosłe. Kategoria ta stanowi wyraz banalnego na pozór faktu: wszelka nauka ujmująca procesy społeczne i historyczne sama jest częścią składową i wytworem życia społecznego oraz historii. Parafrazując tytuł poematu Włodzimierza Majakowskiego pt. *Obłok w spodniach*, można by powiedzieć, że nauka nie jest dziełem *intelektów* w spodniach, lecz tworzą ją ludzie, którzy prócz intelektu mają także ciało i krew.

Postawa społeczno-polityczna badacza — oto *kryterium* pozwalające ustalić najbardziej prosty, bynajmniej nie jedyny i nie najważniejszy sens pojęć: *nauka burżuazyjna, uczoney burżuazyjny*. W tym sensie Karol Marks w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* używa terminu „ekonomia burżuazyjna” jako przeciwstawienie ter-

minu „socjaliści”⁷². W tym też sensie John Locke jest uczonym burżuazyjnym, gdyż reprezentował, jak powiada Marks, „nową burżuazję we wszelkich jej formach, przemysłowców przeciw klasie robotniczej i pauprom (biedakom), kupców przeciw staroświeckim lichwiarzom, arystokratów finansowych przeciw państwowym dłużnikom...”⁷³

Marksistowską teorię poznania naukowego nie interesuje jednak postawa ideologiczna badacza „sama w sobie”, lecz *relacje*, jakie występują między tą postawą a jego pracą naukową.

Jednym ze sposobów ustalania natury klasowej nauki jest zbadanie, jaki wpływ wywiera światopogląd społeczno-polityczny badacza na jego pracę naukową. Taka dyrektywa metodologiczna wymaga więc odsłonięcia klasowego sensu poglądów społeczno-politycznych danego myśliciela. W pewnych wypadkach jest to sprawa dosyć trudna, gdyż wielu myślicieli świadomie zaciera swoje związki ze światopoglądem jakiegokolwiek grupy społecznej lub jest pozbawionych „świadomości klasowej”. Inaczej w wypadku Maxa Webera. Wolfgang J. Mommsen słusznie nadaje Weberowi miano „uświadomionego klasowo burżuazyjnego polityka (klassenbewusster bürgerlicher Sozialpolitiker)”⁷⁴.

Sam Weber, recenzując w „Christliche Welt” w 1894 r. pracę F. Naumanna pt. *Was heisst Christlich — Sozial?*, określa siebie jako „Bourgeois”⁷⁵. To samo określenie: „Ich bin (...) ein ziemlich reiner Bourgeois” — pojawi się w liście do Adolfa Hausratha z 15 października 1896 r.⁷⁶ „Jestem i uważam się za członka klasy mieszczańskiej,

⁷² Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1955, s. 52.

⁷³ Ibidem, s. 69.

⁷⁴ W.J. Mommsen, op. cit., s. 137.

⁷⁵ Ibidem, s. 139.

⁷⁶ Ibidem, s. 141—142.

wychowano mnie również wśród właściwych jej poglądów i ideałów” — powtórzy znowu Weber w wykładzie inauguracyjnym, po objęciu katedry na uniwersytecie we Freiburgu. W tym samym wykładzie stwierdzał jednak, że mieszczaństwa niemieckiego nie można uznać za warstwę dojrzałą do sprawowania w państwie władzy politycznej⁷⁷. Zobaczymy dalej, w jak poważnym stopniu M. Weber zawdzięcza Marksowi swoją „świadomość klasową”. Oczywiście, że brak „świadomości klasowej” u jakiegoś badacza nie uniemożliwia nam ustalenia klasowego sensu jego światopoglądu społeczno-politycznego.

Wiele doniosłych różnic istnieje między poglądami wybitnego intelektualisty a zapatrywaniami społecznymi przeciętnego niemieckiego burzua. Jedno natomiast jest wspólne zarówno profesorowi z Freiburga, jak i właścicielowi kopalni z Zagłębia Ruhry: przeświadczenie, iż system prywatnego władania podstawowymi środkami produkcji to najlepsza z form organizacji gospodarczej społeczeństwa. Weber uważa kapitalizm za jeden z przejawów swoistego dla cywilizacji zachodniej *racjonalizmu*. Racjonalizm ten odróżnia ją w zasadniczy sposób od wielkich cywilizacji Azji i starożytnego Wschodu. Występuje nie tylko w życiu ekonomicznym, lecz również w rozwoju nauki zachodniej, malarstwa, rzeźby, architektury, muzyki, miasta, instytucji politycznych, prawa, etyki⁷⁸.

W przedmowie do 3-tomowego zbioru studiów o socjologii religii Weber stwierdza, iż „właśnie na ziemi Zachodu, i tylko tutaj, wystąpiły zjawiska kulturowe, które przecież — przynajmniej my to chętnie tak sobie wy-

⁷⁷ Por. M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, *Gesammelte politische Schriften*, München 1921, S. 26.

⁷⁸ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, S. 1—16. Por. także *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, S. 287, 353, 361, 584, 587 i w wielu innych miejscach.

obrażamy — znajdując się na linii rozwojowej o *uniwersalnym* znaczeniu i ważności”⁷⁹.

Racjonalnością działań ekonomicznych i sprawnością techniczną dominuje kapitalizm — zdaniem autora *Wirtschaft und Gesellschaft* — nad wszystkimi dawnymi i współczesnymi systemami gospodarki. On zapewnia najlepsze szanse utrzymania wartości cywilizacji zachodniej, ukształtowanych na drogach specyficznego i niepowtarzalnego rozwoju. Pozytywnie oceniał też Weber rozwój kapitalizmu w Niemczech. Bez gospodarki kapitalistycznej nie będą mogli Niemcy, jako 70-milionowy naród, zachować swojej odrębności kulturowej, wypełnić obowiązków, jakie na nich ciążyą z tytułu przynależności do mocarstw świata⁸⁰, stawić czoła walce toczącej się w świecie, nawet w warunkach pokoju. W 1895 r. Weber pisał:

„Nasi potomkowie obarczą nas odpowiedzialnością wobec historii, w pierwszym rzędzie nie z uwagi na rodzaj gospodarki, jaki im przekażemy, lecz ze względu na to, ile łokci przestrzeni (Ellenbogenraum) w świecie im wywalczymy i pozostawimy. Procesy rozwoju ekonomicznego są ostatecznie także walką o potęgę, interesy potęgi narodu, jeśli staną one na porządku dnia, to interesy najwyższe i decydujące, w których służbę winno się oddać politykę gospodarczą. Nauka o polityce gospodarki narodowej jest nauką polityczną”⁸¹.

System gospodarki kapitalistycznej stwarza wedle Webera najlepsze warunki do urzeczywistnienia i zachowania takich wartości liberalnych jak: indywidualizm, wolność swobodnego wyrażania różnych poglądów, powszech-

⁷⁹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 1.

⁸⁰ Por. M. Weber, *Deutschland unter den europäischen Weltmächten*, *Gesammelte politische Schriften*, S. 73—93.

⁸¹ M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 20 (spacja — St.K.K.).

na równość wobec prawa, swoboda stowarzyszania się i działania politycznego.

Analiza poglądów społeczno-politycznych Webera doskonale pozwala ujawnić niebezpieczeństwa, które grożą każdemu, kto w sposób uproszczony i niedialektyczny będzie ujmować klasowy charakter ideologii danego myśliciela.

Weber nie tylko uważa kapitalizm za najlepszą z możliwych, co nie znaczy wolną od wielu poważnych wad, formę stosunków ekonomiczno-społecznych, ale tworzy świadomie program poczynić, który zapewnić ma burżuazji niemieckiej hegemonię polityczną. Ale programu tego nie może podjąć ani burżuazja tego kraju, której ideały społeczne wyblakły, a aspiracje polityczne zostały sparaliżowane w obliczu ruchu proletariackiego, ani tym bardziej opanowane przez junkrów państwo pruskie. Poczucie bezsilny i osamotnienia można łatwo odkryć w bogatym piśmiennictwie politycznym Webera. Pogłębia je wybuch wojny, kiedy Weber podejmuje aktywne i nie przynoszące sukcesów próby przeciwstawienia się nierozważnym i niebezpiecznym posunięciom rządu (potępienie polityki aneksji, walka przeciw stronnictwu admirała Tirpitz domagającemu się totalnej wojny podwodnej. Ta forma wojny groziła powiększeniem liczby przeciwników Niemiec o Stany Zjednoczone). W latach 1916—1917 pracował Weber nad *Das antike Judentum*. W pracy tej znalazły odbicie doświadczenia okresu wojennego. „Kiedy pewnego wieczoru — wspomina Marianne Weber — przeczytał mi stronicę poświęconę prorokowi zagłady, Jere-miaszowi, spostrzegłam, jak wiele jest w nich z jego własnego losu”⁸².

Weber — „uświadomiony klasowo bourgeois” — nie jest jednak bezkrytycznym apologetą kapitalizmu. Również w jego postawie wobec społeczno-politycznych pro-

⁸² Marianne Weber, op. cit., s. 605.

cesów Niemiec bismarkowsko-wilhelmowskich dominują tendencje krytyczne. Właściwe mu głębokie przekonania liberalne i nacjonalistyczne służą nie tylko akceptacji podstaw ustroju kapitalistycznego, ale odgrywają też niepoślednią rolę w zajęciu *postawy krytyka i reformatora społecznego*.

Weber znał dobrze podstawowe prace Marksa i budziły w nim wielki podziw jego „genialne konstrukcje”⁸³. Sądził, że ujmują one trafnie wiele aspektów cywilizacji kapitalistycznej. Dzielił z Marksem przekonanie, że oddzielenie robotników od środków produkcji jest jednym z głównych źródeł ich niedoli społecznej, ale wskazywał na uniwersalność procesu oddzielenia społeczeństwa od przedmiotowych środków organizacji (oddzielenie urzędników od środków administracji, żołnierzy od środków walki, pracowników nauki od środków prowadzenia badań naukowych) i nie wierzył, aby socjalizm był w stanie położyć kres występującemu w kapitalizmie procesowi odczłowieczenia. Zgadzał się również z Marksem, że walka klas jest jednym z integralnych składników nowoczesnej organizacji przemysłowej⁸⁴. Sądził jednak, że źródłem walki klasowej jest również właściwa burżuazji ślepa pogoń za zyskiem, brak poczucia odpowiedzialności za reperkusje społeczne i polityczne poczynań ekonomicznych, w wielu zaś wypadkach brak jakichkolwiek hamulców moralnych.

W jednym z listów wysłanych ze Stanów Zjednoczonych, gdzie przebywa od września do grudnia 1904 r., z oburzeniem pisze o towarzystwie tramwajowym, które eksploatuje stare wagony, powodując rocznie około 400 wypadków śmierci i kalectwa. Towarzystwo to „obliczyło, że odszkodowanie dla 400 osób kosztuje mniej niż zastosowanie pożądaných środków bezpieczeństwa...”⁸⁵ Gdy

⁸³ Ibidem, s. 350.

⁸⁴ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 117.

⁸⁵ Cyt. za Marianne Weber, op. cit., s. 300.

na jednej z dyskusji zorganizowanych w 1905 r. przez *Verein für Sozialpolitik* Alexander Tille, sekretarz generalny Saarindustrie, narzekał na niemoralność 195 tysięcy robotników, którzy podejmując strajk zerwali umowę o pracę, Weber występuje w obronie robotników, twierdząc, że umowa o pracę wyraża podporządkowanie robotnika potędze przedsiębiorcy, nie jest umową między równorzędnymi partnerami, i może być zawsze rozwiązana, jeśli będzie tego wymagać interes wyzyskiwacza⁸⁶. W tym samym przemówieniu zauważa, że im mniej znaczą burżuazja w życiu politycznym Niemiec, tym większy daje upust rozkoszy władzy we własnych przedsiębiorstwach⁸⁷. Te opinie Webera nie mają nic wspólnego z jakimiś tendencjami socjalistycznymi w jego światopoglądzie. Należy on do tej grupy przedstawicieli klas posiadających, którzy rozumieją niezbędność *reformy* społecznej, dokonanej bez naruszenia zasadniczych elementów ustroju kapitalistycznego. Już w 1867 r. w przedmowie do pierwszego wydania *Kapitału* Karol Marks pisał:

„Wskażę np. na Błękitną Księgę ogłoszoną w ostatnich tygodniach: «Correspondence with Her Majesty's Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trades-Unions». Przedstawiciele korony angielskiej za granicą wyrażają tu bez ogródek tę myśl, że w Niemczech, we Francji, słowem, we wszystkich kulturalnych państwach kontynentu europejskiego, przeobrażenie istniejących stosunków między kapitałem a pracą jest tak samo widoczne i tak samo nieuniknione jak w Anglii. Jednocześnie po drugiej stronie Oceanu Atlantyckiego pan *Wade*, wiceprezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, oświadcza na zgromadzeniach publicznych: po zniesieniu niewolnictwa stanie na porządku dziennym sprawa przeobrażenia stosunków kapitału i własności ziemskiej. Są to

⁸⁶ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s. 394.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 396—397.

znamiona czasu (...). Nie oznaczają one, że już jutro nadejdzie dzień cudów. Wskazują, że nawet w łonie klas posiadających świta już świadomość, iż społeczeństwo dzisiejsze nie jest zakrzepłym kryształem, lecz organizmem zdolnym do przeobrażania się i wciąż znajdującym się w procesie przeobrażania”⁸⁸.

Weber jest jednym z aktywnych uczestników ruchu odnowy i naprawy społeczeństwa kapitalistycznego, który objął wówczas w Niemczech liczne koła inteligencji mieszczańskiej. W 1873 r. grupa ekonomistów niemieckich z A. Wagnerem, G. Schmollerem, L. Brentano i J. Knapem na czele powołała do istnienia *Verein für Sozialpolitik*. Założyciele tego stowarzyszenia uznali słuszność pewnych elementów socjalistycznej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego. Lujo Brentano i G. Schmoller widzieli w zasadzie „laissez faire, laissez passer” i w bezwzględnej pogoni za zyskiem jedno ze źródeł wzmagającej się walki klasowej. Uważali więc, że państwo ma obowiązek interweniować w wypadku, gdy konflikt między kapitałem a pracą naraża na niebezpieczeństwo moralne, kulturowe, polityczne interesy narodu. Program stowarzyszenia, opracowany przez Gustawa Schmollera, odrzucał eksperyment socjalistyczny, uznawał istniejące formy produkcji i własności, walczył jedynie o poprawę doli robotniczej i domagał się od państwa podjęcia pewnych kroków w interesie proletariatu. To wystarczyło, aby zasłużyć wśród przeciwników na miano *Kathedersozialisten*. „Przedstawiciele «Kathedersozialismus» — zauważa F. Mehring — nie byli przeciwnikami klasy burżuazyjnej, ale raczej najrozsądniejszymi spośród jej przyjaciół”⁸⁹.

Verein für Sozialpolitik nie prowadził bezpośredniej propagandy i działalności wśród klasy robotniczej. Pragnął wywierać wpływ na rząd, parlament oraz pewne kręgi

⁸⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 6—7.

⁸⁹ F. Mehring, *Historia socjaldemokracji niemieckiej*, t. IV, Warszawa 1965, s. 55.

burżuazji i inteligencji liberalnej. Jedną z głównych dziedzin jego działalności było organizowanie badań nad doniosłymi problemami natury społecznej i politycznej. Nie udaje mu się jednak odegrać jakiegś poważniejszej roli w życiu politycznym kraju. Z czasem, jak zauważa Ferdinand Tönnies, *Verein für Sozialpolitik* przekształca się w klub dyskusyjny, w którym profesorowie prowadzą dyskusje z przedsiębiorcami i przedstawicielami biurokracji państwowej⁹⁰.

Mniej akademicki charakter miał *Deutsche Gesellschaft für Soziale Reform*, założony w 1890 r. z inicjatywy Wernera Sombarta, przy poparciu barona Berlepscha, pruskiego ministra handlu w latach 1890—1896. Celem tego stowarzyszenia było „uzasadnienie przy pomocy słów i pisma potrzeby dokonania reformy społecznej w dziedzinie sytuacji robotników najemnych w Niemczech”⁹¹. Ruch reformy społecznej rozwinął się również w kołach protestanckich. W 1878 r., a więc w roku wprowadzenia ustaw wyjątkowych przeciw socjalistom, kaznodzieja nadworny (Hofprediger) Adolf Stöcker zakłada *Christlich-Soziale Arbeiterpartei*. Było to prawicowe ugrupowanie, które pragnęło zająć miejsce socjaldemokracji wśród niemieckiego proletariatu. Program Chrześcijańsko-Społecznej Partii Robotników z 1878 r. głosił:

„Chrześcijańsko-Społeczna Partia Robotników stoi na gruncie wiary chrześcijańskiej, miłości do króla i ojczyzny. Odrzuca ona współczesną socjaldemokrację jako ruch niepraktyczny, niechrześcijański, niepatriotyczny. Dąży do pokojowego zorganizowania robotników, aby wspólnie z innymi czynnikami życia państwowego utworzyć drogę koniecznym reformom praktycznym”⁹².

⁹⁰ Por. F. Tönnies, *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege*, Berlin—Leipzig 1926, S. 112—116.

⁹¹ Ibidem, s. 117.

⁹² Cyt. za H. Grebing, *Geschichte der Deutschen Parteien*, Wiesbaden 1962, S. 60.

Ruch ten występuje pod hasłem interwencji państwa w działalność ekonomiczną w interesie robotników, w imię chrześcijańskich powinności państwa; żąda od burżuazji zaspokojenia „słusznych” postulatów klasy robotniczej, pragnie rozbudzić w zakładach przemysłowych uczucia chrześcijańskie i monarchistyczne. W jego programie i działalności dużą rolę odgrywa antysemityzm. Partia Stöckera nie znajduje jednak poparcia wśród proletariatu; antysemityzm i wrogość wobec „bezbożnych” liberałów zraziły ku niej burżuazję, pewne wpływy udało się jej utrzymać jedynie wśród drobnomieszczactwa⁹³.

Max Weber przejawiał aktywną działalność nie tylko w *Verein für Sozialpolitik*, do którego wstąpił w 1888 r., ale interesował się również ruchem ewangelicko-społecznym i starał się wpłynąć na jego oblicze ideologiczne i polityczne. W 1890 r. uczestniczy w zwołanym z inicjatywy grupy A. Stöckera pierwszym Kongresie Ewangelicko-Społecznym. Spotyka tu Friedricha Naumanna, z którym połączy go na całe życie przyjaźń. Naumann, pracując jako pastor w górniczym mieście saksońskim, poznał doskonale warunki egzystencji socjalnej wielkoprzemysłowego proletariatu i przyłączył się do ruchu A. Stöckera, aby walczyć o poprawę doli robotniczej. Jego poglądy miały pewne zabarwienie socjalistyczne. M. Weber nie pochwalał skłonności socjalistycznych Naumanna, wskazywał na utopijność programu, który przyznaje etyce chrześcijańskiej i wzorom typu patriarchalnego zbyt poważną rolę w polepszeniu stosunków między robotnikami a pracodawcami. W.J. Mommsen twierdzi, że w ciągu 5—6 lat F. Naumann, pod duchowym wpływem Webera, bardzo poważnie zrewidował swój system wartości politycznych⁹⁴. Przejął od Webera m.in. pogląd, że powodzenie dzieła reformy społecznej jest uzależnione prze-

⁹³ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 138; Por. także H. Grebing, op. cit., s. 60.

⁹⁴ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 139—140.

de wszystkim od miejsca, jakie wywalczą sobie Niemcy na ekonomicznym rynku światowym, oraz od utrzymania przez Rzeszę mocarstwowego stanowiska w świecie.

W 1894 r. Weber wraz z Göhre omawia na frankfurckim Kongresie Ewangelicko-Społecznym wyniki ankiety poświęconej sytuacji robotników rolnych. Antyjunkierska wymowa obu referatów doprowadza do rozłamu w ruchu ewangelicko-społecznym na liberalną lewicę (Schulze-Gavernitz, Naumann, Göhre, M. Weber) i konserwatywną prawicę, skupioną wokół A. Stöckera ⁹⁵.

Dwa lata później zakłada F. Naumann *National-Sozialer Verein*. Wśród członków nowej organizacji politycznej jest również Max Weber. Dostyc sceptycznie ocenia on szanse zdobycia przez *National-Sozialer Verein* poważniejszych wpływów wśród proletariatu. Stara się natomiast przekonać Naumanna o potrzebie stworzenia w Niemczech poważnej partii, która by reprezentowała interesy burżuazji, opowiadała się jednoznacznie za rozwojem stosunków kapitalistycznych, zwalczała reakcję feudalną. Walka burżuazji z siłami feudalnymi ma, wedle Webera, rozstrzygające znaczenie dla losów Niemiec. Stosunek do burżuazji uważa on za rzeczywiste kryterium postępowości każdego ruchu społeczno-politycznego. Każdy ruch, który zwalcza burżuazję, staje się sprzymierzeńcem sił konserwatywnych. Socjaldemokracja — zdaniem M. Webera — swoją walką z burżuazją toruje drogę reakcji ⁹⁶.

Prześledzenie dalszych losów politycznych F. Naumanna pozwala wskazać te siły społeczno-polityczne, z którymi M. Weber identyfikował się, oczywiście z zastrzeżeniami mniejszymi lub większymi. Gdy wybory do Reichstagu w latach 1898—1903 nie przynoszą żadnych sukcesów ruchowi ewangelicko-społecznemu, F. Naumann

⁹⁵ Por. E. Baumgarten, *Max Weber...*, S. 691.

⁹⁶ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 144—145.

rozwiązuje *National-Sozialer Verein*, by podjąć działalność polityczną w liberalnym *Freisinnige Vereinigung*. Staje się wkrótce znaną osobistością w szeregach lewicowo-liberalnej, mieszczańskiej *Fortschrittliche Volkspartei*, partii powstałej w 1910 r. po zjednoczeniu się *Freisinnige Vereinigung*, *Freisinnige Volkspartei* i *Deutsche Volkspartei*. O związkach światopoglądu społeczno-politycznego M. Webera z ideologią i polityką niemieckich partii liberalizmu burżuazyjnego świadczy i to, że wspólnie z F. Naumannem znalazł się on wśród współzałożycieli powstałej w grudniu 1919 r. *Deutsche Demokratische Partei*.

Klasowy sens światopoglądu M. Webera odsłania również analiza jego stosunku do socjalizmu i ruchu robotniczego.

Oslabienie wpływu socjaldemokracji na klasę robotniczą traktował on jako jedno z zadań swojej działalności społecznej i politycznej. Dalekie mu były ideały partii robotniczej: ustrój socjalistyczny, internacjonalizm. Uważał, że klasa robotnicza Niemiec nie dojrzała do przejęcia władzy politycznej w kraju⁹⁷.

W 1905 r. na kongresie *Verein für Sozialpolitik* w Mannheim z nieukrywanym gniewem pomawia partię prawniczą o brak zainteresowania walką z socjaldemokracją: „(...) czy rzeczywiście przedstawiciele wielkiego przemysłu i związane z nimi w dziedzinie społeczno-politycznej partię agrarne są zainteresowane w wyparciu socjaldemokracji? Każdy, kto myśli politycznie, musi na to odpowiedzieć: nie! — wprost przeciwnie — każde nowe zero socjalistyczne, które zdobywa miejsce w Reichstagu kosztem społeczno-reformistycznych partii, jest dla nich czystym zyskiem”⁹⁸.

⁹⁷ Por. M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 28—29.

⁹⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 28—29.

Weber sądził jednak, że walka z socjaldemokracją nie powinna być prowadzona w ten sposób, aby przynosić szkody interesom i ideałom mieszczaństwa liberalnego. Przez krótki okres dzielił zapatrywania polityczne ojca, który był aktywnym działaczem narodowo-liberalnym. Ale gdy narodowi liberałowie poparli „Kulturkampf” i przedłużenie ustaw wyjątkowych przeciw socjalistom, młody wówczas Weber potępił te posunięcia, zdając sobie sprawę, że konsekwencją polityki Bismarcka wobec katolików i socjalistów będzie dalsze ograniczenie swobód demokratycznych w kraju. Postawa M. Webera wobec socjaldemokracji staje się coraz bardziej tolerancyjna od czasu, gdy dochodzi on do przeświadczenia, podobnie jak W. Sombart w piątym wydaniu swojej głośnej pracy pt. *Sozialismus und Soziale Bewegung* (1905)⁹⁹, że tendencje rewolucyjne wygasły w niej tak dalece, że nie stanowi ona już jakiegoś poważnego niebezpieczeństwa dla panującego ustroju.

Po wizycie na zjeździe Socjaldemokratycznej Partii Niemiec w Mannheim w 1906 r. stwierdza, że drobnomieszczańskie filisterstwo funkcjonariuszy partyjnych i fanatyzm kliki dziennikarskiej składają się na istotę partii socjaldemokratycznej¹⁰⁰. Rok później w dyskusji na posiedzeniu *Verein für Sozialpolitik* będzie opowiadał się za pozostawieniem socjaldemokracji szansy zdobycia większości w samorządzie miejskim, gdyż istnieją, jego zdaniem, podstawy do mniemania, iż powstrzyma się ona od eksperymentów socjalistycznych, a będzie raczej sprzyjać rozwojowi kapitalistycznemu. Na dłuższą metę, sądzi Weber, „nie socjaldemokracja podbije miasta lub państwo, lecz przeciwnie — partia zostanie podbita przez

⁹⁹ Por. W. Sombart, *Socjalizm i ruch społeczny*, Lwów 1907, s. 242.

¹⁰⁰ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 121—123.

państwo”¹⁰¹. W pogłębiającej się biurokratyzacji partii socjaldemokratycznej widział jedno ze źródeł zmierzchu właściwych jej w swoim czasie skłonności rewolucyjnych. W.J. Mommsen sądzi¹⁰², że Weber wywarł również pewien wpływ na R. Michelsa teorię tendencji oligarchicznych w nowoczesnych partiach politycznych, zrodzoną m.in. w wyniku refleksji nad strukturą organizacyjną i sposobem działania socjaldemokracji niemieckiej¹⁰³. Nacjonalistyczne stanowisko zajęte przez większość niemieckiej partii socjaldemokratycznej w okresie wojny wita Weber z uznaniem. Po rewolucji lutowej pisze artykuł, w którym dowodzi, iż w Rosji nie może być mowy o rzeczywistej demokracji. Nawołuje przy tym socjaldemokrację niemiecką, by nie dała się zwieść pozorom, by w imię solidarności z socjalistami rosyjskimi nie podejmowała żadnych akcji, które mogą wyrządzić szkodę interesom Niemiec¹⁰⁴. Z otwartą wrogością wita Rewolucję Październikową. Przepowiada rychły krach eksperymentu socjalistycznego w Rosji¹⁰⁵, sądząc, że rządy bolszewików nie przetrwają trzech miesięcy¹⁰⁶, a w radach robotników i żołnierzy widzi jedynie „dyktaturę militarną, wprawdzie nie generałów, lecz kaprali”¹⁰⁷. Nawet zachodnoniemiecki historyk i socjolog przyznaje, że postawa społeczno-polityczna Webera, a zwłaszcza jego

¹⁰¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 409.

¹⁰² Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 124.

¹⁰³ Por. R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Stuttgart 1957.

¹⁰⁴ Por. M. Weber, *Russlands Übergang zur Scheindemokratie, Gesammelte politische Schriften*, S. 107—125.

¹⁰⁵ Por. M. Weber, *Der Sozialismus, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 514.

¹⁰⁶ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 275.

¹⁰⁷ M. Weber, op. cit. Por. także M. Weber, *Innere Lage und Aussenpolitik, Gesammelte politische Schriften*, S. 323.

przeświadczenie, iż bez współdziałania burżuazji nie jest możliwe trwałe przekształcenie dotychczasowych stosunków, uniemożliwiły mu zrozumienie rzeczywistego charakteru Rewolucji Październikowej¹⁰⁸.

Stosunek Webera do rewolucji proletariackiej w Niemczech z całą ostrością odsłania klasowy charakter jego zapatrywań społecznych i politycznych. Niezwykle plastycznie ujmuje ten okres życia autora *Wirtschaft und Gesellschaft* Tadeusz Szczurkiewicz:

„Max Weber (...) zwalczał komunizm publicznie pod koniec I wojny i w okresie tworzenia się w Niemczech rad żołnierzy i robotników, przemawiając ostro na wiecach. Na jednym z zebrań oficerów Max Weber oświadczył wyraźnie, że jeżeli jakimś robotnikowi chce się wprowadzać u nas bolszewizm, to znajdą się ucziwie myślący Niemcy, którzy uderzeniem pięścią w pysk (Schnauze) pouczą go o niewykonalności takich zachcianek”¹⁰⁹.

Wypadki rewolucyjne w Niemczech określa Weber jako „krwawy karnawał, który nie zasługuje na zaszczytne miano rewolucji”¹¹⁰. A w liście z 18 listopada 1918 r. pisze: „Rozstrzygające jest teraz, czy obłąkana banda Liebknechta zostanie zdławiona”¹¹¹.

Wydaje się, że postawa Webera wobec rewolucji niemieckiej w pełni usprawiedliwia surowe słowa Herberta Marcuse'a wypowiedziane w Heidelbergu w 100-lecie urodzin autora *Wirtschaft und Gesellschaft*: „Weber identyfikował swoją pracę badawczą z historyczną misją burżuazji, w imię tej rzekomej misji zaakceptował przymierze reprezentatywnych warstw burżuazji niemieckiej z or-

¹⁰⁸ Por. W.J. Mommsen, op. cit., s. 275—277.

¹⁰⁹ T. Szczurkiewicz, *Wpływy Lenina na socjologię zachodnią*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza”, 1962, zesz. IV, s. 29.

¹¹⁰ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 642.

¹¹¹ Ibidem, s. 645.



MAX WEBER



ganizatorami reakcji i represji; żądał domu wariatów, ogrodu zoologicznego i kuli z pistoletu dla politycznych przeciwników z radykalnej lewicy. Ten najinteligentniejszy spośród wszystkich socjologów mówił z wściekłością o intelektualistach, którzy rewolucji ofiarowali swoje życie”¹¹².

Jednak nawet w obliczu rewolucji Weber usiłuje ocalić coś z postawy liberała. Na prośbę socjaldemokratów bierze udział w pracach rady robotniczej i żołnierskiej Heidelbergu¹¹³. Po upadku powstania zbrojnego w Monachium broni przed sądem wojskowym jego przywódców: O. Neuratha i E. Tollera¹¹⁴. Potępia biały terror i stara się przeciwstawić rozpasaniu reakcji. Przypomina burżuazji, jak wiele zawdzięcza prawości rewolucyjnych robotników i ich przywódcy. Po śmierci Liebknechta Weber pisze:

„Dyktatora ulicy spotkał los, jakiego mu nigdy nie życzyłem. Liebknecht był niewątpliwie uczciwym człowiekiem. Przywołał ulicę do walki i ulica go powaliła. Nie wątpię także w uczciwość rad robotniczych i żołnierskich. Mieszkaństwo nie powinno zapomnieć, co zawdzięcza ich uczciwej, rzetelnej pracy”¹¹⁵.

Jednym z doniosłych elementów światopoglądu Weбера jest nacjonalizm. W okresie wojny zbliża się on do granic szowinizmu. Weber zostaje wówczas powołany do kierowania szpitalami wojskowymi w Heidelbergu. Ubolewa, że nie może z powodu choroby pełnić służby w polu, kroczyć na czele kompanii walczącej na froncie. Wprawdzie zapatruje się dosyć pesymistycznie na szanse Nie-

¹¹² H. Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus*, w: *Max Weber und die Soziologie heute*, S. 166. Por. także H. Marcuse, *Industrialization and Capitalism*, „New Left Review”, 1965, March—April, p. 7.

¹¹³ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 644.

¹¹⁴ Ibidem, s. 673.

¹¹⁵ Ibidem, s. 653—654.

miec w wojnie, z zachwytem mówi jednak o wybuchu uczuć nacjonalistycznych latem 1914 r. „Niezależnie od wyniku, wojna ta jest wielka i wspaniała” — pisze w liście z dnia 28 sierpnia 1914 r.¹¹⁶ Po śmierci szwagra pod Tannenbergen poucza owdowiałą siostrę, iż śmierć w tej wojnie ma taką samą wartość, co piękne i bogate życie¹¹⁷. W innym zaś liście stwierdza, że na polach Galicji toczy się walka przeciw barbarzyńcom¹¹⁸. W artykule opublikowanym na łamach „Hilfe” 26 kwietnia 1917 r. Weber mówi nawet, iż u granic Niemiec stoją teraz „wojska złożone z Murzynów, Gurków i całego barbarzyńskiego motłochu (Lumpengesindel) świata”¹¹⁹.

W pismach politycznych Webera socjolog wiedzy znajduje całą kopalnię materiału do badań nad społecznymi uwarunkowaniami myślenia i odczuwania ludzi nauki. Lektura tych pism wskazuje, iż w pewnych sytuacjach społecznych potężny i krytyczny umysł to stanowczo za mało, aby nie stać się ofiarą złudzeń właściwych epoce. Szczególnie ciekawy jest z tego punktu widzenia artykuł Webera pt. *Deutschland unter den europäischen Weltmächten*. Zawiera on treść wykładu wygłoszonego w Monachium jesienią 1916 r. Weber zastanawia się w nim nad źródłami wojny światowej. Uważa, że główną przyczyną jej jest mocarstwowe stanowisko Niemiec. Znajduje nawet dosyć interesujące argumenty dla poparcia tego mniemania. Ale oto, co się dzieje, gdy Weber zaczyna określać sens wojny. Okazuje się, że zrodziła się ona z poczucia odpowiedzialności wobec historii, że 70-milionowy naród ma moralny obowiązek bronić zachodniej części planety przed anglosaskim konwencjonalizmem i rosyjską biurokracją.

¹¹⁶ Ibidem, s. 530.

¹¹⁷ Ibidem, s. 536—537.

¹¹⁸ Ibidem, s. 538.

¹¹⁹ M. Weber, *Russlands Übergang zur Scheindemokratie, Gesammelte politische Schriften*, S. 124.

„O cześć — słowo to Weber podkreśla — a nie o zmianę mapy świata lub zmianę podziału zysków ekonomicznych, i tego nie powinniśmy zapomnieć, toczy się wojna niemiecka”¹²⁰. Słowa wybitnego intelektualisty niewiele różnią się w tym wypadku od haseł zapelniających szpalty ówczesnych dzienników niemieckich. Nacjonalizm Webera — przez który rozumiem przekładanie solidarności etnicznej nad solidarność klasową — zabarwia się w okresie wojny szowinizmem (pogarda i nienawiść wobec innych narodowości). Weber jest jednak daleki od proklamowania prawa do panowania narodu niemieckiego nad całym światem, a nawet zwalcza zdecydowanie politykę aneksji. W artykule *Deutschland unter den europäischen Weltmächten* stwierdza wyraźnie, że wartość małych narodów nie jest mniejsza niż wartość dużych narodów. Wnoszą one cenny wkład do kultury ogólnoludzkiej, tworzą w dziedzinie kultury i organizacji życia politycznego takie rzeczy, których może im tylko pozazdrościć wielki naród (np. bezpośrednia demokracja w Szwajcarii)¹²¹. Nacjonalizm M. Webera miał wyraźny sens klasowy. Nie tylko dlatego, że warunkował jego postawę wobec ruchu robotniczego, ale i dlatego, że stanowił narzędzie krytyki junkierstwa ze stanowiska burżuazji miejskiej. Był jednym z wyznaczników krytycznej postawy Webera wobec rzeczywistości społeczno-politycznej ówczesnych Niemiec. Już w latach dziewięćdziesiątych dochodzi Weber do przeświadczenia, że junkrzy wywierają decydujący wpływ na politykę państwową. Hegemonia polityczna kapitalistów agrarnych naraża, według Webera, na niebezpieczeństwo żywotne interesy narodu. W 1905 r. na zjeździe *Verein für Sozialpolitik* zwołanym do Monachium daje Weber upust swoim uczuciom politycznym oskarżając państwo pruskie i autorytatywny system o wychowywanie

¹²⁰ M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, S. 92.

¹²¹ *Ibidem*, s. 91.

kanalii¹²². Na tym samym zjeździe krytykuje opracowany przez Schmollera program, podkreślający doniosłość interwencji państwa w życie gospodarcze i w konflikty socjalne. Weber sądzi, że istniejące państwo pruskie nie jest w stanie sprostać tak „szlachetnym zadaniom”, jakimi Schmoller pragnie je obarczyć¹²³.

Występuje z surową krytyką systemu politycznego wilhelmowskich Niemiec. Dominująca rola monarchy w życiu politycznym czyni — jego zdaniem — z Reichstagu i partii politycznych instytucje pozornego parlamentaryzmu. W Niemczech — powiada Weber — nie istnieją żadne zalety właściwe systemowi parlamentarnemu innych krajów, występują natomiast wszystkie wady tego systemu¹²⁴.

Weber otacza podziwem Bismarcka, widzi w nim wielkiego męża stanu. Nie podoba mu się jednak jedna właściwość starego kanclerza: Bismarck nie znosi samodzielnych umysłów i faworyzuje posłusznych, pozbawionych talentu politycznego urzędników. Gdy kierownictwo państwa ujmuje w swoje ręce Wilhelm II, Weber z niepokojem myśli o przyszłości Niemiec, uważając, że losy państwa zostały złożone w ręce dyletanta, gdyż — jak się wyraża w liście do Naumanna z 12 listopada 1908 r. — „każdy prawowity władca, jeśli nie jest Fryderykiem II, musi być dyletantem”¹²⁵. Wiosną 1917 r. pojawia się we „Frankfurter Zeitung” cykl artykułów Webera, w których poddany zostaje krytyce system polityczny Niemiec. W jednym z artykułów, w formie bardzo przejrzystej aluzji, zawarta jest krytyka rządów Wilhelma II, krytyka monarchy, który nie urodził się politykiem, posługuje się demagogią, pragnie „samodzielnie rządzić

¹²² Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 395.

¹²³ Ibidem, s. 402.

¹²⁴ Ibidem, s. 400.

¹²⁵ M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, S. 456.

(w istocie rządzą nim urzędnicy) i naraża w ten sposób nie tylko egzystencję własnej korony, ale i własnego państwa”¹²⁶.

Słynna teoria biurokracji Webera wyrasta nie tylko z badań nad cywilizacją kapitalistyczną i starć polemicznych z socjalizmem, ale również z refleksji nad wadami systemu politycznego Niemiec. Ta właśnie refleksja pozwala Weberowi dostrzec wyraźnie słabości i granice racjonalizmu biurokracji.

U schyłku wojny Weber opracowuje i propaguje intensywnie program zasadniczej reformy ustroju politycznego Niemiec. Domaga się zmniejszenia władzy monarchy, wysuwając jako pozytywny wzór pozycję króla angielskiego w państwie, powiększenia uprawnień parlamentu (rząd wyłoniony z większości parlamentarnej, poddany kontroli parlamentu), osłabienia wpływu biurokracji na politykę wewnętrzną i zagraniczną, zniesienia hegemonii Prus w Rzeszy, demokratyzacji całego życia społecznego¹²⁷. Światopogląd społeczno-polityczny M. Webera wyciska wyraźne piętno na jego twórczości naukowej. Między spuścizną badawczą autora *Wirtschaft und Gesellschaft* a jego światopoglądem społeczno-politycznym można wykryć — jak to postaram się wykazać w dalszych rozważaniach — m. in. następujące zależności:

1. Postawa społeczno-polityczna Webera współokreśla polityczną orientację jego postawy badawczej, która znajduje przede wszystkim wyraz w wyborze *problematyki* badań. Poważna część prac autora *Gesammelte politische Schriften* poczęła się bezpośrednio z inspiracji politycznej, ze sporów i walk społecznych, jakie toczyły się wówczas w Niemczech.

2. Wyrazem politycznej orientacji postawy badawczej Webera jest dominująca w jego piśmiennictwie tendencja

¹²⁶ Ibidem, s. 157.

¹²⁷ Por. M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, *Gesammelte politische Schriften*, S. 126—261.

do analizy rzeczywistości w kategoriach wielkich struktur i instytucji społeczno-historycznych. Twierdzenie to wymaga dowodu, że istnieje w naukach społecznych pewna zależność między postawą społeczno-polityczną badacza a preferowanymi przez niego metodami postępowania badawczego.

3. Polityczna orientacja postawy badawczej Webera stanowi poważną przesłankę występującej w jego twórczości próby integracji różnych gałęzi nauki o społeczeństwie, próby przekroczenia przedziałów, jakie stworzył w humanistyce podział pracy badawczej.

4. Występuje wyraźna zależność między wrażliwością M. Webera na rytm współczesnej mu epoki a jego wrażliwością na walory badawcze teorii Marksa.

5. Jednym z naczelných przedmiotów mojego zainteresowania w rozdziale II będzie weberowski postulat „nauki wolnej od sądów wartościujących”. Ten zaś rozdział powinien przynieść odpowiedź na pytania: w jakim stopniu własne badania naukowe Webera czynią zadość wymogom tego postulatu? Czy rzeczywiście jego twórczość badawcza może stanowić egzemplifikację „nauki wolnej od sądów wartościujących”?

7. Badania nad stosunkami rolnymi w Niemczech

Jeśliby uznać wszystkie opublikowane w latach 1891—1902 prace M. Webera — niezależnie od tego, czy są to większe rozprawy, artykuły, czy też tylko wypowiedzi w dyskusjach lub recenzje — za miarodajny wskaźnik jego zainteresowań badawczych, to wówczas dosyć wymowny jest fakt, że spośród 45 prac aż 20 dotyczy problematyki stosunków rolnych w Niemczech. Zajmuje ona wiele miejsca również w innych pracach Webera, pochodzących z tego okresu. Nie pominął jej autor *Wirtschaft und Gesellschaft* nie tylko w słynnej *Antrittsrede*, wy-

głoszonej po objęciu katedry we Freiburgu, ale ślady jego zainteresowań sytuacją wsi niemieckiej odkrywamy nawet w rozprawach o stosunkach agrarnych w starożytności.

Nietrudno dostrzec wpływ działalności politycznej Webera w *Verein für Sozialpolitik* i w ruchu ewangelicko-społecznym na jego zainteresowania naukowe.

W 1890 r. *Verein für Sozialpolitik* przeprowadził badania ankietowe nad sytuacją społeczno-ekonomiczną wsi niemieckiej, rozsyłając m. in. 3 180 kwestionariuszy do właścicieli rolnych. Weberowi, który dał się poznać z pracy habilitacyjnej jako dobry znawca problemów agrarnych, zostało powierzone opracowanie materiału dotyczącego położenia robotników rolnych w posiadłościach na wschód od Łaby. Trzy lata później *Evangelisch-sozialer Kongress* zaleca M. Weberowi i P. Göhre zorganizowanie nowych badań ankietowych nad sytuacją robotników rolnych. Z opracowania zgromadzonego w ten sposób materiału powstały m. in. następujące prace M. Webera, *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (1892) *Privatenqueten über die Lage der Landarbeiter* (1892), *Die ländliche Arbeitsverfassung* (1893), *Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter* (1893). Warto dodać, że w pracach tych uwzględnił Weber wyniki podobnych badań prowadzonych w Niemczech już przed 1890 r. Po raz pierwszy w 1849 r., po raz drugi — w 1873 r.¹²⁸ Ułatwiało mu to dostrzeżenie pewnych tendencji rozwojowych w życiu gospodarczym i społecznym wsi niemieckiej.

W swoich studiach o stosunkach agrarnych Weber dochodzi do wniosku, że rolnictwo niemieckie staje się coraz bardziej gospodarką typu kapitalistycznego. Najwięk-

¹²⁸ Por. M. Weber, *Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter*, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 470.

sze postępy poczynił kapitalizm na ziemiach wschodnio-ląbskich i kresach wschodnich, gdzie znajdowały się wielkie posiadłości rolne. Celem tradycyjnych form gospodarowania było zapewnienie właścicielowi rolnemu środków utrzymania, odpowiadających stylowi życia określonego przez jego sytuację stanową i umożliwiających wywiązanie się z powinności, które nakłada na niego przynależność do klasy sprawujących rządy w państwie. Obecnie — twierdzi M. Weber — formy gospodarowania w wielkich posiadłościach rolnych są coraz bardziej uwarunkowane przez sytuację panującą na kapitalistycznym rynku towarowo-pieniężnym; los posiadłości rolnej jest przy tym uzależniony nie tylko od sposobu funkcjonowania rynku krajowego, ale również światowego. W wielkich posiadłościach rolnych uzyskują wyraźnie przewagę zasady gospodarki towarowopieniężnej. Latyfundia rolne przybierają charakter typowych przedsiębiorstw kapitalistycznych. Dawna arystokracja ziemska staje się klasą przedsiębiorców rolnych, która ze względu na swoje „społeczne cechy charakteru nie różni się zasadniczo od przedsiębiorców przemysłowych”¹²⁹.

Wyrazem utrwalania się stosunków kapitalistycznych na wsi niemieckiej jest również zmiana w sytuacji ekonomicznej i społecznej robotników rolnych. Znika stopniowo pracownik związany z panem zależnością patriarchalną: zamieszkujący w budynkach dworskich, otrzymujący stałe wynagrodzenie w pieniądzu i naturze, właściciel kawałka ziemi, własnego inwentarza, zatrudniony na kontrakcie rolnym. Jego miejsce zajmuje najemny robotnik rolny, który przypomina coraz bardziej proletariusza miejskiego¹³⁰. Patriarchalne stosunki panujące w wielkim gospodarstwie rolnym, gdzie właściciela i pracowników łączyła pewna wspólnota interesów ekonomicznych, u-

¹²⁹ Ibidem, s. 477.

¹³⁰ Ibidem, s. 489.

niemożliwiały — wedle Webera — pojawienie się świadomości klasowej. Taka świadomość zaczyna się natomiast stopniowo kształtować wśród najemnych robotników rolnych¹³¹. Weber dochodzi do wniosku, że wraz z ekspansją stosunków kapitalistycznych kształtują się na wsi niemieckiej przesłanki znanego miejskim ośrodkiem przemysłowym fenomenu walki klasowej. Już dotychczasowa analiza prac M. Webera o stosunkach rolnych w Niemczech pozwala dostrzec związki jego metody badawczej z teorią Marksa, pozwala zauważyć, że posługuje się on w swoich badaniach fundamentalnymi kategoriami marksowskiej teorii kapitalizmu, poddając je tylko nieznaczny modyfikacjom.

Zasadniczą treść rozpraw Webera o stosunkach agrarnych stanowi analiza społecznych konsekwencji przekształcania się wielkiej własności ziemskiej w przedsiębiorstwa kapitalistyczne. Autora interesują przede wszystkim trzy grupy zagadnień:

1. umacnianie się kapitalistycznych metod gospodarowania w wielkich posiadłościach ziemskich a sytuacja społeczna i ekonomiczna niemieckich robotników rolnych i chłopów;

2. interesy ekonomiczne junkrów a sytuacja narodowościowa na ziemiach kresowych;

3. wpływy procesu przekształcania się junkrów w klasę kapitalistów rolnych na sposób sprawowania przez nich powinności klasy rządzącej.

Największe zapotrzebowanie na siłę roboczą występuje w gospodarstwie rolnym w lecie i wczesną jesienią. Ponieważ przedsiębiorca typu kapitalistycznego jest zainteresowany w uzyskaniu jak najtańszej siły roboczej, zatrudnia przy tych pracach robotników cudzoziemskich: Polaków i Rosjan. Pociąga to pauperyzację niemieckiego proletariatu rolnego. Robotnik niemiecki — pisze We-

¹³¹ Ibidem, s. 474.

ber — przewyższa swoją kulturą pracownika słowiańskiego, ale wymaga lepszych warunków pracy. I dlatego przegrywa w konkurencji ze Słowianinem. Historia poucza, że często ludy o wysokiej kulturze leżały pokonane u stóp barbarzyńców. Ślepa pogoń za zyskiem, występująca wśród junkrów, naraża — wedle Webera — na niebezpieczeństwo najżywotniejsze interesy narodu. Prowadzi do masowego przenoszenia się na zachód robotników niemieckich, pozwala przenikać żywiolom słowiańskim do wschodnich prowincji Rzeszy.

Ten sam problem podejmuje Weber w wykładzie inauguracyjnym, wygłoszonym na uniwersytecie we Freiburgu. Zwraca w nim uwagę, że zwiększająca się rola robotników cudzoziemskich w gospodarce rolnej sprzyja wpływowi Rosji na politykę niemiecką, gdyż Rosja może w dowolnej chwili zagrozić zamknięciem granicy. Zarzuca państwu pruskiemu, iż pozostaje bezczynne w obliczu procesu zmniejszania się średnich i małych gospodarstw chłopskich w prowincjach przygranicznych. I w tym wypadku chłop polski, dzięki niższej kulturze i innemu typowi ukształtowanych historycznie potrzeb, wychodzi zwycięsko z konkurencji z chłopem niemieckim¹³².

Po ukazaniu się w 1903 r. projektu ustaw o rodzinnych fideikomisach Weber jeszcze raz wraca do problemu stosunków rolnych w Niemczech, publikując na łamach „Das Archiv für Sozialwissenschaft” rozprawę pt. *Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen* (1904). Zarzuca ustawodawcom, iż pragnąc umocnienia w Prusach wielkiej własności ziemskiej, nie zwracają uwagi na interesy samodzielnych chłopów niemieckich. Postawa chłopu, który prowadzi swoje gospodarstwo wedle zasady: jak z danej powierzchni wyżywić i utrzymać możliwie najwięcej osób,

¹³² Por. M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 10—17.

odpowiada interesom narodowym. Kapitalistyczny właściciel ziemski pragnie zaś z danej powierzchni ziemi, przy maksymalnej oszczędności siły roboczej, uzyskać jak największą ilość produktów, które mógłby przeznaczyć na rynek ¹³³. Bardziej go interesuje ilość niemieckiego zboża niż ilość Niemców w Prusach. Weber zauważa, że stanowisko junkrów w sprawie polityki celnej i importu z Rosji siły roboczej świadczy o tym, iż przekładają oni interesy klasowe ponad manifestowane tak często uczucia nacjonalistyczne ¹³⁴.

Prace Webera o stosunkach rolnych w Niemczech przenika swoisty patos antyjunkierski i nacjonalistyczny. Autor wielokrotnie odsłania w nich otwarcie swoje sądy wartościujące. Lektura tych prac nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że wyszły one spod pióra przeciwnika junkrów i nacjonalisty. Przytaczając cyfry świadczące o wzroście polskich robotników rolnych w prowincjach przygranicznych, Weber nie waha się stwierdzić, że stanowią one wyraźny dowód, iż „wielkie przedsiębiorstwo rolne na Wschodzie jest niebezpiecznym wrogiem naszego narodu, naszym największym polonizatorem” ¹³⁵. Oskarża junkrów, iż nie są oni w stanie „strzec niemieckiej kultury na Wschodzie, bronić także w czasach pokoju naszych wschodnich granic, niemieckiej narodowości” ¹³⁶. Nietrudno też dostrzec na podstawie prac o stosunkach agrarnych w Niemczech niechętną postawę Webera wobec polskich robotników rolnych, przedstawicieli „niższej kultury” ¹³⁷.

Te przykłady sądów wartościujących zaczerpnąłem

¹³³ Por. M. Weber, *Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 334.

¹³⁴ Ibidem, s. 392—393.

¹³⁵ M. Weber, *Die ländliche Arbeitsverfassung, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 453.

¹³⁶ Ibidem, s. 456.

¹³⁷ Ibidem, s. 457.

z referatu pt. *Die ländliche Arbeitsverfassung*, który wygłosił Weber w 1893 r. na posiedzeniu *Verein für Sozialpolitik*. Ale podobne, a nawet o wiele ostrzej sformułowane sądy wartościujące można spotkać we wszystkich pracach Webera o stosunkach agrarnych. Wybrałem jako przykład pracę pt. *Die ländliche Arbeitsverfassung*, gdyż jest ona szczególnie interesująca z punktu widzenia sporu o rolę wartości w naukach społecznych. Wskazuje bowiem, że z chwilą, gdy uczonego posługuje się wynikami badań naukowych, by sformułować program działań w sferze zjawisk makrostrukturalnych, nie może tego programu zalecać po prostu w imieniu „czystej nauki”, lecz musi opowiedzieć się za określonym systemem wartości, sprzyjać lub działać wbrew interesom określonych grup społecznych. Studia Webera o stosunkach agrarnych przenikają głęboką świadomością, że program kształtowania oblicza makrostruktur społeczno-historycznych nie może być sformułowany bez odwołania się do określonego zespołu wartości, a jego realizacja wymagać będzie naruszenia interesów tej lub innej grupy społecznej.

„Jeśli chcemy podjąć (...) pokojową obronę wschodniej granicy Niemiec — pisze Weber — napotykamy różne sprzeczne interesy”. Program obrony kultury niemieckiej na wschodzie może więc być zrealizowany przez naruszenie interesów wielkiej własności „wbrew instynktom części ludności myślącej w kategoriach manchestersko-wolnohandlowych”¹³⁸.

Gdy uczonego formułuje program kształtowania lub przekształcania makrostruktur społecznych, musi dokonać określonych wyborów wartościująco-powinnościowych; może taki program sformułować tylko z pozycji nauki ideologicznej. Ta uwaga pozwala już wyjaśnić jedno ze znaczeń marksowskiej tezy o klasowej naturze nauk społecznych, zrozumieć sens znanej wypowiedzi Marksa

¹³⁸ Ibidem, s. 468.

z *Kapitału*, że reprezentuje on stanowisko proletariatu w nauce. Jeśli bez określonych wyborów wartościujących nie można dokonać przejścia od empirycznych ustaleń nauki do wykorzystania wyników nauki w działaniu przekształcającym społeczne makrostruktury i instytucje, to wówczas dyrektywa zalecająca ustalenie klasowej natury światopoglądu społeczno-politycznego danego badacza wskazuje równocześnie jeden ze sposobów ustalania klasowego sensu określonej postawy badawczej. Dodam jeszcze, że nie jest to jedyny sposób empirycznej weryfikacji marksowskiej tezy o klasowej naturze nauk społecznych i że może on być zastosowany tylko wtedy, gdy dany badacz wykorzystuje wyniki swych badań empirycznych do uzasadnienia określonego programu działań społeczno-politycznych.

Prace Webera o stosunkach agrarnych w Niemczech dają także okazję dla poważniejszej, niż dotąd to czyniliśmy krytyki postulatu „nauki wolnej od sądów wartościujących”. Pozwalają wskazać taką kategorię sądów występujących często w naukach społecznych, które funkcjonują równocześnie jako opisy i oceny. Zawierając określony ładunek wartościujący, sądy te jednak nie są pozbawione sensu empirycznego: opisują określoną rzeczywistość społeczną, mogą być uznane za prawdziwe lub fałszywe. Wskazanie takiej kategorii sądów, które mają równocześnie sens opisowo-empiryczny i oceniająco-powinnościowy, pozwala nie tylko zakwestionować obiegowe przeświadczenie, że ocenom nie przysługuje żadna wartość logiczna, że nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe, ale i podkreślić, że granice między *opisem* a *oceną* rzeczywistości, między wypowiedzią o rzeczywistości a wypowiedzią o *postawie* badacza wobec tej rzeczywistości są często o wiele bardziej płynne i niewyraźne, niż zakłada to postulat „nauki wolnej od sądów wartościujących”.

Weber podejmuje w swoich pracach o stosunkach

agrarnych w Niemczech m.in. problem wpływu przemian kapitalistycznych na sytuację przedstawicieli wielkiej własności ziemskiej jako członków klasy rządzącej. Sądzi, że warunki ekonomiczno-społeczne junkrów epoki przedkapitalistycznej sprawiały, iż stanowili oni w Niemczech warstwę, która sprawując władzę państwową mogła „żyć nie z polityki, lecz dla polityki” — że posłużę się tu określeniem Webera z późniejszej pracy pt. *Politik als Beruf* — była w stanie wznieść się ponad własne, partykularne, doraźne interesy ekonomiczne, uwzględnić interes narodu jako całości, opierać się pokusom korupcji. Wraz z przekształceniem się junkrów w klasę wiejskich przedsiębiorców kapitalistycznych ich partykularne interesy ekonomiczne wywierają o wiele większy niż dawniej wpływ na działalność państwową, pojawia się sprzeczność między interesami klasowymi junkrów a interesami państwa i narodu, którą przewycięża się zwykle na niekorzyść interesów ogólnonarodowych i państwowych.

Te dwa twierdzenia Webera o wpływie zmiany sytuacji ekonomiczno-społecznej junkrów na zmianę ich stylu wykonywania funkcji warstwy rządzącej mają charakter deskryptywny, mogą być — po pewnych zabiegach uściślających ich sens — zweryfikowane empirycznie. Ale, jak łatwo zauważyć, nie jest to czysty opis relacji między sytuacją ekonomiczno-społeczną junkrów a sposobem sprawowania przez nich władzy, lecz są w tym opisie zawarte również wątki wartościujące: pozytywna ocena dawnego stylu działalności politycznej junkrów, negatywna ocena politycznych działań wiejskich przedsiębiorców kapitalistycznych. —

Nie jest pozbawiona również sensu wartościującego konstatacja Webera, że konsekwencją przekształcania się wielkiej własności ziemskiej w przedsiębiorstwa kapitalistyczne jest pauperyzacja robotników rolnych¹³⁹.

¹³⁹ Por. M. Weber, *Entwicklungstendenzen in der Lage der*

A. przecież można to twierdzenie uzasadnić statystycznie, przytaczając cyfry wskazujące m.in. na zmniejszające się spożycie wśród robotników rolnych zboża, mleka, mięsa, zwiększającą się konsumpcję ziemniaków.

Chociaż sam Weber wiąże z terminem „pauperyzacja robotników rolnych” sens ujemny, termin ten, podobnie jak wszystkie jego synonimy, zachowałyby swój aspekt oceniający nawet wtedy, gdyby badacz, wierny postulatowi „nauki wolnej od sądów wartościujących”, starannie unikał wszelkich wypowiedzi na temat tego, czy zubożenie proletariatu lub konflikt między interesami klasowymi junkrów a interesem ogólnonarodowym jest zjawiskiem pozytywnym czy negatywnym. Albowiem sens wartościujący tym terminom — podobnie jak i wielu innym fundamentalnym pojęciom humanistyki i, co jest sprawą o wiele poważniejszą, nie tylko terminom, ale przede wszystkim oznaczonej przez nie sferze rzeczywistości społecznej — został nadany w danej kulturze, danym społeczeństwie lub w danych grupach społecznych już przedtem, zanim ta sfera rzeczywiście stała się przedmiotem badania naukowego. Badacz nie jest w stanie więc pozbawić pewnych konstatacji empirycznych sensu wartościującego. Może jedynie podjąć próbę zmiany przysługujących im dotąd zabarwień wartościujących. Musi jednak spełnić wtedy jeden warunek: sprzeniewierzyć się wymogom postulatu „nauki wolnej od sądów wartościujących”.

Zbierzmy na koniec wnioski, do jakich doprowadziła nas analiza prac Webera o stosunkach agrarnych w Niemczech:

1. Prace te poczęły się z inspiracji zainteresowań i działalności politycznej Webera w *Verein für Sozialpolitik* i w ruchu ewangelicko-społecznym.

ostelbischen Landarbeiter, S. 500—502. Por. także *Die ländliche Arbeitsverfassung*, S. 450.

2. Wbrew sformułowanemu później przez Webera postulatowi „nauki wolnej od sądów wartościujących”, przenikają je wyraźnie określone wątki wartościujące.

3. Sądy i rozstrzygnięcia wartościujące są konieczną przesłanką przejścia od ustaleń badawczych do wykorzystania tych ustaleń w działalności kształtującej makrostruktury i instytucje społeczne. To twierdzenie pozwala odsłonić jedno ze znaczeń marksowskiej tezy o klasowej naturze nauk społecznych.

4. Granice między sądami wartościującymi a sądami czysto deskryptywnymi nie są często tak wyraźne i ostre, jak zakłada postulat „nauki wolnej od sądów wartościujących”.

5. Wielu sądom opisowym przysługuje określony sens wartościujący. Ale i sądom wartościującym może przysługiwać — i zwykle przysługuje — określony sens empiryczny. Jeśli uznać, że w przenikających wyniki badań naukowych wątkach wartościujących przejawia się klasowa natura nauk społecznych, wówczas pojęcie klasowej natury tych nauk nie wyklucza możliwości uzyskania przez nie obiektywnych, prawdziwych, adekwatnych konstatacji empirycznych. Trzeba jednak podkreślić, że marksowska teza o klasowej naturze nauk społecznych ma jeszcze poważniejsze implikacje teoretyczne, na które zwrócę uwagę w rozdziale II. Dlatego dotychczasowe wyniki moich rozważań mają na razie charakter wstępny, tymczasowy, wymagają dalszych konkretyzacji i wyjaśnień.

8. Badania nad giełdą i sytuacją robotników wielkoprzemysłowych

W wyraźnym związku ze światopoglądem społeczno-politycznym Webera pozostają jego badania nad giełdą i psychologią robotnika przemysłowego.

W 1890 r., w związku z głośniami aferami spekulacyj-

nymi, rząd opracował projekt reformy giełdowej. Krytyka giełdy, jako synonimu nieprawości kapitalizmu, zaczęła odgrywać doniosłą rolę zarówno w propagandzie kół konserwatywnych, jak i w propagandzie socjalistycznej. W tej sytuacji pisze Weber studium o giełdzie, które zostaje opublikowane w 1894 r. w „Göttinger Arbeiter Bibliothek”, wydawanej przez pastora Naumanna. Już na pierwszej stronie *Die Börse* odsłania on przesłanki wartościujące, które skłoniły go do podjęcia rozważań o tej instytucji społeczeństwa kapitalistycznego. Pragnie — jak powiada — przeciwstawić się krytyce giełdy powierzchownej i wywodzącej się z niewiedzy. Pragnie wykazać, że giełda to niezbędna instytucja w gospodarce niesocjalistycznej, a nie klub spiskowców, działających na szkodę uczciwych robotników¹⁴⁰.

Giełda — wskazuje autor — jest swoistą formą rynku, na którym dokonuje się sprzedaży i zakupu kapitału oraz towarów. Umożliwia ona przeprowadzenie na olbrzymią skalę operacji, bez których nie może funkcjonować wielka, nowoczesna gospodarka. Po opisaniu mechanizmu funkcjonowania giełdy Weber wskazuje, iż jest ona doniosłym środkiem regulowania i organizowania produkcji ekonomicznej¹⁴¹. Weber odrzuca pogląd, iż spekulacja stanowi integralny składnik wszelkich operacji giełdowych. Porównując organizację i funkcjonowanie giełdy w krajach anglosaskich: we Francji, Austrii i Niemczech, pokazuje, jak etos członków giełdy, odpowiednie akty prawne, tradycja — mogą stać się skutecznymi środkami ograniczania i eliminowania spekulacji oraz poczynań nie służących interesom gospodarki narodowej.

Wartości uczonego wywierają przemożny wpływ na selekcję materiału empirycznego. Bardzo pouczające z te-

¹⁴⁰ Por. M. Weber, *Die Börse, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 256.

¹⁴¹ Ibidem, s. 278 i nast.

gc punktu widzenia jest porównanie weberowskiej *Die Börse* z rozważaniami Marksa o giełdzie, które zawiera III tom *Kapitału*, oraz ze skreślonym przez Engelsa uzupełnieniem do *Kapitału* pt. *Giełda*.

Autorzy *Manifestu komunistycznego* — podobnie jak M. Weber — doceniają znaczenie giełdy w gospodarce kapitalistycznej. Engels mówi o tendencji „do skoncentrowania w rękę giełdjarzy całej produkcji”, określa giełdę jako „najwybitniejszą przedstawicielkę produkcji kapitalistycznej”¹⁴². Marks i Engels ujmują jednak giełdę jako instytucję społeczeństwa, którego najistotniejszym znamieniem jest przywłaszczanie przez właścicieli środków produkcji wyników nieopłaconej pracy proletariatu. Kategoria wartości dodatkowej jest dla nich naczelnym punktem odniesienia przy analizie wszelkich zjawisk cywilizacji kapitalistycznej. Z punktu widzenia twórców socjalizmu naukowego wszelkie inne właściwości giełdy mają znaczenie drugorzędne przy ocenie jej funkcji społecznych. Natomiast w rozważaniach Webera o giełdzie, w zdecydowanej większości jego prac poświęconych analizie kapitalizmu problem wartości dodatkowej w ogóle nie pojawia się. Engels charakteryzuje giełdę jako miejsce, w którym kapitaliści odbierają sobie nagromadzone kapitały, jako nowy dowód „demoralizującego wpływu gospodarki kapitalistycznej”¹⁴³. Marks zaś mówi, że w wyniku gry na giełdzie „małe płotki pożerane są przez rekiny, a owce przez wilki”¹⁴⁴. Uważa też giełdę za główny rynek lokaty kapitałów, pragnących pomnożyć się w sposób nieprodukcyjny¹⁴⁵. Natomiast Weber poświęca

¹⁴² F. Engels, *Giełda*, w: K. Marks *Kapitał*, t. III, cz. 2, Warszawa 1959, s. 496.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 1, Warszawa 1957, s. 482.

¹⁴⁵ K. Marks, *Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.* w: K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 194.

w swoim studium o giełdzie szczególną uwagę faktom, które umacniają jego przekonanie, iż giełdę można zreformować, że można osłabić spekulację i oczyścić atmosferę moralną towarzyszącą operacjom giełdowym.

W 1908 r. Weber podejmuje badania z dziedziny psychologii przemysłu w fabryce lnu w Westfalii, stanowiącej własność dziadka. Rezultatem tych badań jest praca pt. *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*. Ma ona dużą wartość naukową. Autor posługuje się w niej aparatem matematycznym i statystycznym, dba o „precyzję sformułowań” i „empiryczny sens” przyjętych wniosków. Wszystko to nie wystarcza jednak, aby uznać tę pracę za egzemplifikację „nauki wolnej od sądów wartościujących”. Wprost przeciwnie, stosunkowo łatwo dostrzec w *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* przesłanki wartościujące. Zwróćmy uwagę na problematykę badań Webera z dziedziny socjologii przemysłu. Analizuje w nich Weber wpływ czynników fizycznych i psychicznych na wydajność pracy robotnika wielkoprzemysłowego (zmęczenie, wprawa zawodowa, nawyki zawodowe, wzajemna współpraca robotników, przerwy w pracy, wahania dzienne, miesięczne, roczne w produktywności robotników, światopogląd, płeć, wiek, stan cywilny a wydajność pracy itp.¹⁴⁶). Głównym punktem odniesienia weberowskich studiów nad klasą robotniczą jest więc produktywność pracy robotnika w warunkach kapitalistycznej organizacji fabryki i społeczeństwa. Wystarczy zadać pytanie: Jaka grupę społeczną interesują postawione w pracy Webera problemy? Jaka grupa społeczna jest w stanie wykorzystać praktycznie wyniki tej pracy? W interesie jakiej grupy zostaną wykorzystane te wyniki? Mówiąc krótko, wystarczy zastanowić się, w jaki sposób w określonej strukturze społeczno-historycznej może dokonać się

¹⁴⁶ Por. M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 61—255.

przejście od ustaleń empirycznych do działań praktycznych odwołujących się do tych ustaleń, aby wytropić przesłanki wartościujące i funkcje ideologiczne *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*. Oczywiście, związki między treściami pracy Webera a zespołem wartości, który może stać się przesłanką ich praktycznego wykorzystania, nie są jednoznacznie zdeterminowane i mogą zmieniać swój sens w zależności od czasu i miejsca. Jednak sposób wyboru problematyki badawczej, rozpatrywanie problemu sytuacji społecznej robotnika ze względu na wydajność pracy i sprawne funkcjonowanie przedsiębiorstwa kapitalistycznego, a więc ze względu na wartości szczególnie doniosłe z punktu widzenia przedsiębiorcy, współokreślają już i ograniczają w poważnym stopniu możliwości praktycznego wykorzystania wyników badań M. Webera.

Engels w pracy pt. *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, Marks w *Kapitale* czynią robotnika wielkoprzemysłowego przedmiotem swoich badań. Głównym punktem odniesienia w ujmowaniu stosunków panujących w fabryce jest jednak dla nich nie produktywność pracy robotnika, lecz sytuacja robotnika jako człowieka, proces przekształcania się klasy robotniczej z „Klasse an sich” w „Klasse für sich”. Czy ta różnica przedmiotu badań ma charakter arbitralny? Wydaje mi się, że jest ona wyznaczona przez różne stanowiska i rozstrzygnięcia wartościujące. Przesłanką wartościującą badań M. Webera jest afirmacja kapitalistycznej organizacji zakładu przemysłowego i kapitalistycznej struktury społeczeństwa. Przesłanką naczelną postępowania badawczego Marksa i Engelsa jest uznanie potrzeby rewolucyjnego przekształcenia istniejącego porządku społecznego.

Analiza prac Webera z dziedziny socjologii i psychologii przemysłu¹⁴⁷ potwierdza słuszność opinii Zygmunta

¹⁴⁷ Por. także M. Weber, *Methodologische Einleitung für Erhe-*

Baumana wypowiedzianej w wyniku kilkuletniego tropienia wątków ideologicznych w socjologii amerykańskiej:

„Tam, gdzie socjologia funkcjonuje głównie w swej technicznej i poznawczej roli, sprawy stają się bardziej subtelne i w ogóle z trudem tylko dają się umiejscowić w dylemacie kategorii prawda—fałsz. Ideologia określa wybór naczelných wartości badawczych, wybór celu badania; z chwilą gdy cel został określony, rozumowanie idzie na ogół (piszę: na ogół, bo ta reguła ma wiele wyjątków) w kierunku określenia zespołu czynności wiodących do realizacji określonych na wstępie założonych wartości. Aby cel był osiągnięty, między zespołem wskazanych środków a celem musi istnieć racjonalny związek — stąd poprawność większości implifikacji formułowanych w wyniku dociekań. Nie zmienia to ani na jotę faktu, że całe rozumowanie jest klasowo zdeterminowane, że kształt socjologii jest ideologicznie określony, że jej wnioski są przeznaczone dla klasowo jednoznacznego odbiorcy”¹⁴⁸.

9. Teoria biurokracji

W teorii biurokracji M. Webera ogniskują się zasadnicze elementy jego światopoglądu społeczno-politycznego: afirmacja cywilizacji kapitalistycznej wraz z towarzyszącym jej uwrażliwieniem na wiele ujemnych stron tej cywilizacji, obrona kapitalizmu przed krytyką konserwatywno-feudalną i socjalistyczną, dążenie do zmiany systemu politycznego Niemiec, odrzucenie perspektywy socjalistycznego rozwoju społeczeństwa. Sądzę, że zapo-

bung des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahlen und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Grossindustrie, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, S. 1—60.

¹⁴⁸ Z. Bauman, *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1961, s. 49.

znanie związków między postawą społeczno-polityczną M. Webera a jego teorią biurokracji uniemożliwia poprawną interpretację tej teorii, powoduje deformację myśli Webera. Taki jednostronny częściowo obraz weberskiej teorii biurokracji zawierają *Konfrontacje socjologiczne* Marii Hirszowicz, jedna z ciekawszych polskich prac socjologicznych. Autorka dokonuje gruntownej, najlepszej ze znanych mi w literaturze polskiej, prezentacji teorii biurokracji Webera. Przedstawia jednak teorię biurokracji Webera przede wszystkim na podstawie I tomu *Wirtschaft und Gesellschaft* nie biorąc pod uwagę broszury politycznej *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, która zawiera najklarowniejszy wykład poglądów Webera na biurokrację.

Wydają mi się nie do utrzymania, przynajmniej w formie tak ogólnej, opinie M. Hirszowicz, że biurokracja była dla Webera „wcieleniem organizacji doskonałej”, poszukiwaniem „formy doskonałej, która na kształt platońskiego bytu pozostawać miała stała i niezmienna”, że nie dostrzegali Weber „dysfunkcyjnych” aspektów aparatu biurokratycznego, granic racjonalizmu i różnych form „irracjonalizmu”, przejawiających się w funkcjonowaniu organizacji biurokratycznej¹⁴⁹. Nie mogę też zgodzić się z autorką *Konfrontacji socjologicznych*, że pojęcie „biurokracji jest u Webera pozbawione całkowicie wartościującego znaczenia”¹⁵⁰.

Weber wypowiada o biurokracji zarówno ujemne, jak i dodatnie sądy wartościujące. Krytyka biurokracji występuje zwykle u niego w formułach niemalże dramatycznych, o dużym ładunku emocjonalnym. Apologię biurokracji dokonuje natomiast Weber w zdaniach dobrze wyważonych, chłodnych, spokojnych, zaciemniających

¹⁴⁹ M. Hirszowicz, *Konfrontacje socjologiczne. Marksizm i socjologia współczesna*, Warszawa 1964, s. 313, 286—287, 296—299.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 304.

przysługujący im sens wartościujący. Webera osąd biurokracji ma charakter wieloznaczny wartościująco. Nie dlatego, że uważa on — jak mówi K. Marks o stylu myślenia Proudhona — że każde zjawisko społeczne ma dwie strony: dobrą i złą, że traktuje on kategorie socjologiczne tak, jak drobnomieszczanin wielkie postacie historyczne („Napoleon to wielki człowiek; zrobił dużo dobrego, zrobił też dużo złego”¹⁵¹).

Źródłem niejednoznaczności sądów wartościujących Webera o biurokracji są funkcje spełniane przez teorię biurokracji w jego światopoglądzie i działalności społeczno-politycznej. Można powiedzieć — nieco upraszczając — że Weber akcentuje zalety, „racjonalizm”, „nieuchronność” biurokracji wtedy, gdy bierze w obronę cywilizację kapitalistyczną przed krytyką konserwatywno-feudalną i socjalistyczną, gdy posługuje się swoją teorią w polemice z socjalizmem. Natomiast tam, gdzie przejawia się postawa krytyczna Webera wobec społeczeństwa burżuazyjnego i struktury politycznej Niemiec wilhelmowskich, gdzie występuje on jako rzecznik naprawy i reformator niemieckiego ustroju politycznego, akcent pada na słabe strony organizacji biurokratycznej, zostają uwypuklone granice przysługującej jej sprawności i racjonalizmu, ujemne konsekwencje biurokratyzacji życia społecznego.

Weber wielokrotnie mówi, że kategoria biurokracji ma charakter typu idealnego, co znaczy m.in., że w rzeczywistości społeczno-historycznej nie występuje ona na ogół w czystej formie. Trudno więc zgodzić się z M. Hirszowicz, że socjologowie amerykańscy wskazując, iż w instytucjach społecznych obok struktur formalnych kształtują się zawsze struktury nieformalne, i dochodząc w ten sposób do wniosku, że nie istnieje „biurokracja w czystym

¹⁵¹ K. Marks, *Nędza filozofii*, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 143.

niejako stanie”, zakwestionowali jeden z doniosłych momentów weberowskiej teorii biurokracji. Sądzę, że dokonując takiego odkrycia cytowani przez autorkę socjologowie nie zdołali przekroczyć nawet progu myśli Webera, dotarli zaledwie do punktu wyjścia jego teorii biurokracji.

W spuściźnie badawczej Webera dużo miejsca zajmuje analiza różnych historycznych form biurokracji. Wiele stron *Agrarverhältnisse im Altertum* poświęcił Weber biurokracji Mezopotamii, dawnego Egiptu, Rzymu epoki cesarstwa. Interesujące rozważania o roli biurokracji w dziejach Chin zawiera praca *Konfuzianismus und Taoismus*. Biurokracja zachodnioeuropejska różni się jednak jakościowo od wszelkich dawnych instytucji biurokratycznych, dlatego nazywa ją Weber nowoczesną biurokracją.

W analizie teorii biurokracji potwierdza się raz jeszcze trafność miana „uświadomiony klasowo bourgeois”, którym obdarzył Webera historyk zachodnioniemiecki. Poglądy Webera na biurokrację zostały poważnie uwarunkowane przez jeden z zasadniczych elementów jego światopoglądu: afirmację społeczeństwa burżuazyjnego. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* dostrzega nie tylko paralelność w rozwoju kapitalizmu i biurokratyzacji życia społecznego, ale również wzajemne uwarunkowania występujące między tymi dwoma zjawiskami historycznymi.

„(...) cały rozwój nowoczesnego, ukształtowanego kapitalizmu jest identyczny ze wzrastającą biurokratyzacją przedsiębiorstw gospodarczych”¹⁵² — pisze w *Wirtschaft und Gesellschaft*. Między kapitalizmem i biurokracją występuje dzisiaj intymny związek — stwierdza w pracy *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*¹⁵³.

¹⁵² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 552.

¹⁵³ Por. M. Weber, *Parlament und Regierung...*, S. 143.

Na czym ten związek polega?

Funkcjonowanie nowoczesnej organizacji biurokratycznej określa, według Webera, zespół abstrakcyjnych, formalnych norm. Zarówno same normy, jak i oparte na nich decyzje mogą być przedmiotem racjonalnej, dyskursywnej analizy. Działalność organizacji biurokratycznej, w której zarówno ten, kto podejmuje decyzje, jak i ci, których one dotyczą lub mogą dotyczyć, są związani systemem nieosobowych i precyzyjnie określonych norm — jest uniezależniona w ten sposób od arbitralności, cech osobowości podejmującego decyzję w stopniu o wiele większym, niż to ma miejsce w niekapitalistycznych formach „panowania prawomocnego” (w panowaniu charyzmatycznym i w panowaniu tradycyjnym: patriarchalnym, gerontokracja, patrymonializm, sułtanizm). Te cechy organizacji biurokratycznej stwarzają możliwość przewidywania i kalkulacji, bez czego nie może — zdaniem Webera — funkcjonować przedsiębiorstwo kapitalistyczne.

„Wewnętrzna organizacja nowoczesnego kapitalistycznego przedsiębiorstwa — pisze Weber — opiera się przede wszystkim na *kalkulacji*. Wymaga ono dla swojego istnienia takiego sądownictwa i administracji, których funkcjonowanie przynajmniej z grubsza może być tak samo, wedle stałych ogólnych norm, *racjonalnie skalkulowane*, jak kalkuluje się prawdopodobną sprawność maszyny”¹⁵⁴.

Weber dostrzega też, że fenomen biurokracji nowoczesnej pozostaje w określonym związku z występującym w kapitalizmie oddzieleniem producenta od środków własności. Tym, co umożliwia poddanie robotnika władzy powołanego przez przedsiębiorcę i pozostającego na jego usługach aparatu biurokratycznego, pozbawienie robotnika wpływu na proces zarządzania produkcją, narzucenie mu fabrycznej dyscypliny, która czyni los robotnika szczególnie nieznośnym i bez której nie mógłby się —

¹⁵⁴ Ibidem, s. 142; por. także *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 571.

zdaniem Webera — pojawić nowoczesny socjalizm — jest oddzielenie producenta od środków produkcji, zależność egzystencji proletariusza od pracy wykonywanej za pomocą „rzeczowych środków”, które nie są jego własnością, lecz własnością kapitalisty¹⁵⁵. Weber wskazuje także, że sprawność biurokratycznej formy kierowania przedsiębiorstwem prywatnym jest uwarunkowana przez sytuację panującą na kapitalistycznym rynku towarowym: nadmiar siły roboczej, konkurencja między robotnikami¹⁵⁶. W pracy *Der Sozialismus* wyraźnie mówi więc on o ujemnym wpływie biurokratycznej organizacji przedsiębiorstwa kapitalistycznego na egzystencję społeczną robotnika. O wartościującym sensie koncepcji biurokracji Webera i o tym, jak obca jest mu myśl, że biurokracja stanowi twór ze wszech miar doskonały, świadczy jego przemówienie z 1909 r., wygłoszone na wiedeńskim posiedzeniu *Verein für Sozialpolitik*, w którym porównuje biurokrację do maszyny i stwierdza, iż robotnik jest jedynie mniej lub bardziej sprawnie funkcjonującym kółkiem w jej mechanizmie¹⁵⁷. W tym samym przemówieniu przeciwstawia się „bezkrytycznemu gloryfikowaniu procesu biurokratyzacji” i mówi, że należy zastanowić się, co powinniśmy tej maszynerii przeciwstawić, aby resztki człowieczeństwa mogły być ocalone przed parcelacją duszy, przed samowładztwem biurokratycznego ideału życia. Weber ostrzega, że na horyzoncie cywilizacji współczesnej znajduje się biurokracja typu egipskiego, różniaca się od tamtej tylko większą sprawnością techniczną i zdolnością do znacznie głębszej „mechanizacji” wszelkich sfer życia społecznego¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Por. M. Weber, *Der Sozialismus, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 501.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 413.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 413—415.

Do tak dramatycznej wizji społecznych konsekwencji biurokratyzacji odwołuje się Weber w jednoznacznym kontekście politycznym: krytykując formułowane na posiedzeniu *Verein für Sozialpolitik* żądania ograniczenia władzy prywatnych przedsiębiorców na rzecz urzędników państwowych i samorządowych. Również w swoich polemikach z socjalizmem będzie twierdzić, że uspołecznienie gospodarki pogłębi jedynie biurokratyzację przedsiębiorstwa przemysłowego i pogorszy sytuację społeczną robotnika. Warto zauważyć, że własne ustalenia Webera, dotyczące związków między biurokratyczną formą zarządzania produkcją a naturą przedsiębiorstwa kapitalistycznego, przemawiają przeciw tak stanowczo jednoznacznej ocenie szans socjalizmu w dążeniu do wyzwolenia proletariatu.

Weber jest przeświadczony, że biurokratyzacja to immanentna właściwość cywilizacji burżuazyjnej. Bez niej nie mogłoby istnieć przedsiębiorstwo kapitalistyczne. Dominuje ona w państwie, instytucjach samorządowych, opanowała wojsko i kościół, czyniąc z oficerów i duchownych specjalną kategorię urzędników. Praca M. Ostrogorskiego pt. *Die Organisationsformen der Partei in der modernen Demokratie* (1893) i własne badania przekonały Webera, że demokratyczna fasada partii politycznych, działających w warunkach kapitalistycznych, osłania rządy oligarchii i aparatu biurokratycznego. Siła partii zależy, jego zdaniem, przede wszystkim od jakości organizacji biurokratycznej. Weber też dobrze zdaje sobie sprawę, że burżuazyjna demokracja formalna jest niemożliwa bez panowania biurokracji.

„W każdym masowym państwie demokracja prowadzi do rządów biurokratycznych (...)” — stwierdza w *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (1917)¹⁵⁹. W *Wirt-*

¹⁵⁹ M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, *Gesammelte politische Schriften*, S. 319.

schaft und Gesellschaft wyjaśnia, że związek biurokracji z demokracją formalną nie jest przypadkowy; wszędzie biurokratyzacja jest „nieuniknionym cieniem postępującej demokracji masowej”¹⁶⁰. Nic więc dziwnego, że Weber przeciwstawia się tradycyjnemu pojmowaniu demokracji jako rządów ludu i podkreśla, że rola mas w systemie demokratycznym ogranicza się jedynie do wyboru przywódców panującej administracji i do wywierania na nich pewnego wpływu, a mówiąc ściślej, wpływ ten wywierają jedynie pewne kręgi osób, odwołujące się do tzw. opinii publicznej. Demokratyzacja nie musi zawsze oznaczać, wedle Webera, powiększenia wpływu rządzonych na rządy i sprawy publiczne¹⁶¹.

W swoich poglądach na demokrację burżuazyjną Weber skłania się ku wnioskom zbliżonym do opinii Lenina, który — jak zauważają W.I. Fiłatow i E.M. Fiłatowa — „traktował władzę biurokracji i biurokratyzm jako otwarte przeciwieństwo rzeczywistej demokracji”¹⁶². Weberowska analiza biurokratycznej natury demokracji formalnej pozwala też zrozumieć rzeczywisty sens słów Lenina, że demokracja proletariacka, stwarzająca warunki bezpośredniego udziału mas w rządzeniu, sprawowania kontroli nad państwem i aparatem administracyjnym, „jest *milion razy* bardziej demokratyczna niż wszelka demokracja burżuazyjna. Władza Radziecka jest *milion razy* bardziej demokratyczna niż najbardziej demokratyczna republika burżuazyjna”¹⁶³.

Przenikliwie dostrzegając konieczne zależności między instytucjami społeczeństwa kapitalistycznego a biurokratyzacją, Weber uważa mimo to, że jedynie formy demo-

¹⁶⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 130.

¹⁶¹ Ibidem, s. 576.

¹⁶² W. I. Fiłatow, E. M. Fiłatowa, *W. I. Lenin o biurokratizmie i bor'bie s nim*, „Woprosy Filosofii”, 1964, nr 4, s. 39.

¹⁶³ W. I. Lenin, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1955, s. 376.

kracji mieszczańskiej i prywatna własność środków produkcji stwarzają największe szanse osłabienia procesu biurokratyzacji społeczeństwa. Przedstawiony w pracy pt. *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* program osłabienia tendencji biurokratycznych w życiu społeczeństwa niemieckiego może być sprowadzony do postulatu wprowadzenia lub zwiększenia w Niemczech roli klasycznych instytucji demokracji mieszczańskiej¹⁶⁴. Oczywiście i program ten przenika wyraźna przesłanka wartościująca: afirmacja „prywatnej gospodarki” kapitalistycznej.

Zgoda na porządek burżuazyjny, przeświadczenie o immanentnym związku cywilizacji kapitalistycznej z procesem biurokratyzacji wszelkich sfer życia społecznego musi doprowadzić „uświadomionego klasowo bourgeois” do swoistej apologii biurokracji. Apologetyczne tendencje w weberowskiej teorii biurokracji ujawniają się w sądach, które nie są wprawdzie pozbawione sensu empirycznego, ale trudno nie dostrzec w nich również wyraźnego tonu wartościująco-powinnościowego. Ów ton wartościujący sprawił przecież, że Webera tak często pomawiano niesprawiedliwie o bezkrytyczną apologię wszelkiej biurokracji, gdy tymczasem zasłużył on jedynie na miano apologety biurokracji burżuazyjnej, gdyż biurokrację pruską, związaną blisko z junkrami i kołami konserwatywnymi, krytykował często i ostro.

Podwójny sens: opisowo-empiryczny i wartościujący mają twierdzenia Webera, że biurokracja w stosunku do innych form zarządzania i panowania odznacza się największą sprawnością, precyzją, intensywnością, stałością i szybkością działania, uniwersalizmem zastosowań, jest najmniej kosztowna, umożliwia zarówno kierownikom, jak i interesantom stosunkowo łatwe przewidywanie i ocenę wyników jej poczynań, kieruje się w swoim

¹⁶⁴ M. Weber, *Parlament und Regierung...* S. 152 i nast.

postępowaniu zasadą rzeczowości, abstrahując od „miłości i gniewu”; że w przeciwieństwie do takich form panowania tradycyjnego, jak patrymonializm, sułtanizm, mniejszą rolę w jej decyzjach odgrywa arbitralność, łaska, szacunek do nie podlegającej zakwestionowaniu tradycji; że ze względu na sprawność techniczną ma się tak do innych form zarządzania, jak produkcja maszynowa do pracy rzemieślniczej. Największą zaletę biurokracji stanowi jednak jej nieuchronność i nieuniknioność. Teza Webera o nieuchronności biurokracji jest wymierzona nie tylko przeciw zwolennikom zachowania albo restauracji zasady honorowego czy też dziedzicznego sprawowania urzędów, ale również przeciw marksizmowi. Do tezy tej odwołuje się Weber mówiąc, że „przynajmniej dotąd obserwujemy zwycięski marsz nie dyktatury robotnika, lecz urzędnika”¹⁶⁵.

Nieuchronność biurokracji wynika według autora *Wirtschaft und Gesellschaft* z pewnych konieczności, które narzucane są przez wymogi organizacji życia zbiorowego w społeczeństwie nowoczesnym. Nie można obejść się dziś — sądzi Weber — bez oddania w ręce urzędników zarządu sprawami publicznymi, gdyż daleko posunięty podział pracy społecznej sprawia, że zarząd ten nie może być właściwie sprawowany bez daleko posuniętej specjalizacji, wiedzy fachowej i doświadczenia zawodowego. Żadna instytucja nie jest w stanie w cywilizacji współczesnej sprawnie i trwale funkcjonować bez fachowo przygotowanych, traktujących swoją działalność jako główne zajęcie i zasadnicze źródło utrzymania urzędników. Wzrost ekstensywny i intensywny zadań kierowania, związany z powstaniem wielkich państw, masowych partii politycznych, instytucji społecznych i rozszerzeniem się zakresu działań od dawna istniejących instytucji, po-

¹⁶⁵ M. Weber, *Der Sozialismus, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 508.

jawianie się wciąż nowych dziedzin, w których ktoś musi troszczyć się o wspólne interesy społeczne (np. opieka nad drogami publicznymi, środkami łączności), uwolnienie społeczeństwa od obowiązku utrzymywania i ochrony porządku — wszystko to sprawia, że wybór między organizacją kompetentnych urzędników a dyletantyzmem musi być dokonany na korzyść biurokracji.

W pracach M. Webera spotykamy co najmniej trzy różne sposoby rozumienia biurokracji:

1. Mianem biurokracji określa on pewną hierarchiczną organizację urzędników, w której obowiązuje zasada kompetencji, określony cenzus wykształcenia itp. Bardziej adekwatnym określeniem tej organizacji urzędniczej byłby termin *administracja*.

2. Biurokracją nazywa również określony typ stosunków między administracją a pozostałą częścią społeczeństwa, a więc taką administracją, która korzysta ze specjalnych przywilejów, odznacza się właściwościami grupy stanowej, nie podlega skutecznej kontroli oddolnej, monopolizuje funkcje zarządzania sprawami publicznymi.

3. Wreszcie mianem biurokracji określa Weber pewien typ postaw i zachowań uwarunkowanych przez strukturę organizacyjną nowoczesnej administracji.

Sądzę, że wszystkie argumenty Webera, które mają rzekomo świadczyć o nieuchronności biurokracji, wskazują jedynie na konieczność istnienia administracji w nowoczesnym społeczeństwie. Właśnie pomieszanie dwóch dosyć różnych zjawisk społecznych: administracji i biurokracji, pozwala mu wystąpić w roli proroka biurokratycznej zagłady socjalizmu. Warto podkreślić, że myśl o nieuchronności biurokracji w socjalizmie wypowiada ten sam człowiek, który w swoich studiach socjologiczno-historycznych będzie odrzucać tezę o konieczności pojawienia się kapitalizmu w Europie, podkreślać znaczenie „okoliczności przypadkowych” w procesie społecznym. Myśl Webera o biurokracji jako przeznaczeniu

dziejowym społeczeństw socjalistycznych zostanie później podjęta przez cały zastęp wieszczów antykomunistycznych, którzy — jak pisał na łamach „France Observateur” Maxime Rodinson recenzując pracę K.A. Wittfogela pt. *Oriental Despotism* — tworzą apokaliptyczną wizję dziejów, wyrażając poprzez nią swój „antykomunizm dogmatyczny, ideologiczny i totalitarny”, by nas ostrzec: „Biada temu, kto insynuuje, że wolne przedsiębiorstwo kapitalistyczne — ono także — ma wady z punktu widzenia wolności i pomyślności człowieka. Biada temu, kto odkrywa w ruchu socjalistycznym wartości pozytywne”¹⁶⁶.

Wspominałem już, że M. Weber bardzo ostro krytykuje biurokrację pruską, odsłaniając równocześnie w tej krytyce ograniczenia postawy biurokratycznej i granice racjonalizmu organizacji biurokratycznej. To nie przypadek, że właśnie w pracy *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, zawierającej program przebudowy ustroju politycznego Niemiec i wymierzonej przeciw junkrom, jak większość studiów Webera o wyraźnym zabarwieniu politycznym, stwierdza on, że jeśli sprawność i „racjonalizm” działania będą uznane za najwyższą wartość w funkcjonowaniu organizacji biurokratycznej, wówczas stanie się ona siłą przygotowującą „poddanie przyszłości”, w którym ludzie będą tak bezsilni, jak felachowie w dawnoegipskim państwie¹⁶⁷.

Jednym z najbardziej charakterystycznych znamion ustroju politycznego Niemiec pobismarkowskich jest — wedle Webera — panowanie powiązanej z kołami konserwatywnymi biurokracji. Jest ona sprzymierzeńcem dążeń do zwiększenia samowładztwa monarchy, ograniczenia roli parlamentu i publicznych form kontroli poczyną

¹⁶⁶ M. Rodinson, *Un anticommuniste marxiste*, „France Observateur”, 1 X 1964, p. 16.

¹⁶⁷ Por. M. Weber, *Parlament und Regierung...*, S. 151.

rządu. W obliczu wyposażonej w wiedzę zawodową biurokracji każdy monarcha jest dyletantem. Władza monarchy osłania w rzeczywistości rząd biurokracji, nie kontrolowanej i uwolnionej od odpowiedzialności. Ustrój polityczny Niemiec wilhelmowskich, sądzi Weber, szczególnie sprzyja natężeniu takich skłonności wszelkiej biurokracji, jak nadawanie pojęciu tajemnicy służbowej możliwie najszerszego zakresu, niechęć do wszelkich form kontroli z zewnątrz, ucieczka od odpowiedzialności. Sprawia on, że Niemcy mają doskonałą biurokrację, ale pozabawione są polityków. Porównanie postawy polityka z urzędnikiem pozwala Weberowi wyraźnie wskazać granice sprawności i „racjonalizmu” biurokracji.

Sprawność organizacji biurokratycznej jest, wedle autora, uwarunkowana przez zdyscyplinowanie i posłuszeństwo urzędnika wobec osób zajmujących wyższe miejsce w hierarchii, przez realizację celów, które zostały ustalone niezależnie od opinii i przekonań osobistych wykonawcy, przez wykonywanie działania ze względu na jego zgodność z systemem bezosobowych, formalnych norm lub poleceń zwierzchników. To, co zapewnia sprawność mechanizmu biurokratycznego, staje się równocześnie źródłem jego ograniczeń, rodzi postawy odznaczające się brakiem samodzielności w myśleniu i podejmowaniu decyzji, powoduje ucieczkę od ryzyka i ponoszenia odpowiedzialności, rutynę w działaniu i konserwatyzm w myśleniu, osłabia poczucie odpowiedzialności za konsekwencje społeczne i polityczne pewnych działań. Kierownictwo i kontrola nad aparatem urzędniczym winny się znajdować, wedle Webera, w rękach polityków. W pismach Webera słowo „polityk” brzmi dumnie. Urzędnik w sprawnej realizacji określonego zadania, bez względu na jego treść, bez względu na to, w jakim stosunku pozostaje ono do jego własnych poglądów, dostrzega naczelną powinność swego etosu zawodowego. Natomiast etos polityka wymaga, by działanie jego było wyznaczone

i kierowane przez określony system wartości, by stanowiło formę zachowania lub utwierdzenia tych wartości. Polityk winien, zdaniem Webera, odznaczać się umiejętnością podejmowania samodzielnych decyzji, wrażliwością na skutki społeczne i polityczne określonych poczynań, umiejętnością ponoszenia ryzyka, tworzenia własnej wizji działania politycznego. Dramat Niemiec wilhelmskich polegał, zdaniem Webera, na tym, że biurokracja zaczęła wywierać decydujący wpływ na kierunek i charakter polityki zagranicznej, wewnętrznej i wojskowej. W otoczeniu monarchy znajdowali się nie politycy z prawdziwego zdarzenia, lecz urzędnicy. Biurokracja nie może nigdy stać się glebą, która rodzi utalentowanych polityków, ludzi o cechach przywódców¹⁶⁸.

Źródła tego stanu rzeczy widzi Weber w systemie politycznym Niemiec, w małym znaczeniu parlamentu, w koncentracji zbyt dużej władzy w ręku monarchy, w niezależności rządu od parlamentu, mówiąc krótko: w niedorozwoju instytucji formalnej demokracji burżuazyjnej.

Chociaż w dotychczasowych rozważaniach wypowiedziałem pewne uwagi krytyczne o teorii biurokracji M. Webera i starałem się uwolnić poglądy autora *Wirtschaft und Gesellschaft* od niektórych deformacji, główny cel mojej analizy ograniczał się jedynie do próby ukazania związków między teorią biurokracji a światopoglądem społeczno-politycznym Maxa Webera i odsłonięcia wątków wartościujących, przenikających tę teorię.

10. Integracja humanistyki a model nauki zorientowanej politycznie

W 1908 r. ukazała się książka Geoga Simmla pt. *Soziologie: Untersuchung über die Formen der Vergesell-*

¹⁶⁸ Ibidem, s. 166.

schaftung. Simmel stwierdza w niej, że socjologia rozwijała się dotąd jako nauka pozbawiona samodzielnego i odrębnego przedmiotu badań. Zakres zainteresowań socjologii obejmował problematykę prawie wszystkich nauk o człowieku, a prace socjologiczne były jedynie zbiorem rozważań o problemach historii, ekonomii politycznej, demografii, etnologii, historii kultury, etyki, nauki o polityce. Socjologia może uzyskać, wedle Simmela, rangę dyscypliny samodzielnej tylko wtedy, gdy uczyni przedmiotem swych badań powstające między jednostkami stosunki wzajemnego oddziaływania (*Wechselwirkung*). Stosunki wzajemnego oddziaływania jednostek określa autor *Soziologie* mianem *form uspołecznienia* (*Vergesellschaftung*). Simmelskie pojęcie *formy* staje się w pełni zrozumiałe, jak zauważa Hans Freyer¹⁶⁹, dopiero po ustaleniu, co nie jest formą, co stanowi jej przeciwieństwo. Formę uspołecznienia, czyli stosunki wzajemnego oddziaływania jednostek, przeciwstawia Simmel z jednej strony jednostkom nie oddziałującym na siebie, z drugiej zaś strony makrostrukturalnym elementom życia społecznego. W ten sposób również kategoria „treść uspołecznienia”, traktowana przez Simmela jako przeciwieństwo „formy uspołecznienia”, uzyskuje dwa różne znaczenia. Treścią nazywa Simmel zarówno psychologiczną, indywidualną sferę życia jednostek, wytyczając w ten sposób granice między psychologią a socjologią, jak i wielkie grupy i struktury społeczne, które są przedmiotem badania innych nauk o społeczeństwie: historii, etnologii, nauki o polityce itp. Tradycyjna socjologia nie mogła się, zdaniem Simmela, ukonstytuować jako dyscyplina samodzielna, o odrębnym przedmiocie badania, gdyż skupiała swoje zainteresowania na wielkich strukturach społecznych. Wydawało się jej, że tylko takie zjawiska,

¹⁶⁹ Por. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig und Berlin 1930, S. 48—51.

„w których wzajemnie oddziałujące siły występują w izolacji w stosunku do ich indywidualnych przedstawicieli”, a więc państwo, rodzina, organizacja gospodarcza i militarna, klasy, przemysłowy podział pracy, stanowią czysto społeczny moment życia ludzkiego.

Łatwo zauważyć na podstawie dotychczasowej analizy, że z punktu widzenia socjologii formalnej Simmla prace M. Webera o stosunkach rolnych w Niemczech, giełdzie, sytuacji robotników wielkoprzemysłowych, o biurokracji nie zasługują właściwie na miano socjologii. Dominuje w nich zainteresowanie światem makrostruktur społecznych, problemy natury ekonomicznej, socjologicznej, historycznej, prawnej przeplatają się wzajemnie, zostają w nich zatarte ostre i wyraźne granice między socjologią, historią, ekonomią gospodarczą, psychologią. Weber niewiele troszczy się o to, gdzie w jego badaniach kończy się socjologia, a rozpoczyna ekonomia, gdzie opuszcza on historię gospodarczą, by wkroczyć na obszar władania socjologii kultury lub psychologii społecznej. Nauki te stanowią dla niego jedynie momenty analizy umożliwiającej rozwiązanie jakiegoś doniosłego społecznie problemu, sformułowanie programu działania natury społeczno-politycznej. Polityczna orientacja twórczości badawczej Webera pozostaje w innym związku z występującą w jego pracach tendencją do integracji różnych dyscyplin nauki o społeczeństwie, ciągłego przekraczania linii demarkacyjnych między poszczególnymi gałęziami wiedzy humanistycznej, które przedstawiciele nauki akademickiej starają się troskliwie zachować.

Spór o model socjologii, o właściwy jej przedmiot badawczy, o jej stosunki z innymi dyscyplinami humanistyki da się w końcu sprowadzić do sporu o powołanie społeczne socjologii. Te kierunki i szkoły, które pragną uczynić z nauki o społeczeństwie narzędzie działania społecznego, preferują zwykle „integracyjny”, „całościowy”

sposób ujmowania rzeczywistości. Pragnąc uzyskać o określonym zjawisku taką wiedzę, która umożliwi skuteczne działanie praktyczne, odczuwają one potrzebę obalania słupów granicznych, jakimi oddzieliła od siebie nauka akademicka poszczególne dyscypliny humanistyczne. Jakże trudno za pomocą stosowanej przez naukę akademicką zasady podziału nauk o społeczeństwie zakwalifikować zarówno weberowski, jak i marksowski typ analizy społeczeństwa kapitalistycznego. W *Kapitale* ekonomia, socjologia, historia itd. stanowią zaledwie momenty jednej metody badawczej. Jak na przykład ustalić, gdzie kończy się ekonomia polityczna, a gdzie się rozpoczyna historia, socjologia, psychologia w pracach Sombarta o kapitalizmie?

Na związek integracji z postawą aktywności społecznej i politycznej zwraca pośrednią uwagę F. Znaniecki mówiąc, że z chwilą gdy stanął przed badaczami problem praktycznego zastosowania wyników nauki, stało się jasne, iż niezbędna jest pewna forma współpracy specjalistów różnych dyscyplin: przedstawiciele nauki o polityce, ekonomistów, socjologów, psychologów, czasami religioznawców, lingwistów, etnologów, nie mówiąc już o współpracy humanistyki z przyrodoznawstwem. Również przygotowanie ucznia lub studenta do życia w zbiorowości społecznej wymaga, wedle Znanieckiego, pewnej formy integracji nauk ¹⁷⁰.

Im mniej jakiś kierunek w nauce o społeczeństwie jest zaabsorbowany problemem praktycznego zastosowania wyników badań, im bardziej skłonny jest utożsamiać naukę z akademicką, instytucjonalną formą jej nauczania i uprawiania, tym większą wagę przedstawiciele tego kierunku przywiązują do wytyczenia wyraźnych linii demarkacyjnych pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami humanistyki. Oto dlaczego przeciwieństwo między socjo-

¹⁷⁰ Por. F. Znaniecki, *Cultural Sciences*, p. 376.

logią formalną Simmla z jednej strony a twórczością M. Webera i marksizmem z drugiej — może też być ujęte jako *przeciwieństwo między akademickim modelem nauki a modelem nauki zorientowanej praktycznie*. W politycznym zorientowaniu twórczości Webera widzę też jedną z doniosłych przesłanek jego uniwersalizmu badawczego, który sprawił, że myśl autora *Wirtschaft und Gesellschaft* pozostawiła swój ślad w tak różnych dziedzinach socjologii i humanistyki nowoczesnej.

M. Weber o roli wartości w poznaniu
humanistycznym a marksowska koncepcja
klasowej natury nauk o społeczeństwie

Problem roli wartości w poznaniu humanistycznym stanowi jeden z głównych aspektów metodologii Maxa Webera. Spór o miejsce wartości w naukach społecznych wywołuje nadal liczne kontrowersje i daleki jest od jednoznacznego rozstrzygnięcia, jak świadczy o tym m. in. dyskusja na XV kongresie socjologów niemieckich, poświęconym 100-leciu urodzin M. Webera. Problem nauki wolnej od sądów wartościujących występował niemalże we wszystkich referatach i dyskusjach kongresowych. Wywołał też ostre starcie polemiczne między Herbertem Marcuse z jednej strony a Reinhardem Bendixem i Beniaminem Nelsonem — z drugiej¹⁷¹.

W rozdziale pierwszym omawiałem już weberowski postulat nauki wolnej od sądów wartościujących. Jednak moje zainteresowania skupiały się dotąd zaledwie wokół dwóch aspektów tego postulatu. Starłem się wykazać, że był on wymierzony m. in. przeciw różnym formom pozorowanego obiektywizmu współczesnej Weberowi nauki akademickiej; analizując empiryczne badania Webera nad stosunkami rolnymi w Niemczech, giełdą, sytuacją robotników wielkoprzemysłowych oraz jego teorią biurokracji,

¹⁷¹ Por. *Max Weber und die Soziologie heute*, S. 184—192, 216.

doszedłem do wniosku, że własne prace Webera nie mogą być uznane za unaocznienie nauki pozbawionej wątków wartościujących. Podobną opinię wypowiada wielu znawców twórczości autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Wedle W. J. Mommsena nie można przeprowadzić wyraźnej granicy między teoretycznymi pracami M. Webera a jego „prywatnymi” opiniami politycznymi¹⁷².

We wprowadzeniu do dyskusji nad wygłoszonym przez R. Arona na XV kongresie socjologów niemieckich referatem pt. *Max Weber und die Machtpolitik* Carl J. Friedrich stwierdził, że dostrzegamy dziś wyraźnie liberalne wyobrażenia tam, gdzie Weberowi wydawało się, iż dokonuje analizy wolnej od momentów wartościujących¹⁷³.

Problem sądów wartościujących w nauce stanowi za ledwie jeden wątek poglądu M. Webera na rolę wartości w poznaniu humanistycznym. Uwzględnienie innych aspektów tego poglądu pozwala nie tylko właściwie odczytać sens postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących, ale dostrzec również wewnętrzne rozdarcia myśli weberowskiej. Pierwsze kontakty z pracami M. Webera skłaniają raczej ku przeświadczeniu o monolitycznym, jednoznacznym i niezwykle koherentnym charakterze jego myśli. Dopiero dłuższe obcowanie z Weberem odsłania splecione tropy, ukryte za pedantycznym i pozornie jasnym stylem, przez które z trudem przedziera się jego refleksja teoretyczna. Prace Webera noszą ślady dialogu między różnymi stanowiskami teoretycznymi, który jak gdyby toczy się nieustannie w jego umyśle. Myśl Webera biegnie często równolegle w dwóch różnych nurtach teoretycznych. Chociaż troska o surowy ład intelektualny przenika wszystkie prace Webera, nie zawsze udaje mu się uzgodnić odmienne, często przeciwstawne wątki teoretyczne. Dostrzega on różne możliwości scalenia odrębnych

¹⁷² Ibidem, s. 134.

¹⁷³ Ibidem, s. 121—122.

koncepcji, nie zawsze decydując się na jednoznaczne rozstrzygnięcia, albo też uzależnia koherencję swojego stanowiska teoretycznego i metodologicznego od przesłanek o dosyć słabej wartości dowodowej. Wraz z zakwestionowaniem tych przesłanek odsłaniają się wewnętrzne rozdarcia pozornie monolitycznej myśli Webera. Natura weberowskiego stylu myślenia jest nie tylko jednym ze źródeł trudności piętrzących się przed każdą próbą możliwie adekwatnej interpretacji sensu jego prac, ale tłumaczy też, dlaczego w spuściźnie badawczej autora *Wirtschaft und Gesellschaft* mogą znaleźć poważne argumenty, przemawiające na korzyść ich własnych stanowisk, zarówno obrońcy, jak i krytycy postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących, zarówno ci, którzy stoją na stanowisku neutralności nauki empirycznej, badającej sferę bytu wobec świata powinności, jak i ci, którzy sądzą, że nauka empiryczna może uzasadniać lub podważać wartość określonego systemu norm. Badania Webera stanowiły dla jednych świadectwo empirycznego przewyciężenia materializmu historycznego, drudzy mogą widzieć w nich, też nie bez racji, potwierdzenie walorów badawczych teorii Marksa.

Analizę poglądów M. Webera na rolę wartości w poznaniu humanistycznym rozpocznę od krytyki postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących. Ponieważ postulat ten oznacza w pracach Webera zarówno wyeliminowanie z nauki ocen, jak i powstrzymywanie się od zalecenia w imieniu nauki określonych wyborów normatywnych, wyborów natury moralnej, politycznej, społecznej, religijnej itp. — rozpatrzę najpierw ten pierwszy aspekt postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących. Określenia „sąd wartościujący”, „wartość” będę więc traktować na ogół jako równoznaczniki terminu „ocena”. W pewnych jednak wypadkach określenia te uzyskają w moich rozważaniach szerszy sens, obejmą również to,

co nazywamy „normą”, „powinnością”, gdyż nie zawsze jest możliwe wykreślenie ostrej granicy między oceną a normą.

1. Krytyka postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących

Postulat nauki wolnej od sądów wartościujących stał się bardzo popularny wśród wielu współczesnych badaczy. Uważa się często, że jest on tak oczywisty, iż nie wymaga ani uzasadnienia, ani poważnego ustosunkowania się do zarzutów, które wysuwają przeciwnicy utożsamienia obiektywności nauki z uwolnieniem jej od momentów wartościujących. Znany francuski socjolog polityki Maurice Duverger wychodzi z założenia, że nauka współczesna ma charakter pozytywny, gdyż „studiuje to, co jest, a nie to, co powinno być”. Ponieważ prawo, etyka, filozofia, metafizyka wypowiadają sądy o wartościach, odwołują się do kategorii dobra i zła, słuszności i niesłuszności, piękna i brzydoty, użyteczności i nieużyteczności — nie są one dyscyplinami naukowymi¹⁷⁴. Duverger nie podejmuje żadnego wysiłku, by uzasadnić i określić bliżej sens postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących. W przeciwieństwie do M. Webera, który zdaje sobie sprawę z trudności urzeczywistnienia tego postulatu, wielu współczesnych badaczy akceptuje go bezkrytycznie, w sposób dogmatyczny.

Podejmując próbę krytyki postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących, skupię swoją uwagę na czterech momentach:

1. Postaram się uwydatnić wieloznaczność tego postulatu;

2. Ukazać kontrowersyjny charakter pewnych założeń, które przyjmują otwarcie lub milcząco zwolennicy prze-

¹⁷⁴ Por. M. Duverger, *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris 1961, p. 31—34.

konania, że nauka może i powinna być uwolniona od ocen i norm;

3. Zwrócić uwagę na pewne fakty, które ignorują lub nie biorą pod uwagę rzecznicy modelu nauki wolnej od wartości;

4. Odsłonić przesłanki ideologiczne, wskazać *wartości*, które przejawiają się w postulatcie nauki wolnej od sądów wartościujących.

Jednocześnie chciałbym podkreślić, że poddając krytyce hasło nauki wolnej od wartości, będę starał się wydobyć pewne racjonalne, godne afirmacji postulaty i intencje tego hasła.

Wydaje mi się, że wobec postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących można sformułować następujące zarzuty krytyczne:

1. Postulat nauki wolnej od wartości zawdzięcza swoją popularność w pewnych kręgach badaczy m. in. temu, że traktuje się go jako jedną z fundamentalnych przesłanek nowoczesnej, empirycznej nauki. Często jest on konsekwencją niesłuchanie dyskusyjnego poglądu na naturę i charakter nowoczesnej nauki. Wynika z radykalnego przeciwstawienia humanistyki „przednaukowej”, posługującej się niedoskonałymi metodami badawczymi, twierdzeniami pozbawionymi „sensu empirycznego”, rozbitej na dziesiątki zwalczających się kierunków i szkół, rzekomo jednolitej, nowoczesnej nauce empirycznej. Dawne spory różnych kierunków w nauce społecznej były, wedle tego poglądu, uwarunkowane przede wszystkim przez słaby rozwój metod postępowania badawczego. Nic więc dziwnego, że w sporach tych odgrywały wielką rolę sądy wartościujące. Niedoskonałość metod badawczych miała stanowić — wedle tego poglądu — zasadnicze źródło przenikania wartości do praktyki postępowania naukowego.

Wydaje mi się, że obraz jednolitej, empirycznej nauki współczesnej jest nadal raczej postulatem niż rzeczywistością empiryczną. We współczesnej nauce istnieje nie

mniejsza ilość kierunków i zapatrywań teoretyczno-metodologicznych niż w nauce XIX stulecia¹⁷⁵. W dalszych wywodach będę starał się też podważyć przeświadczenie, że niedoskonałość metod badawczych stanowi zasadnicze źródło przenikania wartości do sfery praktyki badawczej.

2. Wielu badaczy przejawia bezkrytycznie postulat nauki wolnej od wartości, gdyż nie potrafi się oprzeć urokowi dyrektywy zalecającej dotrzymanie kroku postępowi nowoczesnej, naukowej wiedzy o społeczeństwie. Sama w sobie dyrektywa ta nie budzi najmniejszych zastrzeżeń. Ale jakże często dokonuje się utożsamienia jakiegoś partykularnego stanowiska ze stanowiskiem Nowoczesnej Nauki. Trudno spotkać badacza, który by swoich przekonania teoretyczno-metodologicznych nie zalecał, nie powołując się na *autorytet* nowoczesnej, empirycznej nauki. Jednym ze źródeł bezkrytycznej afirmacji postulatu nauki wolnej od wartości jest przekonanie, że jest on *powszechnie* przyjęty w nauce *nowoczesnej*. Łatwo zauważyć, że przesłankę takiego przeświadczenia stanowi dosyć wątpliwej wartości myśl, iż prawdziwy pogląd w nauce wyłania się jako średnia, przeciętna poglądu wszystkich badaczy, że głos większości badaczy jest głosem *Prawdy*.

Jak więc widzimy, zarówno *kalendarzowa koncepcja nauki* (to, co nam współczesne, uzyskuje automatycznie większą wartość naukową niż to, co dawne), jak i *arytmetyczna koncepcja prawdy* (prawda to zgodność jakiejś myśli nie tyle z rzeczywistością, co z opinią *większości* badaczy) odgrywają doniosłą rolę w uznaniu postulatu nauki pozbawionej momentów wartościujących. Ponieważ jest mi obcy pogląd, że przez opinię większości badaczy musi przemawiać *P R A W D A*, nie przywiązuję więk-

¹⁷⁵ Wyraźnie wskazuje na to dokonana przez Z. Baumanna w pracy pt. *Zarys socjologii* klasyfikacja kierunków i szkół współczesnej socjologii (Por. Z. Baumann. *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962, s. 35—86).

szej wagi do tego, ilu przedstawicielei współczesnej humanistyki odrzuca postulat nauki wolnej od wartości. Wspomnę tylko, że Walther Wegener przytacza w pracy poświęconej krytyce weberowskiego modelu nauki wolnej od ocen i norm dosyć długą listę wypowiedzi współczesnych ekonomistów, socjologów, teoretyków nauki, którzy odrzucają postulat nauki wolnej od wartości¹⁷⁶. Karl Mannheim, wprowadzając otwarcie do swoich rozważań moment wartościujący, pisze, że wywoła to tylko trwogę tych, „którzy wciąż jeszcze orientują się na przesady minionej, pozytywistycznej epoki sądząc, że można całkowicie uwolnić myślenie od wartości, decyzji, ontologii i metafizyki”¹⁷⁷. Amerykański metodolog Paul Streeten, podobnie jak Karl Mannheim, sądzi, że panujący w ubiegłym stuleciu pogląd, iż z nauki można wyeliminować oceny i normy, należy obecnie uznać — w świetle dokonań socjologii wiedzy — za przestarzały. „(...) dzisiaj — pisze Streeten — jesteśmy bardziej skłonni uznać możliwość, a być może nieuchronność tego, iż nasze wartości i zasady determinują sposób, w jaki ujmujemy, widzimy, porządkujemy i interpretujemy fakty”¹⁷⁸.

Model socjologii wolnej od momentów wartościujących odrzucają także brat Maxa, Alfred Weber¹⁷⁹ i socjolog włoski Pietro Rossi¹⁸⁰.

Zdaję sobie sprawę, że dotychczasowa moja krytyka nie dotknęła jeszcze meritum sporu o rolę i miejsce wartości

¹⁷⁶ Por. W. Wegener, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung. Max Weber und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin 1962, S. 9—32.

¹⁷⁷ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main 1952, S. 78—79.

¹⁷⁸ P. Streeten, Wprowadzenie do pracy G. Myrdala pt. *Value in Social Theory. A Selection of Essays on Methodology*, New York 1958, p. XXVII.

¹⁷⁹ Por. A. Weber i inni, *Einführung in die Soziologie*, München 1955, S. 37—44, 164—165.

¹⁸⁰ Por. *Max Weber und die Soziologie heute*, S. 87—94.

w postępowaniu badawczym. Wymierzona ona była przede wszystkim przeciw pewnym poglądom na naturę nowoczesnej nauki, które współwarunkują *popularność* postulatu nauki wolnej od wartości, ale nie są bynajmniej niezbędne dla jego uznania. Można więc ją traktować jedynie jako krok wstępny do rzeczywistej krytyki modelu nauki wolnej od wartości.

Max Weber przyznaje w jednej ze swoich rozpraw metodologicznych, iż kategoria wartości jest dzieckiem boleści, wiecznym kłopotem (Schmerzenkind) nauk o kulturze. Wieloznaczność i nieokreśloność kategorii wartości pociąga za sobą wieloznaczność postulatu nauki wolnej od wartości.

3. Dosyć często za hasłem nauki wolnej od wartości kryje się w istocie postulat nauki wolnej od słów o dużym obciążeniu emocjonalnym, odgrywających zwykle doniosłą rolę w języku propagandy, w słownictwie stronnictw i organizacji politycznych. Postulat nauki wolnej od inwektyw, od słów o dużym ładunku emocjonalnym może być oczywiście urzeczywistniony. Osłanianie inwektywami niedostatku argumentów merytorycznych i rzeczowych powinno być traktowane jako naruszenie jednej z zasad etosu uczonego. Wyeliminowanie inwektyw nie jest jednak tożsame z uwolnieniem nauki od wartościowania. Oceny i normy mogą być równie dobrze formułowane w słowach spokojnych, dobrze „wyważonych”, o stosunkowo małym ładunku emocjonalnym. Postulatu wyeliminowania słów sugestywnych, obciążonych emocjonalnie nie powinno się jednak absolutyzować. Praca napisana ze swadą, nie wolna od sarkazmu, dowcipnych, a nawet zgryźliwych inwektyw może mieć większą wartość naukową niż suche, akademickie, pedantyczne „dzieło”, w którym beznamiętny, „obiektywny” ton ukrywa jego nikłe walory badawcze lub stronnicość. Dosyć często pamflet naukowy zdecydowanie góruje poznawczo nad eklektycznym zbiorem „obiektywnych” i „pozbawionych

ocen" banałów. Jak już wspominałem, M. Weber wyraźnie uwypuklał różnice między pracą pozbawioną „namiętnego tonu” a pracą pozbawioną sądów wartościujących.

4. Hasło nauki wolnej od wartości wyrasta często z utożsamiania wartości społecznych z wartościami, wokół których toczą się spory lub starcia społeczno-polityczne. Przez naukę wolną od wartości rozumie się wówczas w istocie rzecz naukę wolną od wartości *kontrowersyjnych*. Ale czy nauka wolna tylko od wartości kontrowersyjnych może być uznana za naukę wolną od ocen i norm? Weber wyraźnie ostrzegwał, by nie mylić postulatu wyeliminowania z nauki sądów wartościujących z żądaniem, aby nauka odrzucała tylko skrajne ideały partii lewicowych lub prawicowych, stając się w ten sposób nosicielem umiarkowanych, kompromisowych sądów wartościujących.

5. „Z emfazą odrzucamy wartościowania w naukach społecznych, ale one stale wciskają się do naszej pracy” — pisze Gunnar Myrdal¹⁸¹.

Krytycy opinii, że nauka może być uwolniona od ocen i norm, zwracają uwagę na jej deklaratywność. G. Myrdal, który jest doskonałym znawcą socjologii stosunków rasowych i etnicznych, autorem znanej pracy o problemie murzyńskim w Ameryce pt. *An American Dilemma*, stwierdza, iż nie udało mu się spotkać dotąd żadnej pracy o kwestii murzyńskiej, która nie zawierałaby sądów wartościujących, przyjętych milcząco lub otwarcie¹⁸². C. Wright Mills wykazuje w pracy pt. *The Sociological Imagination*, że żaden kierunek ani żadna dziedzina badań socjologii amerykańskiej nie są pozbawione wątków wartościujących. Prace T. Parsonsa i innych przedstawicieli „wielkiej teorii” przenika myśl, że „harmonia interesów jest naturalną cechą wszelkiego społeczeństwa”, występują w nich silna tendencja do „uprawomocnienia ustabili-

¹⁸¹ G. Myrdal, op. cit., s. 135.

¹⁸² Ibidem, s. 130.

zowanych form dominacji”¹⁸³. Reprezentanci nurtu, który Wright Mills określa zapożyczonym od autorów *Ideologii niemieckiej* terminem „abstrakcyjny empiryzm”, wyeliminowali zaś ze swoich badań wszystkie wielkie społeczne problemy¹⁸⁴, oddali je w służbę celów biurokratycznych, by zapewnić władzy możliwość skuteczniejszego i sprawniejszego działania¹⁸⁵. Socjologowie przemysłu zakładają — wedle Wright Millsa — naturalną harmonię interesów wszystkich grup społecznych i mniej lub bardziej wyraźnie wyrażają opinię, że jest ona zakłócana jedynie przez cechy osobowości ludzi: niedostatek inteligencji u managerów oraz irracjonalizm robotników¹⁸⁶. Wyniki amerykańskich nauk politycznych większe mają — zdaniem autora *The Sociological Imagination* — znaczenie dla afirmacji oficjalnej polityki i usprawiedliwienia jej niepowodzeń niż dla zrozumienia rzeczywistości politycznej¹⁸⁷.

Do podobnych wniosków dochodzi Zygmunt Baumann w swojej książce pt. *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*.

6. Jak słusznie zauważa W. Wegener, postulat nauki wolnej od wartości zakłada „rygorystyczną depersonalizację uczonych”¹⁸⁸. Postulatowi temu mogą zadośćuczynić raczej „intelekty w spodniach” niż ludzie, którzy mają oprócz intelektu także uczucia i wolę.

„Badacz społeczeństwa — pisze G. Myrdal — stanowi również część kultury, w której żyje, nigdy więc nie może uwolnić siebie całkowicie od dominujących w jego otoczeniu uprzedzeń i jednostronności”¹⁸⁹.

¹⁸³ Por. C. Wright Mills, op. cit., s. 42, 49.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 73.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 117.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 92.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 84.

¹⁸⁸ W. Wegener, op. cit., s. 12.

¹⁸⁹ G. Myrdal, op. cit., s. 119.

7. Hasło nauki wolnej od wartości poczęło się ze szlachetnej intencji stworzenia warunków jak najbardziej sprzyjających rozwojowi nauki. Zwolennicy tego hasła często jednak jednostronnie ujmują wpływ wartości badacza na charakter jego dokonań naukowych. Widzą w nich jedynie źródło błędów. Można bez trudu wykazać, jak często wielkie dokonania w nauce o społeczeństwie były inspirowane przez wielkie pasje społeczne i polityczne. Słynna teoria biurokracji Maxa Webera zrodziła się z refleksji nad systemem politycznym Niemiec i w starciach krytycznych z socjalizmem. Zanim została systematycznie sformułowana w *Wirtschaft und Gesellschaft*, rozwijał ją Weber w broszurach politycznych, poświęconych krytyce i reformie ustroju politycznego Niemiec, które weszły do zbioru *Gesammelte politische Schriften*. Pewne aspekty teorii biurokracji M. Webera zostały — jak mi się wydaje — wyrażone bardziej klarownie i jednoznacznie w tych broszurach niż w *Wirtschaft und Gesellschaft*.

8. Krytycy postulatu nauki wolnej od wartości wyrażają wątpliwość, czy możliwe jest radykalne i wyraźne wyodrębnienie w języku nauk społecznych terminów czysto opisowych i terminów wartościujących. Można, ich zdaniem, jedynie mówić o większej lub mniejszej intensywności przejawiania się momentów wartościujących w określonym zespole kategorii naukowych. G. Myrdal sądzi nawet, że „prawie wszystkie terminy mają podwójny sens, odnoszą się zarówno do sfery bytu, jak i powinności”¹⁹⁰. Zdaniem tego badacza nawet tak techniczne terminy, jak „integracja ekonomiczna”, „produktywność”, „efektywność gospodarcza”, „równowaga społeczna”, „harmonia”, „przystosowanie się”, „dezorganizacja”, „proces społeczny”, „opóźnienie kulturowe”, nie tylko opisują rzeczy-

¹⁹⁰ G. Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, Berlin 1932, S. 26.

wistość, ale zawierają również określony sens wartościujący¹⁹¹. C. Wright Mills zwraca uwagę, że pojęcie „opóźnienie kulturowe” (cultural lag), tak często używane w humanistyce amerykańskiej, jest sądem wartościującym, który ukrywa się za pozornie czysto opisowym stwierdzeniem następstwa czasowego. Osądza ono ujemnie jakiś stan rzeczy i sugeruje, że jakies zjawisko powinno być zmienione zgodnie z wymogami rozwoju kultury¹⁹². Kategoria „adjustment” (przystosowanie), jedno z głównych pojęć amerykańskiej socjologii, psychologii i psychologii społecznej, zawiera — zdaniem Wright Millsa — wyraźny ładunek propagandowy, zaleca często konformizm wobec norm i cech odpowiadających idealnie klasie średniej małych miast¹⁹³. Max Weber uważa wprawdzie, że nauki społeczne są w stanie stworzyć terminologię bez obciążeń wartościujących. Ale lepiej niż wielu współczesnych badaczy potrafi dostrzec, jak często sądy wartościujące przenikają do prac naukowych jako terminy lub konstatacje pozornie czysto opisowe. Funkcję koni trojańskich, przenoszących oceny i normy poza mury nauki empirycznej, pełnią szczególnie często takie terminy jak „postęp”¹⁹⁴, „interesy rolnictwa”¹⁹⁵, „produktywność ekonomiczna”, „dobrobyt narodu”¹⁹⁶ — w pojęciu tym kryje się, wedle Webera, cała etyka świata.

Szczególnie ciekawe są z punktu widzenia interesującego nas tu problemu uwagi krytyczne Webera o podjętej przez prof. Liefmanna próbie skonstruowania zaleceń

¹⁹¹ Por. G. Myrdal, *Value in Social Theory*, p. 150.

¹⁹² Por. C. Wright Mills, op. cit., s. 88.

¹⁹³ Ibidem, s. 90.

¹⁹⁴ Por. M. Weber, *Gutachten zur Werturteilsdiskussion*, S. 127—130.

¹⁹⁵ Por. E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, S. 389—390.

¹⁹⁶ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 416—420.

praktycznych, opartych jedynie na empirycznych ustaleniach i wartościach czysto „ekonomicznych”. Weber wykazuje, że wartości pozaekonomiczne ukrywają się nie tylko za rzekomo czysto ekonomicznymi postulatami, ale również za ustaleniami empirycznymi Liefmanna. Teoria empiryczna Liefmanna zakłada m. in. „wyłączne panowanie prywatnokapitalistycznego zaspokajania potrzeb przez wymianę rynkową” i brak interwencji państwa w działalność ekonomiczną, któremu zostaje powierzona jedynie funkcja gwaranta istniejącego porządku prawnego¹⁹⁷.

Idąc nieco dalej niż Weber tropem jego własnej myśli, można dodać, że założenia, od których jest uzależniona prawdziwość teorii Liefmanna, są takiego rodzaju, iż zaaprobowanie dwóch wartości liberalizmu burżuazyjnego: aprobaty panowania zasad kapitalistycznych w produkcji i wymianie gospodarczej, postulat dystansu państwa w stosunku do mechanizmu funkcjonowania gospodarki, umożliwia dopiero sformułowanie na podstawie tej teorii określonych zaleceń praktycznych. W tym sensie wszystkie pozornie czysto ekonomiczne postulaty Liefmanna zakładają milcząco sądy normatywne: *powinna* zostać zachowana kapitalistyczna organizacja wymiany handlowej, państwo *powinno* nie interweniować w działalność ekonomiczną. Max Weber jest przekonany, że praktyczne zalecenia dotyczące działań w sferze życia ekonomicznego, społecznego, politycznego, kulturalnego nie mogą być formułowane w imieniu czystej nauki, że wymagają one zawsze określonych wyborów wartościujących. Mówiąc inaczej: nauka, która pragnie dostarczyć człowiekowi wiedzy ułatwiającej mu organizację, kontrolę i przekształcanie jego egzystencji społecznej, panowanie nad swoim losem historycznym i osobistym, może być jedynie nauką ideologiczną.

¹⁹⁷ Por. M. Weber, *Gutachten zur Werturteilsdiskussion*, S. 131—132.

Wystarczy tylko ustalić związek występujący między systemem wartości, do którego odwołuje się dany badacz proponując określone zalecenia praktyczne, a sytuacją społeczną i odpowiadającym jej zespołem wartości różnych klas i grup społecznych, aby dostrzec w dorobku badawczym Webera argument przemawiający na korzyść marksowskiej teorii o klasowej naturze nauk społecznych. Ten aspekt pojęcia „nauka klasowa”, który omawiałem szerzej w poprzednim rozdziale, nie wyczerpuje w całości sensu teorii Marksa, gdyż abstrahuje się przy nim od wpływu momentów klasowych na strukturę wewnętrzną nauk społecznych, na wybór określonej aparatury i metod badawczych, gdyż pojęcie klasowej natury nauk społecznych może być w tym wypadku utrzymane nawet przy założeniu, że istnieje jedna empiryczna humanistyka, że zostały z niej całkowicie wyeliminowane kategorie o określonym ładunku wartościującym. To ostatnie założenie wydaje się jednak już w świetle dotychczasowych rozważań nad postulatem nauki wolnej od sądów wartościujących dosyć wątpliwe.

Jak starałem się wykazać w pierwszym rozdziale, z faktu, że większość kategorii humanistyki jest obciążona momentem oceniającym, nie wynika, iż są to kategorie pozbawione sensu opisowo-empirycznego. To, że większość kategorii naukowych ma określony sens wartościujący, nie uniemożliwia dokonania mniej lub bardziej adekwatnego *opisu* rzeczywistości, ale sprawia, że każdy opis rzeczywistości społecznej jest równocześnie jej oceną. Studiując prace rzeczników postulatu nauki wolnej od wartości, bez większego trudu możemy ustalić nie tylko, jakimi właściwościami odznacza się opisywana przez danego autora rzeczywistość, ale także, jaki jest stosunek autora do tej rzeczywistości, w jaki sposób on ją *ocenia*.

Dlaczego sądy wartościujące są zawsze obecne w naukach społecznych?

Witold Kula sądzi, że w humanistyce nie ma ucieczki

od słów wartościujących, gdyż nie można zerwać więzów języka nauki z językiem potocznym, tak obciążonym momentami wartościującymi¹⁹⁸. Podobną myśl wypowiada Marc Bloch:

„Z nadaniem nazw swoim czynom, swoim wierzeniom i różnym innym przejawom życia społecznego ludzie nie czekali do chwili, gdy stały się one obiektem naukowego badania. Historia otrzymała więc przeważającą część swego słownika od samych przedmiotów swoich studiów”¹⁹⁹.

Nie wdając się w analizę stosunku języka potocznego do języka nauki — a takiej analizy wymaga weryfikacja opinii W. Kuli i M. Blocha — chciałbym powtórzyć uzasadniane już w poprzednim rozdziale przekonanie, że zasadniczym źródłem obecności sądów oceniających w nauce o społeczeństwie jest sama natura zjawisk będących przedmiotem jej zainteresowania. Sens wartościujący przysługuje bowiem nie tylko słowom, lecz przede wszystkim samym zjawiskom i procesom społecznym, które ludzie danego kręgu kulturowego uważają zawsze za dobre albo złe, pożądane albo niepożądane, piękne albo brzydkie. Dana kultura, grupa lub klasa społeczna uzależnia objęcie taką lub inną oceną określonych faktów społecznych od tego, czy przysługują im takie, a nie inne właściwości, które są zwykle dostępne konstatacji empirycznej. Akt opisu empirycznego, stwierdzający, że danym zjawiskom przysługują lub nie przysługują właśnie takie cechy, których obecność warunkowała przyporządkowanie im określonych ocen, staje się zawsze, przynajmniej pośrednio, krytyką lub aprobatą wartości właściwych danej kulturze, grupie lub klasie społecznej. Konsekwencją faktu, że przedmiot badań humanistycznych stanowią zjawiska o określonym sensie wartościującym,

¹⁹⁸ Por. W. Kula, *Rozważania o historii*, Warszawa 1958, s. 146—147.

¹⁹⁹ M. Bloch, *Pochwała historii*, Warszawa 1962, s. 184.

jest niemożliwość oczyszczenia nauk o społeczeństwie z sądów oceniających. Wyrazem treści wartościującej danej pracy naukowej nie są tylko zawarte w niej sądy o wyraźnym ładunku emocjonalnym. Jej sens wartościujący odsłania się nam w pełni dopiero po wykryciu związków między występującymi w niej zasadami selekcji materiału empirycznego, określonymi preferencjami terminologicznymi i metodologicznymi, stwierdzeniami empirycznymi, nie mówiąc już o postulatach praktycznych, a sytuacją społeczno-historyczną ludzi określonej kultury, grupy lub klasy społecznej i odpowiadającym tej sytuacji zespołom wartości. Postulat nauki wolnej od sądów wartościujących wymaga albo wyeliminowania z badań tych wszystkich zjawisk, którym człowiek w swoim życiu społeczno-historycznym nadał określony sens wartościujący, albo wyposażenia uczonego w czarodziejską władzę oczyszczania nie słów, lecz samych zjawisk społecznych z sensu wartościującego. Sądzę, że formułowany przez H. Rickerta i M. Webera postulat nauki wolnej od wartościowania nie daje się pogodzić z ich opinią, że przedmiot zainteresowań humanistyki jest kultura, czyli ogół zjawisk związanych z wartościami. Krytycy postulatu nauki wolnej od wartościowania zwracają uwagę, że jest on niemożliwy do urzeczywistnienia, gdyż przedmiot nauk społecznych stanowi kultura, zespół zjawisk, które są zawsze zrelacjonowane do celów działań, postaw, wartości uznawanych przez człowieka.

9. Postulat nauki wolnej od wartościowania zrodził się jako w pełni uzasadniona reakcja na *świadome* fałszowanie wyników badawczych, na świadomą rezygnację z uzyskania możliwie adekwatnej wiedzy o rzeczywistości społecznej, dokonywaną w imię określonych wartości i interesów społecznych, politycznych, moralnych. W tym kontekście hasło nauki wolnej od sądów wartościujących należałoby właściwie rozumieć jako postulat nauki wolnej od *świadomych* zafalszowań rzeczywistości społecz-

nej. Naruszenie tego postulatu grozi oczywiście nie tylko unicestwieniem humanistyki, ale oznacza również rezygnację z nauki jako siły zaangażowanej w walce o obronę i urzeczywistnienie określonych norm i postulatów wyznaczonych przez wartości ideologiczne, społeczne, polityczne itp. Wiedza o społeczeństwie uzyskana przez naukę świadomie fałszującą rzeczywistość nie może mieć żadnego znaczenia dla historyczno-społecznej praxis człowieka, a tym bardziej dla jednej z najbardziej doniosłych form tej praxis: polityki. Tylko wiedza możliwie adekwatnie wyrażająca rzeczywistość społeczną jest naprawdę przydatna dla sił zainteresowanych w praktycznym rewolucyjnym przekształcaniu świata.

Rzecznicy postulatu nauki wolnej od wartości nie zawsze zdają sobie sprawę z różnicy między funkcjami ideologicznymi nauki a funkcjami ideologicznymi apologetyki, propagandy, moralistyki. Wydaje mi się, że nie ma ucieczki od nauki ideologicznej, realny jest natomiast postulat zachowania odrębności nauki ideologicznej w stosunku do innych form działalności ideologicznej: propagandy, apologetyki, moralistyki itp.

Karol Marks, który uważał swoją twórczość badawczą za wyraz stanowiska proletariackiego w nauce, piętnował jednocześnie ostro wszelkie świadome zafałszowanie przez badacza rzeczywistości społecznej.

„Wnioski naukowe Malthusa — zauważa Marks w *Teoriach wartości dodatkowej* — są «pełne względów» dla klas panujących in general [w ogóle], a dla reakcyjnych elementów tych klas panujących in particular [w szczególności]; znaczy to, że fałszuje on naukę w imię tych interesów (...).

Zupełnie więc usprawiedliwiona jest nienawiść żywiona przez angielską klasę robotniczą do Malthusa — do tego «*mounte-bank-parson*» [«szalbierczego klechy»], jak go szorstko określa Cobbett (...) lud wyczuł tu trafny instynkt, że występuje przeciwko niemu nie *homme de*

science [człowiek nauki], lecz adwokat kupiony przez wrogów ludu, bezwstydnym sykofantem klas panujących.

Odkrywca idei może ją w uczciwych intencjach wyolbrzymiać; ale plagiator, który ją wyolbrzymia, ma zawsze *«interes»* na względzie”²⁰⁰.

Mimo iż Marks uważa zarówno Malthusa, jak i Ricarda za „uczonych burżuazyjnych”, chwali tego ostatniego za stanowisko „stoickie, obiektywne, naukowe”. Nie uważając bynajmniej Ricarda za przedstawiciela „nauki wolnej od wartości” lub zdeterminowania klasowego, pisze, iż „bezwzględność Ricarda była (...) nie tylko *naukowo uczciwa*, lecz i *naukowo konieczna*, gdy chodzi o jego punkt widzenia”²⁰¹.

Marks nie rozpatruje problemu społecznego uwarunkowania nauki jedynie w kategoriach psychologicznych. Wpływ destruktywny wartości na przebieg procesu badawczego nie sprowadza się jedynie do mniej lub bardziej świadomych zafałszowań. Rzecznicy postulatu nauki wolnej od norm i ocen dokonują nie tylko nieuprawnionego utożsamienia obecności momentów wartościujących w nauce z destruktywnym ich wpływem na proces badawczy, ale rozpatrują także mistyfikujące składniki procesu poznawczego jedynie na płaszczyźnie, którą Karl Mannheim określa mianem *ideologii* w sensie *partykularnym* (partikularer Ideologiebegriff). Ideologii w sensie partykularnym przeciwstawia Mannheim *totalne* pojęcie *ideologii* (totaler Ideologiebegriff).

Poświęcę teraz nieco uwagi mannheimowskiej koncepcji ideologii, aby unaocznic, jak głęboko proces społeczno-historyczny, egzystencja socjalna różnych grup i klas społecznych przenikają *strukturę wewnętrzną nauki*.

Przesłanką obu wymienionych przez Mannheima kon-

²⁰⁰ K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, cz. II, Warszawa 1963, s. 134—135 (spacja — St. K. K.).

²⁰¹ Ibidem, s. 132.

cepcji ideologii jest przeświadczenie, że nie można zrozumieć rzeczywistych intencji i sensu twierdzeń oponenta o rzeczywistości społecznej, dopóki analizuje się je jedynie ze względu na ich treść znaczeniową, jeśli nie ujmie się ich jako wyrazu i funkcji określonej sytuacji egzystencjalnej. Istnieją jednak, zdaniem Mannheim'a, fundamentalne różnice między tymi koncepcjami ideologii. Partykularnym pojęciem ideologii możemy posłużyć się wówczas, gdy traktujemy jakieś poglądy jako mniej lub bardziej świadome ukrycie pewnego stanu rzeczy, gdyż jego prawdziwe poznanie nie leży w interesie wyraziciela tych poglądów. Pojęcie to obejmuje zarówno świadome kłamstwo, jak też na poły świadome, niejako instynktowne ukrycie prawdziwego stanu rzeczy, zarówno oszukiwanie innych, jak i samooszukiwanie się. Partykularne pojęcie ideologii zbliża się — jak określa to Mannheim — do struktury kłamstwa.

Totalne pojęcie ideologii odnosi autor *Ideologie und Utopie* do całej struktury poznawczej jakiegoś okresu historycznego, grupy społecznej lub klasy. W wypadku ideologii w sensie partykularnym kwestionuje się wartość poszczególnych poglądów oponenta, i to ze względu na ich treść; totalne pojęcie ideologii oznacza zakwestionowanie całego światopoglądu oponenta (łącznie z aparaturą pojęciową) z tej racji, że jest on wyrazem i funkcją określonej sytuacji społecznej i przynależności grupowej. Ideologia w sensie partykularnym dotyczy sfery psychologicznego procesu poznania, totalne pojęcie ideologii obejmuje jego sferę noologiczną (teoretyczną). Partykularne pojęcie ideologii zakłada wspólną płaszczyznę noologiczną, wspólne uznanie prawomocności określonych norm myślenia i postępowania badawczego. W wypadku ideologii w sensie totalnym nie istnieje taka wspólna płaszczyzna, występuje natomiast tu przeświadczenie, że różne formy egzystencji socjalnej znajdują wyraz w różnych lub przeciwstawnych zapatrywaniach na prawomoc-

ność i wartość określonych metod myślenia i postępowania badawczego, warunkują różnice nie tylko treści twierdzeń, zasad selekcji faktów, ale również form myślenia, aparatury pojęciowej. W badaniach nad ideologią w sensie partykularnym interesujemy się psychologią interesów jednostek lub grup, traktujemy jakiś interes jako przyczynę kłamstwa lub deformacji rzeczywistości. Analiza ideologii w sensie totalnym polega natomiast na przyporządkowywaniu pewnej sytuacji społecznej, grupie, klasie lub epoce historycznej określonych struktur poznawczych, określonych „kątów widzenia”²⁰².

Pojęcie ideologii w sensie totalnym prowadzi, zdaniem Mannheim’a, do zakwestionowania przeświadczenia o zasadniczej identyczności właściwych wszystkim ludziom fundamentalnych struktur myślowych i teoretyczno-badawczych, uwypukla zależności tych struktur od sytuacji społeczno-historycznych²⁰³. Te różne struktury teoretyczno-badawcze, odpowiadające różnym grupom i sytuacjom społeczno-historycznym, nazywa Mannheim „kąta-
mi widzenia”, „strukturami widzenia” (Aspektstruktur). „Kąt widzenia” jakiejś grupy lub epoki historycznej, przejawiający się w określonej teorii społecznej, wykrywamy badając m.in. sens zastosowanych kategorii analitycznych, społeczne przesłanki przeciwstawiania się innym kategoriom, które były stosowane przez inne grupy przy analizie tej samej sfery rzeczywistości, społeczne przesłanki braku pewnych kategorii w określonej teorii. „Kąt widzenia” jakiejś grupy społecznej lub epoki historycznej przejawia się też — zdaniem Mannheim’a — w sposobie budowy aparatury pojęciowej, w dominujących w określonej teorii modelach myślenia, w rodzajach i stopniach abstrakcji występujących w danej teorii²⁰⁴.

²⁰² Por. K. Mannheim, op. cit., s. 53—55.

²⁰³ Ibidem, s. 228—229.

²⁰⁴ Ibidem, s. 234—239.

C. Wright Mills ustala w *The Sociological Imagination* relacje występujące między liberalizmem, który „był w Stanach Zjednoczonych wspólnym mianownikiem politycznym właściwie wszelkich studiów społecznych, jak i źródłem właściwie wszelkiej retoryki i ideologii publicznej”²⁰⁵, a stylem badawczym socjologii amerykańskiej. Książka Wright Millsa pozwala skonkretyzować manheimowskie pojęcie „kąta widzenia”, plastycznie ukazać wpływ określonych systemów wartości na strukturę wewnętrzną nauki. Socjolog amerykański uważnie przypatruje się przede wszystkim zasadzie selekcji materiału empirycznego. Dochodzi do wniosku, że w praktyce badawczej socjologów USA trudno dostrzec jakąś wyraźnie sprecyzowaną teorię selekcji faktów, panuje w niej natomiast „demokratyczna teoria wiedzy”, zakładająca, że „wszystkie fakty są z natury równe”. Okazuje się jednak, że dominujący w socjologii kierunek, który określa Wright Mills mianem empiryzmu abstrakcyjnego, ujawnia szczególne zainteresowania badawcze przede wszystkim dla faktów dostępnych ujęciu statystycznemu, dla zjawisk mikrostruktury społecznej, pozostawiając poza sferą swojego zainteresowania wielkie struktury społeczno-historyczne oraz główne problemy polityczne i społeczne epoki. Prace „abstrakcyjnych empiryków” niewiele zawierają — zdaniem autora *The Sociological Imagination* — wiedzy umożliwiającej zrozumienie sposobu funkcjonowania wielkich instytucji społecznych, tak ważnej dla wszystkich, którzy pragną kształtować albo zmieniać ich oblicze. Obojętność wobec świata makrostruktur społeczno-historycznych, pozostawienie go poza sferą zainteresowań nauki społecznej nie musi się łączyć ze świadomym odrzuceniem myśli o zasadniczej zmianie lub głębokiej reformie zastanych instytucji ekonomicznych, politycznych, militarynych itp., ale może być po prostu kon-

²⁰⁵ C. Wright Mills, op. cit., s. 85.

sekwencją bezkrytycznej afirmacji stylu badawczego przedstawicieli „empiryzmu abstrakcyjnego” (utożsamianie empiryzmu z możliwością statystycznego, matematycznego ujęcia faktów społecznych, uczynienie metod przyrodoznawstwa wzorem dla socjologii, psychologizm, przyjęcie założenia, że ogólna teoria socjologiczna może się wyłonić jako zwykła suma twierdzeń, uzyskanych w miniaturowych badaniach). Analizując teorię T. Parsonsa, Wright Mills stara się ustalić, jaki społeczny „kąć widzenia” przejawia się w treści parsonowskich kategorii i w szczeblu abstrakcji, którym posługuje się ta teoria. Zwraca uwagę, że zbiór dosyć arbitralnie dobranych i bardzo ogólnych pojęć, których przekształcanie stanowi zasadniczą treść refleksji teoretycznej Parsonsa, nie pozwala na przejście do rzeczywistości empirycznej, nie odsłania nowych aspektów tej rzeczywistości. Eliminacja problematyki konfliktów społecznych i zmiany makrostruktury jest konsekwencją właściwego teorii Parsonsa szczebla abstrakcji.

Psychologizacja problemów społecznych, odgrywająca dużą rolę w amerykańskiej socjologii przemysłu, łączy się — wedle Wright Millsa — z teorią naturalnej harmonii interesów różnych grup społecznych i poszukiwaniem źródeł konfliktów fabrycznych przede wszystkim w cechach osobowości przedstawicieli administracji i robotników. Nawet za zasadą „pluralizmu kauzalnego”, preferowaną przez większość socjologów amerykańskich, ukrywa się określony system wartości społeczno-politycznych. Pluralizm kauzalny, podkreślający, że każde zjawisko ma wiele drobnych przyczyn, że wszystko jest zeterminowane przez dużą ilość różnorodnych czynników, odpowiada — wedle Wright Millsa — liberalnej polityce stopniowych, drobnych reform (piecemeal reforms), stanowi teoretyczne uzasadnienie umiarkowania i ostrożności w każdym działaniu praktycznym.

Praca C. Wright Millsa o socjologii amerykańskiej, kon-

kretyzująca mannheimowską kategorię „kąta widzenia”, wskazuje, że poszukiwanie w książkach humanistycznych terminów obciążonych ładunkiem wartościującym, wykrywanie w nich śladów światopoglądu społeczno-politycznego określonego badacza, analiza formułowanych przez niego postulatów praktycznych nie wyczerpuje sposobów ustalania obecności wątków wartościujących w poznaniu humanistycznym. Wartościujący, ideologiczny aspekt nauk społecznych ujawnia jeszcze wyraźniej analiza związków występujących między strukturą teoretyczno-metodologiczną określonego kierunku w nauce a egzystencją socjalną i systemem wartości różnych grup i klas społecznych.

2. Klasowy, wartościujący sens struktur teoretyczno-metodologicznych nauki o społeczeństwie a problem obiektywności poznania humanistycznego

Mannheimowskie pojęcie ideologii w sensie totalnym, odsłaniające głęboki wpływ momentów społeczno-historycznych i klasowych na strukturę teoretyczno-metodologiczną nauki, rodzi często pokusę odmówienia naukom społecznym waloru obiektywności, ujmowania formułowanych przez nie twierdzeń nie tyle w kategoriach prawdy lub fałszu, co użyteczności klasowej lub grupowej. Dopóki wiemy, jaki typ postępowania badawczego zasługuje na miano metody naukowej, zagadnienie społecznego uwarunkowania nauki, związku określonych poglądów z egzystencją określonych grup i klas, nie stanowi poważniejszego problemu natury teoretycznej, można wówczas abstrahować od genezy danego poglądu, oceniając go jedynie w kategoriach prawdy i fałszu. Cóż jednak uczynić w sytuacji, gdy socjologia wiedzy odsłania nam takie warstwy określonej struktury teoretycznej, gdzie sam problem prawdy i fałszu staje się przedmiotem kontro-

wersji, gdzie rozpoczyna się spór o prawomocność naukową określonych sposobów postępowania badawczego. Mannheimowska koncepcja ideologii w sensie totalnym sugeruje kilka możliwości określenia stosunków wzajemnych między momentem klasowym i obiektywnym w nauce o społeczeństwie.

Odwołując się do niej, można dojść do przeświadczenia, że fundamentalna zależność struktur teoretyczno-metodologicznych od egzystencji różnych grup i klas społecznych obciąża poznanie humanistyczne skazą nieusuwalnej deformacji. Można sądzić, że „kątowi widzenia” każdej grupy społecznej i uzyskanej dzięki niemu wizji rzeczywistości będzie przysługiwać niemożliwa do przewyciężenia deformacja i zafałszowanie. Taki wniosek jest jednak — jak mi się wydaje — sprzeczny z pojęciem ideologii w sensie totalnym. Skoro nie możemy osądzać jakiegoś stanowiska teoretycznego w kategoriach prawdy i fałszu, nie mamy żadnych podstaw, by widzieć w nim przejaw zafałszowania rzeczywistości społecznej. Jestem zdania, że da się ocalić użyteczność badawczą mannheimowskiej koncepcji ideologii w sensie totalnym, która tak dobitnie podkreśla obecność momentu klasowego w myśleniu humanistycznym, odsłania związki określonych struktur teoretyczno-metodologicznych z egzystencją danych grup i klas społecznych, bez rezygnacji z założenia, że każde stanowisko teoretyczne może być oceniane, ze względu na jego stosunek do rzeczywistości, w kategoriach prawdy i fałszu. Ale nawet po przyjęciu tego założenia pojęcie ideologii w sensie totalnym zachowuje pewną dwuznaczność. Możemy nim posłużyć się dla oznaczenia sytuacji, w której spośród różnych struktur teoretycznych o *równie słabej wartości dowodowej*, również niedostępnych w danym momencie historycznym weryfikacji empirycznej, dokonują badacze zdecydowanego wyboru teoretycznego ze względu na doniosłość właśnie tej, a nie innej struktury dla egzystencji socjalnej danej

grupy lub klasy społecznej. Takie rozumienie pojęcia ideologii w sensie totalnym zakłada jednak, że w miarę postępu nauki, przy zachowaniu podobieństwa warunków egzystencji danej grupy, musi dojść do konfliktu między walorami klasowymi a walorami obiektywnymi określonej struktury teoretycznej.

Możliwe jest jednak i inne jeszcze rozumienie ideologii w sensie totalnym, które ukazując fundamentalną zależność struktur teoretyczno-metodologicznych od procesu społecznego, od egzystencji socjalnej różnych grup społecznych, odsłaniając obecność momentu klasowego w poznaniu humanistycznym, będzie równocześnie oznaczało zniesienie przeciwieństwa między momentem klasowym a obiektywnym w nauce. Taką perspektywę metodologiczną otwiera odniesienie pojęcia ideologii w sensie totalnym do sytuacji, w której dokonuje się wyboru między różnymi strukturami teoretycznymi o równie dużej wartości dowodowej, równie dostępnej weryfikacji empirycznej, umożliwiającej uzyskanie równie prawdziwej wiedzy o rzeczywistości ze względu na to, że odznaczające się identycznymi walorami obiektywnymi struktury teoretyczne mają różną doniosłość dla egzystencji socjalnej i praxis historycznej różnych grup i klas społecznych. Takie ujęcie stosunku momentu klasowego do obiektywnego w nauce o społeczeństwie nadaje wielką doniosłość dyrektywie zalecającej badaczowi dotarcie w krytyce poglądów oponenta do tych warstw jego struktury teoretyczno-metodologicznej, w której odsłania się bezpośredni związek nauki o społeczeństwie z procesem społecznym, gdzie wybór stanowiska naukowego zakłada wybór określonej postawy wobec świata. Wydaje mi się, że w marksowskich *Tezach o Feuerbachu*, zwłaszcza w tezie 11, łatwo można dostrzec myśl J.G. Fichtego z *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (oczywiście ujętą w duchu filozofii materialistycznej), głoszącą, iż spośród dwóch przeciwstawnych i jedynie konsekwentnych sta-

nowisk w filozofii, którymi są — wedle Fichtego — idealizm i „dogmatyzm”, żadne z nich nie może być przecięzione jedynie w kategoriach czysto intelektualnych. Zarówno idealizm, jak i dogmatyzm jest w stanie utworzyć wizję świata o podobnych walorach intelektualnych, spójną wewnątrznie, zgodną z faktami doświadczenia. Wybór między tymi stanowiskami filozoficznymi jest uzależniony, wedle Fichtego, od typu postawy człowieka wobec świata. Natury ospałe, niewolnicze, konformistycznie usposobione wobec zastanego stanu rzeczy opowiadają się — jego zdaniem — za dogmatyzmem; ludzie czynu wybierają idealizm²⁰⁶. Marksowski materializm historyczny, o wiele dojrzalsza od idealizmu Fichtego teoria czynu, również zakłada — jak to bliżej jeszcze uzasadnię — postawę rewolucyjnego przekształcania świata, odrzucenie uległości i pokory wobec jakiegokolwiek status quo.

Konsekwencja metodologiczna rozwijanej w tej pracy tezy o klasowej naturze nauk społecznych może się wydać zaskakująca dla tych, którzy utożsamiają moment klasowy w nauce z brakiem obiektywności i rzetelności badawczej. Aby rzeczywiście odsłonić bezpośrednio przejście między nauką a procesem społecznym, wykryć fundamentalną zależność określonej struktury teoretycznej od egzystencji socjalnej różnych grup i klas społecznych, od postawy badacza wobec świata, nie można w krytyce poglądów oponenta poprzestać jedynie na wskazaniu słabych stron jego stanowiska, lecz należy dążyć do tego, aby nadać tym poglądom tak wielką wartość intelektualną, jak to jest tylko możliwe. Doniosłym momentem krytyki naukowej musi więc być wzmacnianie, doskonalenie walorów intelektualnych stanowiska oponenta, gdyż tylko w tym wypadku zależność wyboru teoretyczno-me-

²⁰⁶ Por. J.G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, Berlin 1845, S. 425—435.

todologicznego od postawy wobec świata, od akceptacji określonego zespołu wartości może być w pełni uwidocz-
niona. Tak rozumiana koncepcja klasowej natury nauk
społecznych zakłada też naturalnie ciągłą troskę o walory
badawcze własnych struktur teoretycznych, konieczność
nieustannego osądu ich w kategoriach prawdy i fałszu.
Albowiem analiza zależności nauki od procesu społeczne-
go, prowadząca do wniosku o stałej obecności sądów
oceniających i powinnościowych w poznaniu humani-
stycznym, nie wymaga — jak starałem się to wykazać —
rezygnacji z tezy o możliwości empirycznej kontroli usta-
leń nauki o społeczeństwie, oceny tych ustaleń w kate-
goriach prawdy i fałszu.

3. Ponadempiryczny i wartościujący sens postulat nauki wolnej od ocen i norm

Wielu badaczy zwraca uwagę na sprawę szczególnie nie-
przyjemną dla zwolenników nauki uwolnionej od ocen
i norm, wykazując, iż postulat nauki wolnej od wartości
jest formą przejawiania się określonych wartości spo-
łeczno-politycznych, że dochodzi w nim do głosu okreś-
lona postawa ideologiczna. Przede wszystkim podkreśla
się, że za postulatem nauki wolnej od wartości kryje się
zwykle mniej lub bardziej otwarta afirmacja istniejącego
porządku społeczno-historycznego.

Gunnar Myrdal sądzi, że spoza nauki wolnej od war-
tości wyziera często fatalistyczno-statyczna wizja świa-
ta. Ten statyczno-fatalistyczny etos współczesnej nauki
przejawia się, zdaniem tego badacza, w kategoriach do-
minujących w pismach wielu socjologów, którzy mówią
o „harmonii” i „równowadze” społecznej, o „przystoso-
waniu się”, o „dezorganizacji” społecznej, o „funkcjach”
i „dysfunkcjach” społecznych²⁰⁷.

²⁰⁷ Por. G. Myrdal, op. cit., s. 151, 157.

Można też — za C. Wright Millsem i Julianem Hochfeldem — zwrócić uwagę na związki postulatu nauki wolnej od wartościowania z etosem biurokratycznym. Socjolog unikający samodzielnego wyboru określonego systemu wartości zgadza się w istocie na to, aby ktoś inny rozstrzygał, najczęściej jego zleceniodawca, w towarzystwie jakich wartości wycisną jego badania ślad na życiu społecznym człowieka.

„Jakże ma dokonywać nieuniknionych społeczno-moralnych wyborów socjolog, któremu biurokratyczny etos każe wyborów tych unikać, czyli w istocie wybierać zgodnie z potrzebami własnego zleceniodawcy” — zauważa słusznie Julian Hochfeld ²⁰⁸.

Badacz włoski Pietro Rossi jest zdania, że postulatu nauki pozbawionej sądów wartościujących nie można uzasadnić w języku nauki empirycznej, wymaga on zawsze odwołania się do jakiegoś systemu wartości pozanaukowych ²⁰⁹. Dodajmy, że często zakłada ten postulat afirmację pewnych wartości liberalizmu społecznego i politycznego. C. Wright Mills sądzi, że jedną z cech postawy liberalnej, która jest właściwa dla większości socjologów amerykańskich, stanowi lęk przed namiętnym zaangażowaniem się społecznym. Kiedy socjologowie ci mają komuś za złe, że wypowiada sądy wartościujące, idzie im nie tyle o „obiektywność naukową”, co o napiętnowanie obcej ich światopoglądowi społeczno-politycznemu postawy wobec świata ²¹⁰.

Jak zwracałem już na to uwagę, weberowski model nauki wolnej od wartościowania ma dwa aspekty: oznacza nakaz wyeliminowania z nauki zarówno ocen, jak i norm (zwłaszcza zakaz zalecania w imieniu nauki empi-

²⁰⁸ J. Hochfeld, *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1963, s. 132.

²⁰⁹ Por. Pietro Rossi, *Diskussion über „Wertfreiheit und Objektivität”*, w: *Max Weber und Soziologie heute*, S. 93.

²¹⁰ Por. C. Wright Mills, op. cit., s. 79.

rycznej określonych wyborów powinnościowych). Choć te aspekty postulatów nauki wolnej od wartościowania są ze sobą ściśle sprzęgnięte, rozróżnienie ich wydaje mi się niezbędne dla dalszej analizy poglądów M. Webera na rolę wartości w poznaniu humanistycznym. Ułatwi ono też dostrzeżenie związków teorii nauki autora *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* z wartościami liberalizmu społeczno-politycznego.

„Nauka empiryczna — pisze Weber — nie jest w stanie nikogo pouczyć, co *powinien* czynić, chociaż potrafi wskazać, co ktoś *może*, a w pewnych wypadkach, co *chce* czynić”²¹¹. Wybór między *powinnością* służby sprawie Pana Boga lub diabła musi być, zdaniem socjologa niemieckiego, pozostawiony woli jednostki. Sferę bytu, właściwy przedmiot badania dyscyplin opisowo-empirycznych, Weber ostro przeciwstawia sferze powinności, w której rozstrzygnięcia nie mogą mieć mocy powszechnie obowiązującej. Dostrzega jednak wyraźnie przejścia między sferą bytu a sferą *możliwości*. Czy rzeczywiście granice między sferą powinności a możliwości są na tyle wyraźne — zwłaszcza gdy ujmie się nauki społeczne jako integralny składnik procesu społecznego — by usprawiedliwić postulat nauki powstrzymującej się od zaleceń natury powinnościowej? Czy własne spostrzeżenia Webera dotyczące zależności między tym, co ktoś *może* czynić, a tym, co ktoś *powinien* czynić, umożliwiają, bez odwołania się do określonych rozstrzygnięć natury oceniającej i powinnościowej, sformułowanie w imieniu nauki empirycznej postulatów, by uczony nie zalecał, w jaki sposób winien być dokonany wybór między różnymi rodzajami powinności?

W przeciwieństwie do wielu współczesnych badaczy, którzy sądzą, że nauka empiryczna nie może zalecać określonych powinności, gdyż ze zdań opisowych nie wy-

²¹¹ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 151.

nika logicznie żadna norma, M. Weber zdaje sobie sprawę, iż problem naukowego uzasadnienia normy nie sprowadza się do problemu wynikania logicznego normy ze zdań opisowych. Stwierdza, że sensowna dyskusja nad praktycznym wartościowaniem (praktische Wertung) może dotyczyć następujących problemów:

1. Wydobycie najwyższych, najogólniejszych wartości, które warunkują różnicę lub przeciwstawność poglądów. Często ludzie nie są w stanie ująć dokładnie nie tylko wartości oponenta, ale nawet swoich własnych.

2. Dedukcja konsekwencji, jakie wynikają z przyjętych przez kogoś wartości dla oceny faktycznego zachowania w określonej, konkretnej sytuacji. Mówiąc popularnie, idzie tu Weberowi o ustalenie, czy w jakimś określonym wypadku postąpiliśmy zgodnie czy niezgodnie z uznawanymi normami.

3. Ustalenie, jakie będą skutki praktycznego działania, inspirowanego przez określone wartości.

I w tym miejscu podejmuje Weber problem szczególnie doniosły z naszego punktu widzenia. Pisze on:

„W wyniku tego czysto *empirycznego* ustalenia można wykazać między innymi: 1. absolutną niemożliwość jakiegokolwiek, nawet częściowego urzeczywistnienia (Durchführung) postulatów wyznaczonych przez wartości (Wertpostulat), ponieważ nie wykrywamy żadnych *środków* służących urzeczywistnieniu tego postulatów. 2. Większe lub mniejsze nieprawdopodobieństwo całkowitego lub częściowego urzeczywistnienia tego postulatów albo z tych samych powodów, albo też dlatego, że istnieje prawdopodobieństwo wystąpienia niepożądanych skutków ubocznych, które bezpośrednio lub pośrednio uczynią iluzorycznym jego urzeczywistnienie. 3. Konieczność uwzględnienia takiego *środka* lub takiego skutku ubocznego, których nie wziął pod uwagę reprezentant postulatów praktycznych, tak że rozstrzygnięcie — zgodnie z uznanymi wartościami — problemu stosunków wzajemnych między

celem, środkiem i ubocznymi następstwami staje się dla niego *nowym zagadnieniem*"²¹².

Weber konstatuje więc, że nauki empiryczne mogą wykazać niemożliwość albo możliwość, nieprawdopodobieństwo albo prawdopodobieństwo urzeczywistnienia pewnych powinności, w ten sposób mogą wpływać na ich odrzucenie lub *modyfikację*. A jeśli tak, to można mówić w tym sensie o naukowym uzasadnieniu określonego zbioru wartości, o naukowym uzasadnianiu i obalaniu jakiejś ideologii. Chciałbym przy okazji zwrócić uwagę, że weberowskie ujęcie stosunku nauki empirycznej do zespołu norm, stanowiących trzon wszelkiej ideologii, przemawia pośrednio za prawomocnością posługiwania się pojęciem ideologii naukowej, które odgrywa tak doniosłą rolę w tradycji marksistowskiej. Nie widzę też powodów, dla których warto przywiązywać większe znaczenie do problemu, czy Marks i Engels posługiwali się terminem „ideologia naukowa”, czy też został on wprowadzony dopiero przez ich uczniów. Jak to wykazuję w dalszych partiach tej pracy, twórcy materializmu historycznego rozumieli przez ideologię — świadczy o tym tytuł i treść ich wspólnej, młodzieńczej książki — idealizm historiozoficzny. Dlatego też opinia J. Hochfelda, że „w terminologii Marksa i Engelsa ideologie *zawsze* oznaczały mistyfikujący składnik poznania społecznego”²¹³, jest słuszna, ale wymaga uzupełnienia, iż traktowali oni idealizm jako zmistyfikowany, zafalszowany obraz procesu społecznego. Nie ulega natomiast wątpliwości, że autorzy *Manifestu komunistycznego* posługiwali się pojęciem „socjalizm naukowy”, a Fryderyk Engels ujął nawet trzy rozdziały *Anty-Dühringa* w formę popularnej broszury pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Wydaje się, że używane przez Marksa i Engelsa pojęcie „socjalizm naukowy” jest

²¹² M. Weber, op. cit., s. 472—473.

²¹³ J. Hochfeld, op. cit., s. 106.

równoznaczne z leninowskim pojęciem „ideologia naukowa”.

Socjalizm naukowy różni się, wedle twórców materializmu historycznego, od wszelkich postaci utopii społecznych m.in. tym, iż nie ogranicza się do przeciwstawienia twardym prawom *bytu* płomiennych imperatywów *powinności*, lecz żąda, by *powinność* była zgodna z *możliwością*.

Pora jednak wrócić do M. Webera. Następujący fragment jego rozprawy metodologicznej świadczy jeszcze wyraźniej, że zdaje on sobie sprawę, iż nauka jest w stanie wywierać wpływ na rozstrzygnięcia powinnościowe:

„Konsekwencją ustalenia każdego nowego faktu — pisze on — może być podjęcie na nowo próby uzgodnienia celu (Zweck) i nieuniknionego środka, pożądanego wyniku (Ziel) i ubocznych skutków. Jednakże żadna nauka empiryczna lub jakakolwiek nauka nie może rozstrzygnąć problemu: czy to powinno zdarzyć się i jakie praktyczne decyzje powinno to pociągać za sobą”²¹⁴. Weber domaga się jednak, by *wybór* między sprawą diabła a Pana Boga był pozostawiony jednostce. Nie mam wątpliwości, że stanowisko to jest dobitną manifestacją liberalizmu właściwego autorowi *Wirtschaft und Gesellschaft*: poszanowania woli indywiduum, woli jednostki. Ale Weber przekonywał nas, że w imieniu nauki nie powinno się propagować żadnych wartości, żadnych „subiektywnych wartości badacza”. Jeśli *postulat*: wybór między sprawą diabła a Pana Boga *winien* być sprawą jednostki — jest wysuwany w imieniu nauki, z katedry uniwersyteckiej, to czy nie można zauważyć, że wśród wielu kategorii proroków profesorskich, których Weber tak nie lubi, powinno się wyróżnić kategorię proroków liberalnych? A ci prorocy liberalni — trawestując słowa Webera — stanowią najbardziej nieznośny typ proroków uniwersyteckich,

²¹⁴ M. Weber, op. cit., s. 475.

gdyż nie staje im nawet odwagi, by przyznać się do swego powołania. Jeśli wysuwam postulat: wybór wartości jest sprawą indywidualną, jeśli głoszę, że żadna nauka nie może mi powiedzieć, jakie *powinno* być moje postępowanie, to czy nie sprzeniewierzam się temu postulatowi, gdy wskazuję w imieniu nauki, iż nie istnieją absolutnie żadne środki służące urzeczywistnieniu jakiegoś wyznaczonego przez wartości celu lub że skutki uboczne działania praktycznego uniemożliwią osiągnięcie pożądaných celów?

Weber zdaje się nie zauważać, że w życiu społecznym różnica między możliwością a powinnością nie jest tak głęboka, jak zakłada to jego formalne rozróżnienie. Można stwierdzić, że przynajmniej w naszym kręgu kulturowym wykazanie nierealności, niemożliwości urzeczywistnienia jakichś ideałów jest równoznaczne z *pejoratywną oceną* działań, które są przez nie inspirowane, zawiera sugestię zaniechania tych działań. Sens wartościujący empirycznych ustaleń typu: „działanie X jest realne”, zaś „działanie Y nierealne” o wiele łatwiej dostrzec, gdy bierzemy pod uwagę nie jednostki, lecz wielkie grupy społeczne. Nierealność pewnych wartości może nieraz stanowić dodatkowy argument skłaniający tę lub inną jednostkę do ich afirmacji. Ale najpiękniejszy ideał traci siłę społecznego oddziaływania i pobudzania działań ludzkich, jeśli wiadomo, że jest utopijny. Nie powinno się akceptować wartości niemożliwych do urzeczywistnienia — ta norma ma w kulturze europejskiej tak szeroką cyrkulację społeczną, że nie pozwala wyeliminować zaleceń natury powinnościowej z wypowiedzi dotyczących możliwości urzeczywistnienia określonych postulatów praktycznych.

Z innego jeszcze powodu pozbawienie przez Webera nauki empirycznej prawa wypowiedzania się w sprawie tego, co *powinno* być, a upoważnienie jej do zabierania głosu w kwestii, czy określone środki pozwolą urzeczy-

wistnie wyznaczone przez wartości cele, nie daje się pogodzić z postulatem nauki wolnej od wartościowania. Jak słusznie przypomina G. Myrdal, przedmiotem wartościowania są nie tylko cele działań, ale również sam problem adekwatności środków i celów działania zakłada określone rozstrzygnięcie wartościujące²¹⁵. Związek postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących z liberalizmem społeczno-politycznym, co dostrzegają wyraźnie K. Mannheim²¹⁶ i P. Streeten²¹⁷, wyraża się nie tylko w tym, że wymaga on przyjęcia normy, iż ciężar wyboru między różnymi rywalizującymi ze sobą wartościami winien być złożony na barki jednostki, ale także we właściwym myśli liberalnej abstrahowaniu od znaczenia tych przesłanek i sił społecznych, które determinują i ograniczają swobodę jednostek w wyborach natury powinnościowej. Gdyby nawet przyjąć założenie, że nauka o społeczeństwie może uniknąć wypowiedania sądów wartościujących (a dotychczasowe moje rozważania są próbą ukazania arbitralności tego założenia), to nawet wówczas postulat nauki wolnej od ocen i norm wymaga afirmacji normy, że nauka o człowieku *powinna* pozostać neutralna wobec sił walczących o narzucenie człowiekowi takich lub innych rozstrzygnięć wartościujących. Wystarczy zdać sobie sprawę z doniosłości oddziaływania określonych przesłanek i grup społecznych na sposób dokonywania przez jednostki wyborów wartościujących, aby dostrzec, że postulat neutralności ideologicznej nauki oznacza milczącą afirmację zastanych lub dominujących form społecznego kształtowania postaw ludzkich, czyli afirmację panowania określonych grup i klas społecznych.

Przeświadczenie o zasadniczym przeciwieństwie sfery bytu i powinności wywodzi się z określonej tradycji filozoficznej, co w przypadku Maxa Webera jest szczególnie

²¹⁵ Por. G. Myrdal, op. cit., s. 49.

²¹⁶ Por. K. Mannheim, op. cit., s. 144.

²¹⁷ Por. P. Streeten, op. cit., s. XLIII.

widoczne. Nie sposób go uzasadnić w języku nauk „empirycznych”, bez odwołania się do określonego typu refleksji filozoficznej. Walther Wegener zauważa, iż teza o niezależności nauki od sądów wartościujących (*Werturteilsfreiheit der Wissenschaft*) znalazła wielu zwolenników, którzy nie zdają sobie jednak sprawy z jej ścisłych związków z aksjomatyką naukową neokantyzmu. Wegener idzie jednak za daleko, sądząc, że idea o przeciwieństwie bytu i powinności nie tylko nie może być uzasadniona empirycznie, ale nie można jej też odeprzeć powołując się na racje empiryczne²¹⁸. W jego ujęciu spór o stosunek bytu do powinności przypominałby kantowską opinię o miejscu nauk empirycznych w dowodzeniu istnienia Boga: nie można naukowo ani uzasadnić istnienia Boga, ani obalić tezy przeciwnej. Sądzę, że opinia Wegenera pochodzi stąd, iż abstrahuje on w swojej krytyce postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących od problemu związków nauki z procesem społecznym, że podobnie jak rzecznicy modelu nauki wolnej od wartościowania, nie wykracza w swojej analizie nauki poza wewnętrzną strukturę samej nauki.

Warto dodać, że zapoznavanie filozoficznego sensu przeciwstawienia bytu i powinności może wyrastać też z przyjęcia określonego modelu stosunku nauki empirycznej do filozofii. Model ten zakłada, że istnieją wyraźne granice między filozofią a nauką empiryczną. Utożsamia filozofię z aprioryczną spekulacją. Wartość poznawcza filozofii ma być tak niewielka, że zasługuje ona na to, aby tolerować ją jedynie jako typ działalności umysłowej zbliżony bardziej do sztuki, poezji niż do nauki. Skoro filozofia nie może być „królową nauk” — musi pozostać bastardzką siostrą nauki (*bastard sister of science*), że posłużę się w tym wypadku terminem, za pomocą którego J.G. Frazer określa magię.

²¹⁸ Por. W. Wegener, op. cit., s. 279.

Przy takim modelu stosunku nauki do filozofii można mówić sensownie o pozytywnej nauce empirycznej, oczyszczonej od spekulacji filozoficznej. Cóż jednak począć, kiedy okazuje się, że problematyka i rozstrzygnięcia filozoficzne dokonują się nie tylko *ponad* lub *obok*, lecz również *wewnątrz* pozytywnej empirycznej nauki. że problematyka *filozoficzna przenika naczelne przestanki teoretyczne i metodologiczne nauk empirycznych?* Taki model stosunku nauki do filozofii, któremu bardziej niż innym modelom odpowiada chyba rzeczywistość *empiryczna nauk empirycznych*, wskazuje na iluzoryczność wyboru: „nauka albo filozofia”, pozostawiając badaczowi jedynie możliwość wyboru między filozofią przyjętą świadomie i krytycznie a bezkrytycznym, mimowolnym wprowadzeniem do praktyki i teorii badawczej założeń filozoficznych, jak to ma miejsce w przypadku postulatu nauki wolnej od ocen i norm.

Talcott Parsons w referacie pt. *Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften*, wygłoszonym na kongresie socjologów niemieckich w 1964 r., słusznie zauważa, że Max Weber, wysuwając postulat nauki wolnej od wartościowania, zdawał sobie równocześnie sprawę z roli wartości w poznaniu naukowym. Jego postulat nauki wolnej od wartości (*Wertfreiheit*) powinien być — zdaniem Parsonsa — rozumiany jako dyrektywa zalecająca badaczowi odróżnienie wartości naukowych od wartości pozanaukowych i eliminację z badań empirycznych wszystkich tych wartości, które są sprzeczne z wartościami naukowymi albo mają małe znaczenie z punktu widzenia zasad postępowania badawczego²¹⁹. Wszelka czynność badawcza zawiera — wedle Webera — pewne założenia, których nie można uzasadnić metodami swoistymi dla nauk empirycznych. Taką wartościującą przesłanką

²¹⁹ Por. T. Parsons, *Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften*, w: *Max Weber und Soziologie heute*, S. 46.

badani naukowych jest pozytywna ocena prawdy, afirmacja normy, że rzeczywistość *powinna* być poznawana. Metody postępowania naukowego mogą mieć wiążący charakter tylko dla tych, którzy uznają prawdę za wartość pozytywną. Wskazania nauk przyrodniczych odwołują się również do pewnych wartości społecznych, pouczają one, co powinniśmy czynić, jeśli chcemy sprawować techniczną kontrolę nad swoim życiem. Norma: należy sprawować techniczną kontrolę nad rzeczywistością — jest, wedle Webera, milczącą przesłanką wartościującą przyrodoznawstwa²²⁰.

Sz szczególnie doniosłą rolę odgrywają jednak wartości — zdaniem autora *Wirtschaft und Gessellschaft* — w wyborze problematyki badawczej, ukonstytuowaniu przedmiotu badań, w wyborze aparatury pojęciowej.

Analiza tych aspektów weberowskiego ujęcia roli wartości w humanistyce pozwoli nam ujawnić jedno z rozdarć wewnętrznych myśli Webera, dostrzec kontrowersyjny charakter twierdzeń, od których uznania jest uzależniona koherencja jego stanowiska teoretycznego: uzgodnienie postulatów nauki wolnej od wartościowania z tezą o roli wartości w wyborze problematyki i aparatury badawczej.

Max Weber wielokrotnie przestrzega w swych pismach, by nie mieszać pojęcia *Wertung* (wartościowanie, ocena) z pojęciem *Wertbeziehung* (odniesienie do wartości, stosunek do wartości). Pierwsze oznacza bowiem *postawę* badacza wobec faktów empirycznych, ocenę tych faktów jako dobrych lub złych, pożądanych lub niepożądanych, sprawiających radość lub smutek. Sens drugiego pojęcia zarówno w rozprawach weberowskich, jak i w piśmiennictwie poświęconym Weberowi ma znaczenie dosyć chwilowe i niejasne. Idąc za H. Rickertem, odwołuje się

²²⁰ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 212—213, 541—542.

Weber do kategorii *Wertbeziehung*, aby wytłumaczyć, w jaki sposób nauki o kulturze konstytuują swój przedmiot badawczy, różny od przedmiotu zainteresowań przyrodoznawstwa. Ta sama rzeczywistość empiryczna może być — wedle Rickerta i Webera — przedmiotem badania zarówno nauk o kulturze, jak i nauk o przyrodzie. Przedmiot badawczy tych dwóch podstawowych gałęzi wiedzy ludzkiej nie jest wyznaczony przez cechy przysługujące rzeczywistości samej w sobie, lecz przez typ abstrakcji, którym posługujemy się ujmując tę rzeczywistość. Przedmiot nauk o przyrodzie uzyskujemy dzięki takiemu ujęciu rzeczywistości, w którym abstrahuje się od jej stosunku do wartości. Przedmiot nauk o kulturze powstaje dzięki ujęciu rzeczywistości empirycznej ze względu na jej stosunek do wartości, ze względu na jej znaczenie dla postaw i działań człowieka. Ten związek określonych zjawisk empirycznych z działaniami, wartościami człowieka nadaje im znaczenie kulturowe, doniosłość kulturową (*Kulturbedeutung*). Max Weber sądzi, że przedmiotem nauk o kulturze mogą być tylko zjawiska, którym przysługuje doniosłość kulturowa, tzn. które ludzie z jakichś względów cenią albo nie cenią, uważają za dobre lub złe, pożyteczne albo szkodliwe. W poprzednich partiach niniejszego rozdziału starałem się wykazać, dlaczego takie rozumienie pojęcia „odniesienie ku wartościom” prowadzi do konfliktu z postulatem nauki wolnej od wartościowania. W tym miejscu interesuje mnie inna funkcja teoretyczna kategorii *Wertbeziehung*. Weber odwołuje się do niej, aby wytłumaczyć, w jaki sposób poszczególny badacz dokonuje selekcji problematyki badawczej, w jaki sposób ustala swój indywidualny przedmiot zainteresowań naukowych. Socjolog niemiecki uważa, że nie można sformułować jakichś powszechnie obowiązujących zasad wyboru przedmiotu badań. W wyborze problematyki badawczej przypisuje rozstrzygające znaczenie wartościom osobistym badacza. Pozostawia więc uczonemu olbrzymią

swobodę w wyborze sfery zainteresowań naukowych. Nadaje to wprawdzie wszelkiej nauce o społeczeństwie charakter parcjalny, wprowadza element subiektywizmu do procesu ustanawiania przedmiotu badań, nie pozbawia jednak — zdaniem Webera — nauki takich walorów jak: powszechność, obiektywność. Albowiem na wyborze przedmiotu badań kończy się wpływ osobistych wartości, subiektywnych decyzji na przebieg postępowania naukowego. Badacz musi się wówczas podporządkować „powszechnie obowiązującym normom naszego myślenia”. Można by się zgodzić z opinią Webera, gdyby pojęcie „odniesienie ku wartościom” oznaczało tylko motywy skłaniające poszczególnego badacza do wyboru takiego, a nie innego aspektu rzeczywistości jako przedmiotu swoich zainteresowań. Ale pojęcie to występuje w teorii Webera również jako zasada *selekcji faktów i materiału empirycznego*, jako kryterium pozwalające odróżnić zjawiska nieistotne od istotnych, doniosłe badawczo od pozbawionych doniosłości badawczej. Jeśli uczyni się wartości osobiste badacza kryterium tego, co doniosłe poznawczo, wówczas, jak zauważa P. Rossi w swojej wypowiedzi na XV kongresie socjologów niemieckich, nie daje się to stanowisko pogodzić z postulatem nauki wolnej od wartościowania. Taka, a nie inna selekcja materiału empirycznego zakłada bowiem zawsze uznanie jakichś twierdzeń o zależnościach i uwarunkowaniach wzajemnych między faktami, twierdzeń o charakterze tych uwarunkowań. Mówiąc inaczej: kryterium selekcji zjawisk doniosłych badawczo wymaga odwołania się od teorii tłumaczącej stosunki, w jakich pozostają ze sobą określone zjawiska społeczne, określone fakty. Jedną z takich teorii jest materializm historyczny. M. Weber, czyniąc z „odniesienia do wartości” kryterium selekcji zjawisk doniosłych poznawczo, nie dostrzega, że subiektywne wartości badacza, które pragnie wyeliminować z nauki empirycznej, nie mogą wówczas być powstrzymane u jej progu, lecz

będą warunkować wszystkie etapy postępowania badawczego, wpływać na jego wynik ²²¹. Zasada *Wertbeziehung* stanie się wówczas usankcjonowaniem milczącego wprowadzenia do procesu badawczego określonej teorii, tłumaczącej zależności i uwarunkowania między faktami, a więc pośrednim usankcjonowaniem subiektywizmu w wyborze tej teorii. Możliwość pogodzenia postulatu nauki wolnej od wartościowania z tezą Webera, iż swoje dla humanistyki kategorie badawcze — typy idealne — konstruujemy w ten sposób, że grupujemy w nich cechy doniosłe ze względu na ich stosunek do wartości badacza i jego epoki — jest uzależniona od założenia, że wybór i sposób konstruowania aparatu pojęciowego nie wywiera istotnego wpływu na przebieg i wynik badań empirycznych. Z założeniem tym wiąże się opinia Webera, że badacz może posługiwać się w swojej pracy bardzo różnymi kategoriami, że prawomocne są w nauce bardzo różne systemy aparatury pojęciowej. Zobaczmy w rozdziale V, w jaki sposób pogląd ten wiąże się ze stanowiskiem teoriopoznawczym Webera, z trudnościami uzgodnienia gnozeologicznego i empirycznego sensu weberskiego pojęcia „odniesienie ku wartościom”. Tutaj porzucę na uwadze, że Weber nie docenia, podobnie jak w wypadku uznania *Wertbeziehung* za kryterium wyodrębniania zjawisk doniosłych badawczo, związków określonej aparatury pojęciowej z określoną teorią, tłumaczącą relacje między faktami. Sądzę, że każda kategoria badawcza jest skondensowaną postacią teorii naukowej, wprowadza do badań empirycznych pewne rozstrzygnięcia, umożliwia lub uniemożliwia wykrycie określonych współzależności między faktami, wpływa na sposób interpretacji tych zależności, warunkuje wynik badań. Marks dostrzega o wiele lepiej niż Weber wpływ aparatury pojęciowej na przebieg i wyniki procesu ba-

²²¹ Por. P. Rossi, op. cit., s. 91.

dawczego, nie lekceważy znaczenia „sporu o pojęcia”. W starciach krytycznych z przedstawicielami ekonomii burżuazyjnej autor *Kapitału* nieustannie zarzuca swoim oponentom „pomieszanie pojęć”. Przez pomieszanie pojęć nie rozumie jednak chwiejności znaczeniowej kategorii, lecz posługiwanie się taką aparaturą pojęciową, która uniemożliwia ujęcie i uwzględnienie w rozumowaniu pewnych doniosłych, z punktu widzenia przedmiotu badań, aspektów rzeczywistości. Ponieważ Marks sądzi, że kategoriom naukowym przysługuje realność przedmiotowa, że ujmują one zawsze jakieś aspekty lub stosunki rzeczywistości empirycznej, posłużenie się niewłaściwymi kategoriami ma doniosłe konsekwencje empiryczne. Niewłaściwa aparatura pojęciowa uniemożliwia, wedle Marksa, zbudowanie spójnej, pozbawionej sprzeczności wewnętrznych teorii naukowej, sprawia, że dana teoria albo pozostaje w sprzeczności z olbrzymią sferą faktów, albo też nie jest w stanie wytłumaczyć tych faktów. Konsekwencją badawczą niewłaściwego wyboru aparatury pojęciowej jest też niemożliwość wytłumaczenia w języku danej teorii naukowej tych problemów, które pozwala ona sformułować. Z drugiej zaś strony usunięcie tych wszystkich braków teorii jest niemożliwe bez przekształceń, nieraz bardzo radykalnych, całej dotychczasowej aparatury pojęciowej. Marksowska krytyka burżuazyjnej ekonomii politycznej jest klasycznym przykładem dialektycznego zniesienia tej ekonomii. Dialektyczne zniesienie zakłada asymilację wszystkiego, co cenne w krytykowanej teorii. Nie można jednak tego dokonać na gruncie języka swoistego dla tej teorii. Język ów jest bowiem integralnie sprzęgnięty zarówno z jej zaletami, jak i przywarami poznawczymi. Aby więc przyswoić to, co prawdziwe w innej teorii, a odrzucić to, co fałszywe, należy stworzyć nowy aparat pojęciowy. Oto dlaczego język naukowy Marksa jest tak różny od języka Hegla i eko-

nomistów klasycznych, chociaż w jego teorii znalazło się miejsce dla osiągnięć badawczych tych myślicieli.

Staraniem się ujawnić kontrowersyjny charakter założeń, które pozwalają Weberowi zintegrować różne wątki teoretyczne występujące w jego ujęciu roli wartości w poznaniu humanistycznym.

Problem miejsca wartości w nauce o społeczeństwie wiąże się dość intymnie z problemem stosunku momentu klasowego do obiektywnego w nauce o społeczeństwie. Jak zwracałem już na to uwagę, przyjęcie marksowskiej tezy o klasowej naturze nauk społecznych nie musi oznaczać wyrzeczenia się myśli, że możliwie adekwatne ujęcie rzeczywistości jest naczelną powinnością nauki o społeczeństwie. Teraz chciałbym to stanowisko dokładniej uzasadnić i sformułować wyraźniej zasadnicze — jak mi się wydaje — kryteria ustalenia klasowej, wartościującej natury nauk społecznych.

4. Zasadnicze metody wykrywania przesłanek wartościujących w nauce o społeczeństwie

Wszelka nauka jest dla Marksa zarówno wytworem, jak i formą historyczno-społeczną praxis, jednym z narzędzi przekształcania świata wewnętrznego. Zewnętrzny świat to przede wszystkim przyroda, którą człowiek przystosowuje do swoich potrzeb dzięki pracy produkcyjnej. Ale praca to nie tylko określony stosunek przyrody i człowieka, lecz także określony typ stosunków międzyludzkich.

W dotychczasowej historii, poczynając od epoki wspólnoty pierwotnej, procesowi oddziaływania człowieka na przyrodę towarzyszyło rozbitcie społeczeństwa na antagonistyczne grupy, *klasy społeczne*. Konsekwencją fundamentalnej tezy materializmu historycznego, iż dzieje społeczeństwa są dziejami walki klasowej, jest ujmowanie nauki nie tylko jako narzędzia umożliwiającego przysto-

sowanie przyrody do potrzeb ludzkich, lecz również jako oręża w walce klasowej.

Twierdzenie to ze względu na bardzo ogólną postać nie pozwala jeszcze dostrzec osobliwości, odrębności nauk o społeczeństwie. Termin „klasowa natura nauki” jest tu rozumiany jedynie jako sposób wykorzystania wyników nauki. Oznacza tylko funkcje spełniane przez naukę w określonym społeczeństwie. Ale w społeczeństwie klasowym wszelka nauka, również przyrodznawstwo i nauki techniczne, spełnia funkcje klasowe. Rola, jaką odgrywają dziś nauki przyrodnicze i techniczne w rywalizacji między obozem kapitalistycznym a socjalistycznym w dziedzinie ekonomicznej, politycznej, militarnej, nie pozostawia najmniejszej wątpliwości, że są one narzędziem walki klas, że są naukami zaangażowanymi społecznie. Słusznie zauważa Jan Szczepański, że jeżeli przez zaangażowanie społeczne „rozumiemy wpływ wywierany przez badania i zastosowanie społeczne socjologii, to przecież w tym znaczeniu fizyka i technika są daleko bardziej zaangażowane, gdyż ich wpływ na przebieg życia społecznego jest daleko większy niż wpływ socjologii. Jeżeli, dalej, przez zaangażowanie rozumiemy wpływ wywierany przez potrzeby grup społecznych i ich interesy na proces powstawania nauki, to przecież interesy te daleko silniej wpływają na rozwój nauk przyrodniczych, technicznych i medycznych niż społecznych, bez wpływu jednakże na strukturę s e m a n t y c z n ą pojęć tych nauk i bez wpływu na ich p o d s t a w o w e dyrektywy”²²².

Sądzę, że nauki społeczne nie tylko pełnią funkcje klasowe (podobnie jak i przyrodznawstwo oraz nauki techniczne), ale również ich struktura wewnętrzna, ich *język i dyrektywy metodologiczne są zdeterminowane klasowo*.

Jedną z najprostszych metod pozwalających odsłonić

²²² J. Szczepański, Rec. książki Z. Baumann *Zarys socjologii*, „Studia Socjologiczne”, 1963, nr 2/9, s. 298 (spacja — St. K. K.).

klasowy i wartościujący sens nauki o społeczeństwie jest ustalenie relacji między charakterem *problematyki* preferowanej przez określony kierunek badawczy lub określonego badacza a warunkami egzystencji socjalnej danej klasy lub grupy społecznej i swoistymi dla niej formami praxis społeczno-historycznej. Tą metodą posługuje się m.in. C. Wright Mills w *The Sociological Imagination*, ustalając wartościujący sens dominujących w socjologii amerykańskiej kierunków badawczych, chociaż nigdzie nie formułuje wyraźnie założeń swojej metody.

Słyszysz się często opinię, że wybór problematyki badawczej to sprawa osobistych predyspozycji badacza, jego zainteresowań, przygotowania naukowego, temperamentu. Nie kwestionując różnorodności motywów, które mogą skłaniać poszczególnych badaczy do wyboru takiej, a nie innej problematyki, można dostrzec, że przez pozorną przypadkowość indywidualnych decyzji, poprzez różnorodność motywów, którymi kierują się uczeni wybierając problematykę badawczą, przebijają się pewne wyraźne tendencje, świadczące o wpływie uwarunkowania społecznego na wybór przedmiotu zainteresowań naukowych. Wydaje mi się, że jest możliwe przyporządkowanie określonego typu problematyki badawczej warunkom egzystencji socjalnej i formom praxis społeczno-historycznej określonych klas i grup bez potrzeby wnikania w motywy, które skłaniają poszczególnych badaczy do takiej, a nie innej selekcji problematyki badawczej. Dla ustalenia klasowego sensu zasad selekcji problematyki badawczej niewielkie znaczenie ma problem, czy warunkował te zasady obecny w świadomości uczonego względ na interes klasowy czy grupowy, czy też zostały one określone przez motywy wzniosłej natury, np. humanistyczną troskę o człowieka i jego szczęście. Obecność momentu klasowego w nauce o społeczeństwie możemy wykryć zwracając uwagę, że nie każdy typ problematyki ma jednakową wartość z punktu widzenia potrzeb i in-

interesów różnych klas i grup społecznych, z punktu widzenia podstawowych form praxis społeczno-historycznej danej klasy i reprezentujących ją organizacji lub instytucji.

Badania Webera nad wydajnością pracy robotników w warunkach kapitalistycznej organizacji społeczeństwa i przedsiębiorstwa przemysłowego dostarczają klasie właścicieli podstawowych środków produkcji wiedzy szczególnie cennej. Inną wartość mają wyniki tych badań dla sił zainteresowanych w obaleniu ustroju kapitalistycznego. Klasowy sens twórczości Marksa i Engelsa wyraża się m.in. w tym, że skupia się ona wokół problematyki doniosłej ze względu na sytuację i aspiracje społeczne klasy robotniczej. Tak można rozumieć słowa Marksa wypowiedziane w przedmowie do drugiego wydania *Kapitału*, iż jego krytyka ekonomii politycznej reprezentuje proletariąt, reprezentuje klasę, „której misją dziejową jest obalenie kapitalistycznego sposobu produkcji i ostateczne zniesienie klas”²²³.

Można dojść do wniosku, że teza o zależnościach między preferowaną przez poszczególne kierunki w nauce o społeczeństwie problematyką badawczą a znaczeniem określonego typu wiedzy dla praxis historycznej danych klas i grup społecznych nie stanowi jeszcze dowodu, iż momenty klasowe przenikają *strukturę wewnętrzną nauki*, warunkując różne wybory metodologiczne, sposób doboru aparatury pojęciowej. Wniosek ten byłby jednak słuszny tylko wtedy, gdyby między aparaturą pojęciową i metodami badawczymi a danym typem problematyki nie występowały określone uwarunkowania wzajemne. Nie każdy zespół kategorii i metod badawczych jest w stanie udźwignąć ciężar określonej problematyki, i odwrotnie, możliwość podjęcia i naukowego opracowania problematyki o doniosłym znaczeniu dla praxis historycznej

²²³ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 12.

różnych grup i klas wymaga odpowiedniej aparatury i metod badawczych. Odrzucanie *problematyki* doniosłej z punktu widzenia potrzeb praxis społeczno-historycznej określonej klasy lub grupy pociąga za sobą zwykle odrzucenie *metody* i aparatury badawczej, które pozwalają tę problematykę podjąć i rozstrzygnąć. I odwrotnie, odrzucenie jakiejś *metody* jako XIX-wiecznej, przestarzałej, niemodnej pozbawia często badacza możliwości uzyskania wiedzy o społeczeństwie, która ułatwia określonym klasom i grupom działania społeczno-historyczne. Istnieje więc możliwość przyporządkowania określonym grupom i klasom nie tylko pewnego typu wiedzy o społeczeństwie, pewnego typu *problematyki* badawczej, ale również określonych struktur teoretyczno-metodologicznych. Jedną z najciekawszych i najpoważniejszych prób przyporządkowania określonym klasom określonych struktur teoretyczno-metodologicznych stanowi praca G. Lukácsa pt. *Geschichte und Klassenbewusstsein* ²²⁴. Można, moim zdaniem, mówić o klasowym i wartościującym sensie danych struktur teoretyczno-metodologicznych, o wartościującym sensie określonego typu postępowania badawczego. *Klasowy* lub wartościujący charakter struktury teoretyczno-metodologicznej ustalamy wówczas, gdy interesuje nas to, czy umożliwia ona, czy też wyklucza możliwość uzyskania takiego typu wiedzy o społeczeństwie, który ma szczególną wartość z punktu widzenia praxis społeczno-historycznej określonych grup i klas społecznych.

Twórcy materializmu historycznego nazwali swoją teorię i metodę badania społeczeństwa socjalizmem naukowym m.in. dlatego, że umożliwiała ona uzyskanie odpowiedzi na pytanie niezwykle doniosłe z punktu widzenia działalności praktycznej ruchu robotniczego, że u-

²²⁴ For. G. Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, Paris 1960, p. 48—49, 60, 90 i wiele innych miejsc.

możliwała uzyskanie wiedzy, która może stać się przesłanką działania politycznego, działania zmieniającego świat wielkich struktur i instytucji społecznych. Można wskazać takie modele socjologii (np. socjologia formalna Simmla), które — jeśli nawet umożliwiają interpretację zjawisk makrostrukturalnych — to są zupełnie nieprzydatne dla uzyskania wiedzy ułatwiającej świadome kształtowanie oblicza wielkich struktur i instytucji społeczno-historycznych.

Stanisław Tyrowicz w pracy pt. *Socjologia w Trzeciej Rzeszy* zwraca uwagę, że „socjologia niemiecka przed rokiem 1933 nie umiała odpowiedzieć na pytanie, a zadawano je często, czym jest narodowy socjalizm, że jej wiedza o ruchu hitlerowskim była równie nieadekwatną, co powierzchowną”²²⁵. Warto by zbadać, w jakim stopniu zostało to zaskoczenie socjologii niemieckiej przez faszyzm uwarunkowane dominującymi w niej strukturami teoretyczno-metodologicznymi. W jakim stopniu te struktury umożliwiały w ogóle dokonanie analizy i diagnozy sytuacji społeczeństwa niemieckiego, stojącego w obliczu faszyzmu? Jaką wartość mogła mieć wiedza uzyskana za ich pomocą dla działań przeciwstawiających się ruchowi narodo-socjalistycznemu?

Najogólniejsze kryterium klasowej i wartościującej natury struktur teoretyczno-metodologicznych sformułował Marks w 11 tezie o Feuerbachu. Dany sposób postępowania badawczego powinien umożliwiać, wedle Marksa, nie tylko *interpretację*, ale również *zmianę* świata. Wprowadzenie kryterium klasowego sensu struktur teoretyczno-metodologicznych pozwala wprawdzie dostrzec za różnymi stanowiskami w humanistyce różne postawy wobec świata, różne przesłanki wartościujące, ale nie oznacza rezygnacji z oceny metody badawczej ze względu na jej

²²⁵ Por. S. Tyrowicz, *Socjologia w Trzeciej Rzeszy*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, nr 18, s. 129—130.

wartość poznawczą, ze względu na to, czy umożliwiała ona uzyskanie *prawdziwej wiedzy* o rzeczywistości. Funkcje klasowe i wartościujące określonej metody postępowania badawczego mogą być przez nią tym lepiej spełniane, im większa przysługuje jej wartość naukowa. Jedność momentu klasowego i obiektywnego stanowi swoiste znamię marksistowskiej metody badania społecznego. Jej funkcje klasowe mogą być spełnione jedynie wtedy, gdy zachowuje ona i odnawia swoje walory naukowe. Jej walory naukowe mają umożliwić uzyskanie wiedzy doniosłej dla potrzeb praxis historyczno-społecznej proletariatu i identyfikujących się z nim sił politycznych. Spełnienie obu tych warunków składa się na najistotniejszy sens pojęcia socjalizmu naukowego, po które sięgnęli Marks i Engels, aby podkreślić zarówno naukową, jak i klasową treść swojej teorii procesu społecznego.

Przedstawię teraz krótko zasadnicze wyniki rozważań nad obecnością momentu klasowego i wartościującego w poznaniu humanistycznym zawartych w I i II rozdziale, by wykazać, że nie przemawiają one na korzyść utożsamienia tego, co klasowe, co ma sens wartościujący, z tym, co pozbawione jest wartości naukowej i obiektywnej.

Klasowy i wartościujący charakter nauki o społeczeństwie możemy ustalić:

1. Wykrywając nieuniknioną w niej obecność określonych przesłanek wartościujących, kategorii i twierdzeń, którym przysługuje zarówno sens oceniająco-powinnościowy, jak i opisowo-empiryczny. Ponieważ kategorie i twierdzenia natury wartościującej mają na ogół również sens lub konsekwencje empiryczne, możemy je ocenić w kategoriach prawdy i fałszu.

2. Analizując wartości, do których odwołuje się dany kierunek badawczy lub badacz, formułując na podstawie ustaleń naukowych postulaty działania praktycznego. Ponieważ przejście od ustaleń empirycznych do praktycz-

nego wykorzystania wyników nauki nie może się dokonać bez określonych wyborów wartościujących, a praktyczne wykorzystanie wyników nauki może pozostać w różnym stosunku do interesów i sytuacji społecznej danych klas i grup, wszelka nauka o społeczeństwie, a zwłaszcza nauka o orientacji praktycznej, musi mieć charakter klasowy lub ideologiczny, nie tracąc przez to bynajmniej możliwości uzyskiwania prawdziwej wiedzy o procesie społecznym.

3. Wykrywając związki między preferowaną przez dany kierunek lub uczonego *problematyką badawczą* a egzystencją socjalną i formami praxis społeczno-historycznej określonych grup i klas społecznych. Również to kryterium klasowości, ideologicznego charakteru nauki o społeczeństwie nie wyklucza oceny jej ustaleń badawczych w kategoriach prawdy i fałszu.

4. Wykrywając wzajemne uwarunkowania między określonymi strukturami teoretyczno-metodologicznymi a ich użytecznością w badaniach nad *problematyką* doniosłą ze względu na egzystencję socjalną i formy praxis społeczno-historycznej danych klas i grup społecznych. I w tym wypadku ujawnienie klasowego sensu określonej struktury teoretyczno-metodologicznej nie zwalnia nas od obowiązku oceny jej sensu empirycznego. Stanie się to bardziej widoczne, gdy przypomnę uzasadnioną w poprzednich partiach pracy myśl, że wybór określonej aparatury badawczej i metody zakłada akceptację określonej teorii, którą można przecież oceniać jako prawdziwą lub fałszywą.

Zdaję sobie sprawę, że sformułowane wyżej dyrektywy, wskazujące, jak można odsłaniać klasowy i wartościujący sens nauki o społeczeństwie, mają charakter zbyt ogólny, aby można nimi posługiwać się — bez dalszej konkretyzacji — w analizie dorobku określonego badacza lub kierunku w nauce. Taką dalszą konkretyzację można jednak wprowadzić dopiero w empirycznej analizie badawczej.

Nietrudno zauważyć, że starałem się to czynić w dotychczasowej analizie spuścizny M. Webera, odkładając na później ogólne sformułowanie kryteriów pozwalających ustalić klasowy i wartościujący sens określonego postępowania badawczego w naukach społecznych. Pewną formą konkretyzacji tych ogólnych sformułowań będą również stanowić rozważania nad związkami między momentem obiektywnym a klasowym i wartościującym w swojej dla Marksa metodzie postępowania badawczego. Prezentacja niektórych doniosłych aspektów marksowskiej struktury teoretyczno-metodologicznej wydaje mi się również niezbędna dla przygotowania narzędzi badawczych, którymi będę się posługiwać w dalszej analizie i krytyce twórczości Webera.

5. Niektóre formy dialektyki materialistycznej Marksa

a) Krytyka rozumu ekonomicznego

Słowo „krytyka” widnieje na okładkach książek wyrażających najpełniej poglądy filozoficzne Kanta. Mianem „krytyki ekonomii politycznej” określił Marks zasadniczą treść swojej analizy kapitalistycznego sposobu produkcji. Termin, podobnie brzmiący w mowie potocznej i współczesnym piśmiennictwie naukowym, nie przylega ściśle ani do kantowskiego, ani marksowskiego pojęcia krytyki. Zatracają się w nim pewne doniosłe intencje teoretyczne, które skłoniły Marksa do nazwania „Krytyką ekonomii politycznej” dzieła całego życia. Intencje te staną się wyraźniejsze, gdy podtytuł *Kapitału* oraz tytuł *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* odczytamy jako „Krytykę rozumu ekonomicznego”. *Kapitał* to marksowska *Krytyka czystego rozumu* nauk społeczno-historycznych. Kant sądził, że teoria poznania ma rozstrzygające znaczenie dla myślenia filozoficznego, i był prze-

świadczony, iż filozofia nie będzie mogła wystąpić jako nauka bez gruntownej zmiany dotychczasowego stylu uprawiania gnozeologii. Teoria Marksa podkreślała fundamentalne znaczenie pracy, podstawowego rodzaju działalności kulturotwórczej człowieka dla wszystkich form jego kultury i egzystencji socjalno-historycznej. Bez głębokiej zmiany dotychczasowego sposobu badania zjawisk ekonomicznych nie będzie mogła humanistyka uprawomocnić swoich roszczeń do miana nauki. Marksowska krytyka rozumu ekonomicznego zwracała się nie tylko przeciw teoriom abstrahującym w ujmowaniu kultury od podstawowego faktu wszelkiej kultury — pracy produkcyjnej człowieka. Kwestionowała również dotychczasowy sposób badania zjawisk ekonomicznych. Adwersarze Marksa widzieli często w materializmie historycznym „monokauzalizm ekonomiczny”, nieuprawnioną naukowo „redukcję” wszelkich postaci kultury do zjawisk gospodarczych, lekceważenie względnej autonomii pozaekonomicznych aspektów życia społecznego. Nie zwracali uwagi na fakt, że główne „ekonomiczne” prace Marksa przenika tendencja do socjologizacji i uhistorycznienia zjawisk gospodarczych, że dominuje w nich próba zakwestionowania tezy o istnieniu „czysto ekonomicznych” praw, próba ukazania, że procesom gospodarczym przysługuje nie absolutna, lecz względna autonomia w stosunku do innych stron rzeczywistości społecznej. Jeśli ekonomizm ma oznaczać „redukcję” wszelkich postaci kultury do „czynników gospodarczych” i jeśli abstrahować od kłopotów wiążących się z ustaleniem, jaki właściwy sens nadaje się w tym kontekście wyrażeniu „redukcja”, wówczas równie uzasadnione jest twierdzenie, że w *Kapitale* dokonuje Marks „redukcji” zjawisk ekonomicznych do procesów natury społeczno-historycznej. Zygmunt Jan Wyrozemski zwraca uwagę, że J. A. Schumpeter czyni nawet zarzut Marksowi, iż jego aparatura badawcza nie

pozwała analizować procesów gospodarczych w kategoriach „czysto ekonomicznych”²²⁶.

Sądzę, że termin „ekonomizm”, którym oznacza się zwykle określone tłumaczenie zależności procesu społecznego od zjawisk gospodarczych, może być odnoszony również do pewnego sposobu ujmowania natury samych zjawisk ekonomicznych. Interpretacja tezy: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens *bedingt* den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt” — w duchu ekonomizmu jest następstwem nie tylko utożsamiania marksowskiego *bedingen* z klasycznym, mechanistycznym pojęciem przyczyny, ale także następstwem określonego sposobu ujmowania samych procesów gospodarczych. Autor *Kapitału* poświęca szczególnie wiele uwagi krytyce dwóch form ekonomizmu, przejawiających się również często w analizie samych procesów gospodarczych, jak i w badaniach nad zależnościami różnych postaci kultury od pracy produkcyjnej: 1. ahistoryzmu ekonomicystycznego, 2. reifikacji zjawisk ekonomicznych.

Ahistoryzm ekonomicystyczny utrzymuje, że podstawowe procesy i prawa ekonomiczne mają zawsze tę samą naturę, niezależnie od czasu i miejsca. Pogląd ten nadaje tak wielką autonomię zjawiskom ekonomicznym, że uniezależnia je prawie całkowicie od wpływu określonej struktury klasowej, państwa, dziedzictwa historycznego, nie mówiąc już o różnych formach świadomości społecznej. Marks dopuszcza wprawdzie możliwość posługiwania się takimi kategoriami, które obejmują właściwości wspólne wszystkim szczeblom produkcji, przypisuje jednak takim kategoriom niewielką wartość poznawczą i użyteczność badawczą. Aby zrozumieć doniosłość momentu ekonomicznego w dziejach, należy, zdaniem autora *Kapitału*, ująć zjawiska ekonomiczne i prawa procesu

²²⁶ Por. Z. J. Wyrozemski, *Dawid Ricardo. Studium historyczno-teoretyczne*, Warszawa 1957, s. 230—231.

gospodarczego jako momenty określonych struktur społeczno-historycznych; nie można badać procesów ekonomicznych w abstrakcji od innych stron procesu społecznego.

Georg Lukács zauważa w *Geschichte und Klassenbewusstsein*, że zawarta w *Kapitale* analiza fetyszyzmu towarowego ukrywa w sobie cały materializm historyczny²²⁷, słusznie podkreślając w ten sposób doniosłość marksowskiej krytyki reifikacji zjawisk ekonomicznych dla poprawnego zrozumienia materializmu historycznego. Przez reifikację zjawisk ekonomicznych będą rozumieć: 1. tendencję do utożsamiania zjawisk gospodarczych ze zjawiskami natury rzeczowej, obejmowanie mianem faktów ekonomicznych jedynie tego, co Marks nazywa *dobrami*, *produktami pracy* (np. buty, zboże, chleb, lokomotywa), *przedmiotami pracy* (ziemia, bogactwa naturalne), *środkami pracy* — rzecz lub zespół rzeczy, za pomocą których człowiek oddziałuje na przedmiot swojej pracy. Takie pojmowanie „czynników gospodarczych” obejmie zaledwie niewielki skrawek tego, co Marks rozumie przez zjawiska gospodarcze, pokrywa się zaledwie z jego kategorią *środków produkcji* (środki pracy wraz z przedmiotami pracy). Nawet stosunkowo prosta kategoria materializmu historycznego jak *siły wytwórcze* wypada przy takim rozumieniu pojęcia „czynników ekonomicznych” poza sferę zjawisk gospodarczych; 2. tendencję do ujmowania zjawisk i praw ekonomicznych nie jako stosunków między grupami ludzkimi, które dochodzą do skutku za pośrednictwem rzeczy, lecz jako *stosunku między rzeczami*, między określonymi właściwościami fizycznymi, technicznymi, technologicznymi rzeczy. Pozostaje z tą tendencją w bliskim związku taka forma reifikacji, która polega na tłumaczeniu pewnych zjawisk i procesów ekonomicznych jako rezultatu fizycznych, technolo-

²²⁷ Por. G. Lukács, op. cit., s. 212.

gicznych właściwości środków produkcji wtedy, gdy natura tych zjawisk i procesów jest określona przez sposób społecznego posługiwania się środkami produkcji, przez związek występujący między właściwościami rzeczy a określonym typem stosunków międzyludzkich.

Marks mówi o teorii kapitału Ricardo, iż doprowadza się w niej „do ostatecznych granic fetyszyzm, właściwy burżuazyjnej ekonomii politycznej, a przekształcający społeczny, ekonomiczny charakter, który rzeczom nadaje społeczny proces produkcji, w charakter naturalny, wynikający z materialnej istoty tych rzeczy”²²⁸.

Towar, pieniądz, kapitał, renta gruntowa i rządzące nimi prawa nie są dla Marksa konsekwencją określonych stosunków między rzeczami, lecz zostały wyznaczone przez naturę stosunków społecznych między ludźmi:

„(...) forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym ona znajduje wyraz — czytamy w *Kapitale* — nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i z wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami”²²⁹.

Krytycy reifikacji zjawisk towarzyszy jednak w pracach Marksa myśl, że *rzeczowe* składniki procesu ekonomicznego, które oznacza on za pomocą takich kategorii, jak „środki pracy”, „środki produkcji”, „materialne siły wytwórcze”, stanowią doniosły element struktury ekonomicznej określonego społeczeństwa. W strukturze tej występują, zdaniem autora *Kapitału*, pewne konieczne związki, pewne wzajemne uwarunkowania i zależności

²²⁸ K. Marks. *Kapitał*, t. II, Warszawa 1955, s. 233 (spacja — St. K. K.).

²²⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 77 (spacja — St. K. K.).

między typem stosunków istniejących między grupami ludzkimi odgrywającymi najbardziej doniosłą rolę w społecznej organizacji procesu wytwarzania dóbr gospodarczych a stanem i poziomem rozwoju materialnych sił wytwórczych. Marks nigdzie nie powiedział jednak, że stopień rozwoju materialnych sił wytwórczych jednoznacznie określa charakter ustroju społeczno-ekonomicznego: miejsce i stosunek wzajemny różnych grup społecznych w procesie produkcji. Społeczeństwa o zbliżonym poziomie rozwoju sił wytwórczych mogą mieć różne ustroje gospodarcze. Istnienie i rozwój nowoczesnego przemysłu są na przykład możliwe zarówno w warunkach gospodarki kapitalistycznej, jak i socjalistycznej. Z tego, co powiedziałem, nie wynika jednak teza, że sprzężenia między stosunkami produkcji a materialnymi siłami wytwórczymi mają charakter dowolny. Określony typ ustroju ekonomicznego może utrzymać się i funkcjonować tylko przy istnieniu określonego stanu sił wytwórczych. I odwrotnie: dany typ stosunków produkcji może zostać zachowany lub utrwalony tylko przy zmianie określonego stanu sił wytwórczych lub przy poważnym zahamowaniu ich rozwoju. Trwałość stosunków produkcji w wielu społeczeństwach Wschodu, jak zwraca na to uwagę Marks, została okupiona konserwatyzmem i skostnieniem materialnych sił wytwórczych.

Te uwagi nie wyczerpują bynajmniej problemu uwarunkowań wzajemnych występujących między materialnymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Wydają mi się jednak wystarczające dla wykazania, że marksowska krytyka reifikacji zjawisk gospodarczych nie tylko nie wyklucza, ale zakłada uwzględnienie roli *rzeczowych* elementów struktury ekonomicznej w badaniu procesów gospodarczych.

Zasadniczym znamieniem struktury ekonomicznej nie są jednak dla Marksa właściwości materialnych sił wytwórczych, lecz stosunki między ludźmi, nawiązujące się

za ich pośrednictwem. Marks chwali historyków, którzy podzielili okres przedhistoryczny na epokę kamienną, brązową i żelazną, wyróżniając te epoki ze względu na rodzaj materiału, z którego wyrabiano broń i narzędzia, bynajmniej nie dlatego, by uważał, że cechą wystarczającą wyróżniającą jedną strukturę ekonomiczną od innej jest rodzaj materialnych sił wytwórczych, lecz przede wszystkim dlatego, że dostrzegał w tym podziale wyraźny przejaw zainteresowania się współczesnego mu dziejopisarstwa rozwojem produkcji materialnej²³⁰. Sam natomiast wyróżnia znane dotąd w historii zasadnicze struktury ekonomiczne ze względu na typ zależności występujący między grupami ludzkimi w procesie produkcji. Nie właściwości rzeczowe materialnych sił wytwórczych, lecz sprzęgnięte z siłami wytwórczymi w pewien prawidłowy sposób stosunki między grupami, powstające w procesie gospodarowania, czyli określona struktura klasowa, odróżniają w teorii Marksa poszczególne sposoby produkcji: azjatycki od antycznego, feudalny od burżuazyjnego.

Właściwa marksowskiej metodzie badania zjawisk ekonomicznych tendencja do odrzeczowienia procesów i stosunków gospodarczych znajduje wyraz nie tylko w uznaniu struktury klasowej danego społeczeństwa za zasadniczy wyznacznik określonego sposobu produkcji, ale i w próbie traktowania zjawisk i praw ekonomicznych jako przejawów określonych stosunków między klasami. Marks zauważa w *Kapitale*, że ekonomista angielski E.G. Wakefield dopiero w koloniach odkrył społeczno-historyczne uwarunkowanie zjawisk i praw ekonomicznych, gdyż przekonał się, „że nawet posiadanie pieniędzy, środków utrzymania, maszyn i innych środków produkcji nie czyni jeszcze człowieka kapitalistą, jeżeli brak uzupełnienia — robotnika najemnego, drugiego człowieka,

²³⁰ Ibidem, s. 191.

który zmuszony jest dobrowolnie sprzedawać siebie. Odkrył więc, że kapitał nie jest rzeczą, lecz nawiązanym poprzez rzeczy stosunkiem społecznym między osobami”²³¹.

Krytykując teorię kolonizacji Wakefielda, Marks wyraźnie mówi też, że poszukiwanie stosunków osobowych za stosunkami pozornie czysto rzeczowymi, ujawnianie zależności międzyludzkich i panowania człowieka nad człowiekiem tam, gdzie powierzchowny obserwator dostrzega jedynie zależność człowieka od właściwości rzeczy, stanowi jedno z zasadniczych znamion jego metody badania procesów ekonomicznych:

„Środki produkcji i środki utrzymania nie stanowią kapitału, gdy są własnością bezpośredniego wytwórcy. Stają się kapitałem dopiero w warunkach, w których służą zarazem jako środki wyzyskiwania robotnika i panowania nad nim. Ale w głowie ekonomisty ta ich kapitalistyczna dusza jest tak ściśle złączona z ich materialną substancją, że bez względu na okoliczności chrzci on je mianem kapitału, nawet tam, gdzie stanowią akurat jego przeciwieństwo”²³². Również młody Lenin doskonale zdaje sobie sprawę, jak ważną rolę odgrywa krytyka reifikacji procesów ekonomicznych w teorii Marksa, gdy w pracy pt. *Rozwój kapitalizmu w Rosji* wypowiada opinię, że „ekonomia polityczna zajmuje się bynajmniej nie «produkcją», lecz społecznymi stosunkami ludzi w produkcji, społeczną strukturą produkcji. Skoro te stosunki społeczne zostały do końca wyjaśnione i zanalizowane — tym samym określone zostało również miejsce każdej klasy w produkcji, a więc i otrzymywany przez nie udział w spożyciu narodowym”²³³.

Marksowska krytyka rozumu ekonomicznego zwraca

²³¹ Ibidem, s. 825—826 (spacja — St. K. K.).

²³² Ibidem, s. 826 (spacja — St. K. K.).

²³³ W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1953, s. 55.

się zarówno przeciw badaczom, którzy nie doceniają znaczenia działalności produkcyjnej dla wszystkich form egzystencji socjalnej człowieka, jak i przeciw tym, którzy odczłowieczają naturę procesów i praw ekonomicznych, zapoznają ich sens społeczno-historyczny. Takie podwójne oblicze ma również marksowska kategoria „sposób produkcji”. Nie można zrozumieć, co oznaczają wyjęte z *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* słowa o doniosłości sposobu produkcji życia materialnego dla wszelkich postaci istnienia społecznego ludzi, jeśli nie dostrzega się, że zasadniczy sens zarówno marksowskiej krytyki reifikacji, jak i zastosowanej w *Kapitale* metody badania zjawisk ekonomicznych można wyrazić za pomocą formuły: sposób produkcji życia materialnego warunkuje całokształt ekonomicznych zjawisk i praw określonego społeczeństwa. Zasadniczym znamieniem danego sposobu produkcji jest natomiast struktura klasowa, którą wykrywamy badając „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”²³⁴, czyli formę własności podstawowych środków produkcji.

Model struktury klasowej danego społeczeństwa konstruuje Marks, biorąc pod uwagę dwa momenty:

1. stosunek bezpośredniego producenta do środków produkcji: ustalając, czy bezpośredni producent dysponuje środkami produkcji i warunkami pracy, które są niezbędne do wytworzenia środków jego własnego utrzymania;

2. sposób wytwarzania i przywłaszczania wyników pracy dodatkowej.

W społeczeństwie kapitalistycznym, gdzie bezpośredni producent jest pozbawiony środków produkcji i skutek czego przywłaszczenie wyników pracy dodatkowej nie wymaga odwoływania się do środków przymusu pozaeko-

²³⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 368.

nomicznego, powstaje złudzenie, że procesy i prawa ekonomiczne mają charakter rzeczowy, że mogą być one rozumiane w oderwaniu od innych stron procesu społecznego. Inaczej przedstawia się sprawa w społeczeństwach przedkapitalistycznych.

„We wszystkich formacjach — czytamy w III tomie *Kapitału* — w których bezpośredni robotnik pozostaje «posiadaczem» środków produkcji i warunków pracy, niezbędnych do wytworzenia środków jego własnego utrzymania, stosunek własności musi zarazem występować jako bezpośredni stosunek panowania i niewoli, bezpośredni producent występuje więc jako człowiek niewolny; niewola może mieć różne formy, poczynając od poddaństwa połączonego z pracą pańszczyźnianą, a kończąc na łagodniejszej formie prostego czynszownictwa”²³⁵. Tam, gdzie bezpośredni producent dysponuje środkami produkcji, pracę dodatkową można uzyskać jedynie w drodze pozaekonomicznego przymusu²³⁶. Kategoria sposobu produkcji pozwala wyraźnie dostrzec, jak silna jest w teorii Marksa tendencja do zsocjologizowania i uhistorycznienia procesów gospodarczych, jak poważną odgrywa w niej rolę myśl, że zjawiska ekonomiczne nie mogą być rozumiane bez uwzględnienia ich związków z innymi stronami procesu społecznego. Nawet sfera zjawisk, które są objęte mianem sposobu produkcji, zmienia się w zależności od epoki historycznej. Ukazując w *Kapitale* fundamentalną zależność natury zjawisk i procesów ekonomicznych od sposobu produkcji panującego w danym społeczeństwie, Marks podkreśla przez to, jak wielkie znaczenie ma w materializmie historycznym teoria klas społecznych. Nie tylko w badaniach zjawisk pozaekonomicznych — jak mówi o tym Engels w przedmowie do *Walk klasowych we Francji* — ale i w analizie procesu gospodarczego.

²³⁵ Ibidem, s. 367.

²³⁶ Ibidem, s. 368.

Oto dlaczego nie mogę zgodzić się z Zygmuntem Janem Wyrozembskim, gdy w swojej skądinąd interesującej książce pt. *Dawid Ricardo* wypowiada następującą opinię o znaczeniu kategorii „klasa społeczna” dla marksowskiej metody badania zjawisk ekonomicznych:

„Ludziom, którzy nie czytali *Kapitału* Marksa, może się wydawać dziwne, a nawet niezrozumiałe, że w tym ogromnym dziele terminy takie jak: klasa, przeciwieństwo klasowe, walka klasowa, prawie wcale nie występują. W rzeczywistości nie ma w tym nic dziwnego. Przedmiotem analizy ekonomicznej nie jest bowiem działanie czy wzajemne oddziaływanie klas społecznych, lecz *obiektywne* procesy ekonomiczne, dokonujące się wskutek działania *obiektywnych* praw ekonomicznych”²³⁷.

Jaki sens nadaje Z. J. Wyrozembski pojęciu „obiektywne procesy ekonomiczne”? Jeśli rozumie przez obiektywność procesów i praw ekonomicznych zjawiska i stosunki natury rzeczowej, wówczas powtarza za krytykowanymi przez Marksa ekonomistami błąd reifikacji, fetyszyzmu. Jeśli natomiast nie utożsamia „obiektywności” zjawisk ekonomicznych z ich rzeczową naturą, to wedle jakiej zasady zjawiska ekonomiczne przeciwstawia społecznym stosunkom ludzi w produkcji, klasom społecznym? Aby uzasadnić swoje stanowisko, autor *Dawida Ricardo* zadał sobie dużo trudu, ustalając, ile razy Marks posługuje się w *Kapitale* terminem „klasa”.

„W I tomie *Kapitału* — pisze Z. J. Wyrozembski — Marks 4 razy używa terminu *walka klasowa*, i to nigdy w bezpośrednim kontekście z *analizą* ekonomiczną (...) W II tomie występuje raz określenie *stosunek klasowy* (...) oraz raz *przeciwieństwo klasowe* (...) W III tomie termin *klasa* spotykamy 9 razy (...)”²³⁸

Szkoda, że autor nie policzył częstotliwości występo-

²³⁷ Z. J. Wyrozembski, op. cit., s. 236—237.

²³⁸ Ibidem, s. 236.

wania w *Kapitale* terminów: „kapitalista”, „robotnik” i nie zwrócił uwagi, iż dla Marksa terminy te oznaczają najczęściej zbiorowego kapitalistę, czyli klasę kapitalistów, i zbiorowego robotnika, czyli klasę robotników. Być może doszedłby wówczas do innej opinii o roli kategorii „klasa społeczna” w analizach ekonomicznych Marksa i zauważyłby, że podstawowe kategorie i prawa ekonomiczne sformułowane w *Kapitale* zawsze wymagają odwołania się do pojęcia „klasa społeczna”.

Dotychczasowe rozważania stanowią wystarczającą — jak mi się wydaje — przesłankę dla dobitniejszego, niż to czyniłem dotąd, określenia doniosłości marksowskiej krytyki rozumu ekonomicznego w interpretacji materializmu historycznego.

Analiza swoistej dla Marksa metody badania zjawisk gospodarczych ujawnia wyraźnie nieadekwatność i wieloznaczność obiegowego przeświadczenia, że rdzeniem materializmu historycznego jest teza o rozstrzygającym znaczeniu „czynników ekonomicznych” w życiu społecznym. Sens tej tezy jest bowiem uzależniony od treści, jaką wypełnia się pojęcie „czynnik ekonomiczny”. Jeśli ktoś utożsamia zjawiska ekonomiczne z rzeczowymi elementami procesu gospodarczego, rozumiejąc przez czynnik ekonomiczny tylko środki produkcji lub materialne siły wytwórcze, wówczas dokonuje reifikacji zjawisk gospodarczych, przekształca materializm historyczny w tę formę ekonomizmu, która stanowi jeden z głównych przedmiotów krytyki Marksa.

Odrzucenie reifikacji zjawisk ekonomicznych, tendencja do odsłonięcia ich społecznej i historycznej natury stanowią jedną z podstawowych form marksowskiej metody dialektycznej. Nietrudno zrozumieć, dlaczego w *u-historycznieniu* zjawisk ekonomicznych, odgrywającym tak doniosłą rolę w swoistej dla Marksa metodzie badawczej, dostrzegam formę dialektyki. Cóż może mieć jednak wspólnego z dialektyką krytyka reifikacji proce-

sów gospodarczych, odsłanianie za stosunkami natury pozornie rzeczowej stosunków natury osobowej, stosunków między grupami ludzkimi? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy zdać sobie sprawę, jak bliskie związki łączą krytykę reifikacji z powtarzającym się często w młodzieńczych pracach Marksa zarzutem, że w wizji świata materializmu tradycyjnego przywiązuje się zbyt małą wagę do praxis ludzkiej, czyniąc z człowieka jedynie bierny wytwór okoliczności i warunków, zapominając, że „warunki są zmieniane właśnie przez ludzi”. Krytyka reifikacji to dalszy ciąg polemiki Marksa z materializmem metafizycznym, to konkretyzacja 1 tezy o Feuerbachu: „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu nie wyłączając feuerbachowskiego — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu czy też oglądu, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie”²³⁹.

We wcześniejszych partiach tego rozdziału starałem się sformułować ogólne zasady umożliwiające ustalenie klasowego sensu różnych typów postępowania badawczego i odsłonięcie związków danej metody z określoną postawą wobec świata. Łatwo odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie funkcje klasowe spełnia metoda, która za pozorną zależnością człowieka od rzeczy, za uległością wobec nieubłaganego pozornie mechanizmu stosunków rzeczowych ujawnia zależność od innego człowieka, uległość wobec określonego typu stosunków międzyludzkich. Podkreślając znaczenie zastanego, a zwłaszcza stworzonego przez człowieka świata rzeczy dla określenia form jego egzystencji społecznej, przypominając o roli materialnych sił wytwórczych w procesie społecznym, Marks poprzez swoją krytykę fetyszyzmu i reifikacji zjawisk ekonomicznych ukazuje z kolei uwarunkowanie właściwości rzeczy przez sytuację społeczną człowieka, przez formy stosunków

²³⁹ K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 5.

między grupami ludzkimi. Maszyna — powiada autor *Kapitału* — rozpatrywana ze względu na swoje właściwości techniczne powinna skracać czas pracy, w zastosowaniu kapitalistycznym przedłuża ona natomiast dzień roboczy; powinna czynić pracę lżejszą, ale w zastosowaniu kapitalistycznym wzmaga jej intensywność; powinna oznaczać zwycięstwo człowieka nad siłami przyrody, natomiast w zastosowaniu kapitalistycznym jest ujarzmieniem człowieka przez siły przyrody ²⁴⁰.

Reifikacja zjawisk ekonomicznych pozwala nie tylko przesłonić lub usprawiedliwić właściwościami rzeczy wstydlive strony stosunków międzyludzkich, ale pomniejsza również znaczenie działalności mającej na celu przekształcenie struktury klasowej danego społeczeństwa. Stąd jej nieprzypadkowa obecność w teoriach ekonomistów burżuazyjnych. Stąd też znaczenie tej formy ekonomizmu w teorii nierewolucyjnych odłamów ruchu robotniczego, w pracach wielu czołowych teoretyków materializmu historycznego epoki II Międzynarodówki.

Krytyka rozumu potocznego i pojęcie „nauki wulgarnej”

„W poszukiwaniu wartościowej teorii” — tak by można określić jedną z głównych tendencji współczesnej socjologii i całej humanistyki.

Marks wprawdzie nigdzie nie sformułował w sposób systematyczny swojej koncepcji teorii naukowej, można jednak w jego pracach znaleźć wiele interesujących i nadal aktualnych uwag o elementarnych warunkach, którym winna zadość uczynić każda rzeczywiście naukowa teoria humanistyki. Analiza marksowskiej koncepcji teorii naukowej pozwoli mi — jak sądzę — wzbogacić o nowe momenty podjęty już we wcześniejszych partiach tej książki problem: w czym wyraża się osobliwość mark-

²⁴⁰ Por. K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 477.

sowskiej metody badawczej, marksowskiej dialektyki materialistycznej. Sądzę, że dwoma szczególnie doniosłymi aspektami tej metody są: krytyka wulgaryzacji nauki i analiza rzeczywistości społecznej w kategoriach abstrakcji teoretycznych, które będą też nazywać *modelami teoretycznymi*.

Nauka — zdaniem Marksa — nie może poprzestać na analizie wyobrażeń, jakie ludzie mają o swojej egzystencji społecznej, nie może bezkrytycznie zaakceptować ich opinii o społeczeństwie. Pewne procesy nie docierają bowiem w ogóle do dominujących form świadomości społecznej określonej epoki lub jawią się w niej w postaci zdeformowanej i wypaczonej. Pierwszym warunkiem wartości naukowej wszelkiej teorii w humanistyce jest dla Marksa możliwość uzyskania za jej pomocą takich ustaleń, które pozwalają odróżnić rzeczywisty charakter procesu społecznego od wyobrażeń ludzi o tym procesie. Nie znaczy to oczywiście, że Marks neguje potrzebę badania świadomości społecznej lub lekceważy jej znaczenie w życiu społecznym.

Materializm historyczny był dla Marksa m.in. zbiorem wskazań pozwalających ustalić brak zgodności między rzeczywistością egzystencją społeczną ludzi a sposobami jej ujmowania w świadomości zbiorowej. Wskazuje na to wyraźnie słynny wykład teorii materializmu historycznego, poprzedzający *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*:

„Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość (...) Podobnie jak nie można sądzić o jednostce na podstawie tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości, lecz odwrotnie, świadomość tę należy tłumaczyć sprzecznościami życia material-

ne go, istniejącym konfliktem między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji”²⁴¹.

Fundamentalne tezy materializmu historycznego określają więc jednoznacznie stosunek Marksa do rozumu potocznego. Pozwalają sformułować negatywny warunek wszelkiej rzeczywiście naukowej teorii. Teoria naukowa nie może być — wedle autora *Kapitału* — mniej lub bardziej spójnym zbiorem prawd i mądrości zdroworozsądkowych.

Marks zapożycza od Hegla terminy *istoty* i *zjawiska* dla odróżnienia dwóch sposobów ujmowania stosunków społecznych. Te aspekty rzeczywistości, które *nie* mogą być uchwycone przez tworzące się spontanicznie wyobrażenia ludzi o ich własnej egzystencji społecznej, nazywa Marks stosunkiem *istotnym*. Odkrywa go nauka. Ujęcie stosunku *istotnego* przez potoczne formy świadomości określa autor *Kapitału* jako formę *przejawiania się tego stosunku*:

„Do *formy przejawiania się* «wartość i cena pracy» lub «płaca robocza», w odróżnieniu od *istotnego, przejawiającego się* stosunku, w odróżnieniu od wartości i ceny siły roboczej, odnosi się zresztą to samo, co do *wszystkich form przejawiania się* i ich ukrytego podłoża. Pierwsze odtwarzają się bezpośrednio samorzutnie jako obiegowe *formy myślenia*, drugie musi być dopiero *odkryte* przez naukę”²⁴².

Teoria naukowa zaczyna się dla autora *Kapitału* dopiero tam, gdzie wychodzimy poza obiegowe wyobrażenie o życiu społecznym, gdzie podejmujemy analizę „związków ukrytych”. Marks przywiązuje wielką wagę do teoretycznego ujmowania procesów społecznych. W posłowniu do drugiego wydania *Kapitału* chwali N. Siebera, autora książki o teorii wartości D. Ricardo, za „konsekwentne

²⁴¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 5—6 (spacja — St. K. K.).

²⁴² K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 583—584.

przestrzeganie ściśle teoretycznego punktu widzenia”²⁴³. Naruszenie zasady teoretycznego ujmowania procesu społecznego, wyrzeczenie się analizy „związków ukrytych”, prowadzi, zdaniem Marksa, do banalizacji nauki, skazuje badacza na przeżuwanie prawd wcześniej ustalonych lub na „naukowe” uzasadnianie mądrości zdroworozsądkowych. Sprowadzenie nauki do jednej z odmian potocznej wiedzy o społeczeństwie nazywa Marks *wulgaryzacją nauki*.

„Chcę tu raz na zawsze wyjaśnić — pisze w *Kapitale* — że przez klasyczną ekonomię polityczną rozumiem całą ekonomię, poczynając od W. Petty’ego, która bada całość kształt burżuazyjnych stosunków produkcji w ich związku wewnętrznym, w przeciwieństwie do ekonomii wulgarnej, która drepce jedynie w kręgu związków pozornych, która w celu popularnego wytłumaczenia najordynarniejszych, rzecz można, zjawisk i na domowy użytek burżua przeżuwa wciąż na nowo materiał od dawna już przerobiony przez ekonomię naukową, a poza tym ogranicza się do tego, że zamyka w pedantyczny system i jako wieczne prawdy ogłasza banalne, błogie wyobrażenia reprezentanta burżuazyjnej produkcji o własnym, najlepszym ze światów”²⁴⁴.

Marks mówi tu wprawdzie o ekonomii, ale jego uwagi mają znaczenie ogólniejsze, mogą być odniesione również do socjologii i psychologii społecznej. Aktualność marksowskiej kategorii „nauka wulgarna” potwierdzają pośrednio C. Wright Mills i P. A. Sorokin, dwaj poważni krytycy socjologii amerykańskiej. C. Wright Mills zwraca uwagę, że dominujący w socjologii amerykańskiej abstrakcyjny empiryzm, który pragnie uchodzić za właściwego twórcę socjologii naukowej, odkrywcę rzeczywi-

²⁴³ Ibidem, s. 13.

²⁴⁴ Ibidem, s. 86 (spacja — St. K. K.).

cie wartościowych metod i technik badawczych, nie jest w stanie ukryć faktu, iż odznaczające się tak wysokimi walorami sposoby postępowania poznawczego przynoszą, jak dotąd, dosyć trywialne wyniki ²⁴⁵.

Nauka wulgarna odznacza się — wedle Marksa — dwoma właściwościami:

1. powtarza ustalenia, najczęściej w formie zniekształconej i spłyconej, dawno dokonane przez badaczy wcześniejszych;

2. jej „odkrycia”, uzyskana przez nią wiedza o społeczeństwie i sposób interpretacji faktów społecznych nie wykraczają poza horyzont potocznych, obiegowych wyobrażeń.

Oba znamiona nauki wulgarnej przysługują, wedle Pitrima A. Sorokina, poważnej części amerykańskich prac z dziedziny socjologii i psychologii społecznej. Dochodzi on do wniosku, że prawie wszystkie „empiryczne prawdziwości” (uniformities), odkryte rzekomo po raz pierwszy przez współczesną naukę, były dobrze znane dawnym socjologom i psychologom ²⁴⁶. Inne zaś „ustalenia teoretyczne” to zbiór potocznych mądrości, które miliony osób zdobywają w codziennym doświadczeniu bez pomocy nauki i przed badaniami podjętymi przez socjologa lub psychologa.

„...w książkach pochodzących z okresu, który nas interesuje — zauważa zgryźliwie Sorokin — spotkaliśmy takie oto doniosłe odkrycia: członkowie klas bogatszych mają przeciętnie większy wzrost i wagę niż członkowie klas ubogich; rozbite ogniska domowe i zdeorganizowane rodziny dostarczają większej ilości młodocianych przestępców niż rodziny, w których panuje szczęście i harmonia; samo tylko kazanie wywiera wpływ mniejszy niż zporowocześnie podjęta decyzja na zmianę postępowania w pewnej dziedzinie; aktywny udział zatrudnionych w zarządza-

²⁴⁵ Por. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, p. 70—73.

²⁴⁶ Por. P. A. Sorokin, op. cit., s. 311—312.

niu, a zwłaszcza w planowaniu zmian dotyczących podziału obowiązków w fabryce, prowadzi do zmniejszenia tarć między pracownikami a administracją itp.”²⁴⁷

Można się oczywiście zastanowić, czy Sorokin nie ocenia zbyt jednostronnie i surowo wyników, stylu badawczego całej socjologii amerykańskiej. Wydaje mi się jednak, że jego praca pt. *Fads and Foibles in Modern Sociology* wskazuje przynajmniej na to, że wulgaryzacja jest jedną z poważnych tendencji współczesnej socjologii burżuazyjnej. Podobne przeświadczenie wynosi czytelnik z lektury książki Johna Madge'a pt. *The Origins of Scientific Sociology*. Chociaż autor pragnie przedstawić narodziny socjologii naukowej, zabrakło w jego książce miejsca dla największych socjologów XIX i początku XX wieku: K. Marksa, F. Tönniesa, M. Webera, W. Sombartha, K. Mannheim'a. Spośród bogatego dorobku E. Durkheima jedynie praca o samobójstwie została uznana za dzieło czyniące zadość wymaganiom „socjologii naukowej”. Większość natomiast analizowanych w książce Madge'a prac prowadzi do wniosku, że autor na 600 stronicach druku nakreślił nam dzieje nie tyle socjologii naukowej, co socjologii wulgarnej²⁴⁸. Bez bardzo pracochłonnych badań nie sposób oczywiście rozstrzygnąć, w jakim stopniu pokrywa się to, co autor uważa za szczególne osiągnięcia teoretyczne i badawcze socjologii współczesnej, z rzeczywistym obliczem tej socjologii; w jakim stopniu historia socjologii wulgarnej jest wyrazem rzeczywistych dziejów nowoczesnej socjologii, a w jakim wynikiem stanowiska teoretycznego autora *The Origins of Scientific Sociology*.

Wystarczy zapoznać się z czwartą księgą *Kapitału*, którą poświęca Marks analizie historii myśli ekonomicznej, aby uświadomić sobie, jak wielką rolę odgrywa w jego teorii pojęcie nauki wulgarnej. Co krok spotykamy tu zarzut bezkrytycznego wprowadzenia do analizy nauko-

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Por. J. Madge, op. cit.

wej potocznych kategorii, wysuwany przez Marksa nie tylko wobec ekonomistów wulgarnych, ale również wobec przedstawicieli ekonomii klasycznej. Oczywiście pomówienie o wulgaryzację nauki nie będzie miało większego znaczenia dla badacza, który darzy potoczny rozum niekłamana sympatią i nie waha się głosić, że główną funkcją nauki powinno być usystematyzowanie i precyzyjne, matematyczno-logiczne ujęcie obiegu wiedzy o społeczeństwie. Marks utrzymuje jednak, że włączenie do procesu badawczego surowych, nie kontrolowanych przez refleksję teoretyczną wyobrażeń potocznych powoduje konflikt z elementarnymi normami postępowania naukowego. W *Teoriach wartości dodatkowej* Marks pokazuje, że wprowadzone bezkrytycznie do analizy naukowej przez Smitha i Ricardo kategorie potoczne rozsadzają ich teorie sprzecznościami wewnętrznymi i nie pozwalają im wyjaśnić wielu problemów ekonomicznych. Ujmowanie procesów społecznych za pomocą nie poddanych obróbce teoretycznej kategorii, zaczerpniętych wprost z mowy potocznej, ogranicza horyzont poznawczy badacza, czyni go niewolnikiem złudzeń rozumu potocznego.

„Ekonomia polityczna — zauważa Engels w przedmowie do angielskiego wydania *Kapitału* — na ogół przedstawiała na przyjmowaniu, bez żadnych zmian, terminów używanych w życiu handlowym i przemysłowym i stosowała je nie zwracając najmniejszej uwagi na to, że w ten sposób zamyka się w ciasnym kręgu pojęć wyrażanych za pomocą tych terminów”²⁴⁹.

Cały *Kapitał* jest wielkim procesem wytoczonym obiegowym wyobrażeniami o społeczeństwie. Marks wykazuje, jak zdeformowany obraz przybierają w świadomości członków społeczeństwa kapitalistycznego prawa rządzące produkcją i wymianą towarową, jak błędne są obieguwe, powstające spontanicznie wyobrażenia o pieniądzu,

²⁴⁹ Por. K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 25.

kapitale, płacy robotniczej, zysku, renty gruntowej. W świetle tego, co powiedzieliśmy, staje się zrozumiała wyrażona w przedmowie do *Kapitału* pogarda Marksa wobec „przesądów tak zwanej opinii publicznej”, której przeciwstawia on „sąd krytyki naukowej”²⁵⁰. W innym znów miejscu *Kapitału* zapytuje z sarkazmem: „Czyż tchórzliwe ustępstwa wobec opinii publicznej są postępem nauki?”²⁵¹ Nie poprzestaje tylko na wydobyciu deformacji właściwych obiegowym wyobrażeniom ludzi o własnej *sytuacji społecznej*, lecz podkreśla, że przy zachowaniu tej *sytuacji* pewne kategorie świadomości społecznej, a więc także pewne typy deformacji, wykazują tendencję do regularnego odtwarzania się. Odsłania także klasowe konsekwencje, apologetyczny sens wulgaryzacji nauki.

„*Forma płacy robotniczej* — pisze Marks — *zacierza (...) wszelki ślad podziału dnia roboczego na pracę niezbędną i pracę dodatkową, opłaconą i nie opłaconą. Cała praca wydaje się pracą opłaconą. Przy pracy pańszczyźnianej praca chłopca dla siebie samego i jego praca przymusowa dla pana odróżniają się wyraźnie i dobitnie w przestrzeni i czasie. Przy pracy niewolniczej nawet ta część dnia roboczego, w ciągu której niewolnik odtwarza jedynie wartość swych własnych środków utrzymania, a więc w gruncie rzeczy pracuje dla samego siebie, wydaje się pracą dla pana. Cała jego praca wydaje się pracą nie opłaconą. Przy pracy najemnej, przeciwnie, nawet praca dodatkowa, czyli nie opłaconą, wydaje się opłaconą. Tam stosunek własności przesłania pracę niewolnika dla samego siebie, tu stosunek pieniężny przesłania darmową pracą robotnika najemnego.*”

²⁵⁰ Ibidem, s. 7.

²⁵¹ Ibidem, s. 317.

Wobec tego łatwo zrozumieć decydujące znaczenie *przekształcenia* wartości i ceny siły roboczej w formę *placy roboczej*, czyli w wartość i cenę samej pracy. Na tej *formie przejawiania się*, która przesłania stosunek rzeczywisty, a ukazuje właśnie jego przeciwieństwo, oparte są wszystkie wyobrażenia prawne robotnika i kapitalisty, wszystkie mistyfikacje kapitalistycznego sposobu produkcji, wszystkie stwarzane przezeń złudzenia wolnościowe, wszystkie apologetyczne głupstwa ekonomii wulgarnej ²⁵²".

Racją istnienia nauki o społeczeństwie, jej powołaniem społecznym jest docieranie do tych aspektów rzeczywistości, które są ukryte dla obiegowych form świadomości zbiorowej. Zgodnie z fundamentalnymi twierdzeniami materializmu historycznego teoria naukowa nie może być ani usystematyzowanym zbiorem twierdzeń, wyrażających jedynie to, co ludzie myślą o swojej egzystencji społecznej, ani tym bardziej kolekcją obiegowych, zdroworozsądkowych mądrości.

Zanim dalsza moja analiza odsłoni nowe, pozytywne elementy marksowskiej koncepcji teorii naukowej, poświęcę trochę uwagi innemu pojmowaniu teorii, które zrodziło się pod wpływem pozytywizmu i stanowi próbę mechanicznego przeniesienia sposobów badawczych przyrodoznawstwa na obszary nauki o społeczeństwie.

Teorię w sensie pozytywistycznym tworzą zdania *ściśle ogólne*, a więc zdania, których walor poznawczy nie jest uzależniony od miejsca i czasu.

„Twierdzenia teoretyczne socjologii informują o pewnych prawidłowościach w zachowaniu jednostek i w funkcjonowaniu systemów społecznych, które mogą występować i mogą być wykorzystywane na różnych terenach

²⁵² Ibidem, s. 581—582 (spacja — St. K. K.).

l w różnych momentach czasu" — pisze Andrzej Malewski²⁵³. Nie każdy jednak zbiór zdań ściśle ogólnych zasługuje na miano teorii. Musi być spełniony jeszcze warunek natury ogólniejszej: zdania te powinny być precyzyjnie sformułowane, dostępne weryfikacji empirycznej.

Pozytywistyczna koncepcja teorii odznacza się — jak sądzę — trzema kardynalnymi przyzwami, które stają się szczególnie widoczne wtedy, gdy porzucamy sferę abstrakcyjnych sformułowań programowych i podejmujemy próbę ustalenia, jaki sens przybierają te sformułowania w praktyce badawczej:

1. Twierdzenie, że teorię tworzą zdania ściśle ogólne, a więc zdania, których walor nie jest ograniczony wyznacznikami czasowoprzestrzennymi, oznacza jawną proklamację ahistoryzmu.pozytywistyczna koncepcja teorii naukowej przesądza więc jednoznacznie i dogmatycznie spór historyzmu z ahistoryzmem na korzyść tego ostatniego kierunku w humanistyce. Bliższa analiza wykazuje jednak, że w większości zdań na pozór ściśle ogólnych ukrywają się, są założone wyznaczniki czasowoprzestrzenne, jak słusznie zwraca na to uwagę G. Gurvitch, ilustrując swoją myśl krytyką „prawa ekologicznego”, które zostało sformułowane przez S. Stouffera²⁵⁴.

2. Bliższa analiza treści zdań ściśle ogólnych odsłania ich zbyt intymne pokrewieństwo z prawdami zdroworozsądkowymi, rodzi pytanie: w jakim stopniu możliwa jest realizacja pozytywistycznego programu tworzenia teorii naukowej bez wulgaryzacji nauki?

3. W praktyce badawczej postulat ustalenia „sensu empirycznego” jakiegoś twierdzenia zbyt często jest równoznaczny z żądaniem całkowitej przekładalności teorii naukowej na język potoczny.

²⁵³ A. Malewski, *Dwa modele socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1961, nr 3/3/, s. 45.

²⁵⁴ Por. G. Gurvitch, *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine*, Paris 1963, p. 118—120.

Te zarzuty tłumaczą, dlaczego krytykę pozytywistycznie pojętej teorii naukowej podejmuje w kontekście analizy marksowskiej kategorii „nauka wulgarna”.

Znaczna część zdań ściśle ogólnych to po prostu obiegowo komunały, przyobleczone w szatę nieobiegowej terminologii. Jakże inaczej określić takie ustalenie „teoretyczne”: „Im bardziej pozytywną ocenę uzyskuje osobnik w grupie, tym bardziej skłonny jest akceptować normy uznawane w grupie”. Tę potoczną mądrość opatruje się jednak uczoną nazwą: „twierdzenie teorii grup odniesienia”. Tajemnicza nazwa „teoria dysonansu poznawczego L. Festingera” kryje bardzo obiegową wiedzę, iż „ludzie odczuwają potrzebę wewnętrznej harmonii między swymi przekonaniami oraz że uznawanie niezgodnych przekonań wywołuje przykre napięcie i skłania do zmniejszenia powstałej niezgodności”²⁵⁵. Warto też zaznaczyć, że twierdzeniu teorii dysonansu poznawczego można przeciwstawić poprzez prostą negację zdanie „ściśle ogólne” o następującym kształcie: „Ludzie *nie* odczuwają potrzeby wewnętrznej harmonii między swymi przekonaniami, uznawanie zgodnych przekonań wywołuje przykre napięcie i skłania do naruszenia powstałej zgodności”. Na poparcie tego „prawa” można przytoczyć nie mniejszą ilość przykładów niż na poparcie prawa dysonansu poznawczego. Pewną trudność może tylko sprawiać dobór odpowiednio „uczonego” terminu. Oczywiście, że w takiej sytuacji nie może być mowy o żadnym zdaniu „ściśle ogólnym”, o żadnym prawie, gdyż oba przeciwstawne „prawa” wymagają wówczas relatywizacji czasowoprzestrzennej. Jakże nie nazwać banałami takich „zdań teoretycznych”, przytoczonych przez Karla Poppera w pracy pt. *The Poverty of Historicism*: „Nie sposób dokonać reform politycznych bez spowodowania reperkusji, które są niepo-

²⁵⁵ Por. A. Malewski, *Rozdźwięk między uznawanymi przekonaniami i jego konsekwencje*, „Studia Socjologiczne” 1961, nr 1/1, s. 64.

żądane z punktu widzenia celów, jakie pragnie się osiągnąć". „Nie można dokonać rewolucji bez spowodowania reakcji”²⁵⁶.

Wystarczy przeznaczyć trochę czasu na poznanie przysłów ludowych lub zapoznać się z biblijną księgą *Proverbia Salomonis*, aby sformułować dziesiątki takich „praw” zachowania politycznego. Porównanie pozytywistycznych zdań „ściśle ogólnych” z obiegowymi przysłowiami można traktować nie tylko jako przyjemną rozrywkę umysłową, lecz również jako „empiryczną” metodę pozwalającą odróżnić rzeczywistą teorię naukową od zbioru płaskich *locus communis*.

Herbert Marcuse określa mianem pozytywizmu wszelką „filozofię zdroworozsądkowego doświadczenia”²⁵⁷. Trafność tego określenia potwierdzają obserwacje, że dla wielu pozytywistycznie usposobionych badaczy możliwość przełożenia jakichś twierdzeń teoretycznych na język potoczny, możliwość sprowadzenia teorii naukowej do jednej z form rozumu potocznego staje się zarówno synonimem precyzji, jak i kryterium „sensu empirycznego” danej teorii.

Postulat precyzji należy oczywiście do elementarnych wymogów wszelkich rozważań naukowych. Wystarczy przerzucić *Kapitał*, aby zobaczyć, jak Marks ostro piętnuje pomieszanie pojęć, brak jednoznaczności w posługiwaniu się obranymi kategoriami. Daleki jest on jednak od ulegania fetyszowi precyzji. Woli ciemnego i spekulatywnego Hegla, który potrafi udzielić niezłej szkoły myślenia dialektycznego, niż jasno i precyzyjnie piszącego badacza, jeśli myśl tego badacza pozostaje w kręgu obiegowych banałów. Postulat precyzji wymaga zresztą zrelatywizowania. Gdy mówimy, że jakieś twierdzenie jest

²⁵⁶ Por. K. R. Fopper, *The Poverty of Historicism*, London 1957, p. 62.

²⁵⁷ Por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966, s. 107.

niezrozumiałe, nieprecyzyjnie sformułowane — nie zawsze dodajemy, że jest ono niezrozumiałe ze względu na taki a taki język.

Dosyć często zarzucamy brak precyzji jakimś teom określonej teorii, zapominając, że odnosimy je wprost do kategorii i twierdzeń potocznego języka, bez należytej troski o ujęcie ich w kategoriach właściwych danej teorii. Oczywiście, pewna część każdej teorii naukowej daje się przetłumaczyć na język potoczny, inna zaś — może być oddana w języku, który służy Janowi, Pawłowi, Piotrowi do regulowania najprostszych stosunków społecznych, jedynie w sposób przybliżony, uproszczony, zwulgaryzowany, jak by powiedział Marks. Sens poszczególnych kategorii i twierdzeń jest zawsze wyznaczony przez miejsce zajmowane i przez funkcje przez nie pełnione w określonej strukturze teoretycznej. Jakże zinterpretować marksofską kategorię renty gruntowej bez analizy całego zbioru kategorii, z którymi jest ona integralnie związana, bez lepszego czy gorszego powtórzenia większości wywodów zamkniętych w trzech tomach *Kapitału*?

Główną słabością ambitnej próby ustalenia „empirycznego sensu” materializmu historycznego, którą przedsięwziął w swoim czasie wybitny, przedwcześnie zmarły socjolog Andrzej Malewski²⁵⁸, jest tłumaczenie teorii Marksa na potoczny język Jana, Piotra i Pawła. Właśnie dlatego, że jest to język Jana, Piotra i Pawła, wyrażone w nim strzępy teorii autora *Kapitału* zdają się być zrozumiałe i precyzyjne. Takie „uściślenie” Marksa prowadzi jednak do zatracenia niemalże wszystkiego, co jest w jego spuściźnie swoiste i oryginalne. Marks *Kapitału*, dzieła, które jest jednym wielkim wyzwaniem rzuconym rozumowi potocznemu, zostaje w wyniku „uściślenia” przekształcony w karła zdroworoządkowej mądrości. Nato-

²⁵⁸ Por. A. Malewski, *Empiryczny sens teorii materializmu historycznego*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 2, s. 58—81.

miast elementy myśli marksowskiej, nie dające się zamknąć w zdania „ściśle ogólne”, a więc zdania, z których poważna część nosi dumne miano *locus communis*, zostały ogłoszone za twierdzenia pozbawione sensu empirycznego.

Analiza marksowskiej krytyki rozumu potocznego i kategorii „nauka wulgarna” pozwoliła mi odpowiedzieć na pytanie: Czym nie jest i nie powinna być, wedle twórcy materializmu historycznego, teoria socjologiczna? Pozytywną odpowiedź na pytanie: Co rozumie Marks przez teorię naukową? — przyniosą natomiast moje rozważania o abstrakcjach teoretycznych, o modelach teoretycznych jako jednej z zasadniczych form dialektyki materialistycznej *Kapitału*.

c) Modele teoretyczne

Modelem teoretycznym będę nazywać zbiór kategorii i twierdzeń tworzących spójną *strukturę teoretyczną*, która pozwala uzyskać z kategorii i twierdzeń o dużym stopniu *abstrakcji*, nie występujących na ogół w potocznych wyobrażeniach o społeczeństwie — kategorie i twierdzenia ujmujące zjawiska i stosunki społeczne w całym ich *konkretnym* bogactwie, w formach, w jakich ujawniają się one w potocznej świadomości, w obiegowych wyobrażeniach ludzi o ich własnej egzystencji socjalnej.

W trzecim tomie *Kapitału* Marks tak oto charakteryzuje swoją metodę modeli teoretycznych:

„W pierwszej księdze badaliśmy zjawiska, które przedstawia kapitalistyczny *proces produkcji* sam w sobie, jako bezpośredni proces produkcji, i nie braliśmy jeszcze pod uwagę żadnych wtórnych wpływów wywieranych przez obce temu procesowi okoliczności. Jednakże ten bezpośredni proces produkcji nie wyczerpuje życiorysu kapitału. W rzeczywistym świecie uzupełnia go *proces*

cyrkulacji, który był przedmiotem badań zawartych w drugiej księdze.

(...) postacię kapitału, tak jak je analizujemy w niniejszej księdze, zbliżają się stopniowo do formy, w której występują one na powierzchni społeczeństwa, we wzajemnym oddziaływaniu na siebie różnych kapitałów, w konkurencji i powszechnej świadomości samych agentów produkcji”²⁵⁹.

W modelu teoretycznym występuje swoista hierarchia kategorii i twierdzeń. Kategoria i twierdzenia pochodne dają się wyprowadzić z kategorii i twierdzeń uznanych za naczelne. Stosunek ten ma charakter asymetryczny: z kategorii pochodnych modelu nie sposób wyprowadzać kategorii naczelnych. W marksowskim modelu gospodarki kapitalistycznej taki asymetryczny stosunek występuje między kategoriami i twierdzeniami o towarze a kategoriami i twierdzeniami o pieniądzu. Twierdzenia o pieniądzu dają się wyprowadzić z twierdzeń o towarze; z twierdzeń o pieniądzu nie wyprowadzimy natomiast twierdzeń o towarze. Związek łączący w modelu poszczególne kategorie i twierdzenia nie ma charakteru czysto logicznego, nie jest tylko logicznym przejściem na drodze dedukcji od zdań ogólnych do szczegółowych, lecz odzwierciedla realne, rzeczywiste zależności i uwarunkowania między zjawiskami, objętymi określonymi kategoriami.

„(...) stopę zysku łatwo jest zrozumieć — pisze Marks — gdy znane są prawa rządzące *wartością dodatkową*. W odwrotnym porządku nie można zrozumieć ni l'un, ni l'autre [ani jednego, ani drugiego]”²⁶⁰.

Nadajmy wyraźniejszy nieco kształt zawartej w tym twierdzeniu myśli Marksa. Oznacza ona: 1. że między

²⁵⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. I, Warszawa 1957, s. 25 (spacja — St.K.K.).

²⁶⁰ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 228.

zjawiskiem objętym mianem zysku a zjawiskiem wartości dodatkowej występują pewne zależności. Kto nie bierze tych zależności w ogóle pod uwagę, nie będzie mógł zrozumieć natury zysku. 2. Zależność ta ma taki charakter, że stopa zysku jest uwarunkowana przez prawa rządzące wartością dodatkową, prawa wartości dodatkowej nie są zaś uwarunkowane przez prawa zysku, chociaż te ostatnie mogą wywierać wpływ na ich modyfikację, zakłócać ich „czysty przebieg”. Bez znajomości praw rządzących wartością dodatkową nie można wykryć praw zysku. Tego typu zależność między 2 grupami zjawisk ekonomicznych znajduje określony wyraz w modelu teoretycznym. Zgodna z faktami empirycznymi, pozbawiona niekonsekwencji i sprzeczności wewnętrznych teoria zysku nie może być sformułowana bez odwołania się do pojęcia wartości dodatkowej. Pojęcie zysku zakłada więc — jak wyraża się często Marks — pojęcie wartości dodatkowej. Natomiast teoria wartości dodatkowej może być sformułowana bez potrzeby odwoływania się do kategorii zysku. Więcej, abstrahowanie od zjawisk ekonomicznych związanych z zyskiem jest, wedle Marksa, konieczne, aby uchwycić prawa wartości dodatkowej w postaci „czystej”, nie zakłóconej przez wpływy postronne. Do problemu badania zjawisk społecznych w postaci „czystej” powrócę za chwilę. Te uwagi wystarczają jednak do zrozumienia swoistego sensu, jaki wiąże Marks z pojęciem bardziej lub mniej ogólnej kategorii modelu.

Gdy mówimy, że naczelnym kategoriom modelu przysługuje największy stopień abstrakcji, to należy przez to rozumieć, że są to kategorie najbardziej ogólne nie w stosunku do wszelkich kategorii, którymi możemy się posłużyć przy ujmowaniu badanego wycinka rzeczywistości, lecz jedynie w stosunku do *innych kategorii występujących w modelu*. Inne kategorie modelu mogą być wówczas ujęte jako *formy, odmiany* kategorii ogólnych. W tym

sensie zysk i renta gruntowa są dla Marksa formami, od-
mianami wartości dodatkowej.

Warunkiem uzyskania modelu umożliwiającego wytłu-
maczenie określonych zjawisk lub procesów społecznych
jest właściwy wybór kategorii naczelných. Nie każdy
bowiem zbiór ogólnych kategorii lub twierdzeń może peł-
nić funkcję naczelnego elementu spójnej struktury teore-
tycznej, która stanowi jedną z doniosłych właściwości
modelu teoretycznego. Nie istnieją żadne proste, uniwer-
salne sposoby, umożliwiające właściwy dobór kategorii
naczelných modelu. Badacz musi zanurzyć się w materiał
empiryczny, dokonać olbrzymiej ilości prób, popełnić
wiele błędów, wkraczać na bezdroża i wycofywać się
z bezdroży na szlaki wiodące do celu — zanim uda mu
się odsłonić specyficzne związki i współzależności, jakie
występują między różnymi elementami rzeczywistości
społecznej, zanim będzie w stanie uchwycić określoną
strukturę społeczną. Marks zwraca uwagę, iż wykrycie
takich abstrakcyjnych kategorii, jak podział pracy, war-
tość, pieniądz, którymi posługuje się ekonomia klasyczna
dla wytłumaczenia „całoksztalu” zjawisk ekonomicznych
społeczeństwa, zostało okupione trudem wielu generacji
badaczy:

„Ekonomiści XVII wieku np. zaczynają zawsze od ży-
wej całości, od ludności, narodu, państwa, kilku państw
etc.; ale kończą zwykle tym, że drogą analizy wynajdują
kilka determinujących, abstrakcyjnych,
ogólnych stosunków, jak podział pracy, pieniądz,
wartość etc. Gdy te poszczególne elementy zostały mniej
lub więcej utrwalone i wyabstrahowane, zaczęły powsta-
wać systemy ekonomiczne, które poczynając od
prostych pojęć jak praca, podział pracy, potrzeba,
wartość wymienna, dochodzą do państwa, wymiany mię-
dzy narodami i rynku światowego. Ta ostatnia metoda
jest oczywiście naukowo słuszna. Konkretnie jest konkretnym,
ponieważ jest scalaniem wielu określeń, a więc

jednością różnorodności. Myślowo występuje więc ono jako proces scalenia, jako wynik, a nie punkt wyjścia, mimo że jest rzeczywistym punktem wyjścia, a stąd także punktem wyjścia dla oglądu i wyobrażenia. W wyniku pierwszej metody pełne wyobrażenie wysublimowało w abstrakcyjne określenie; druga metoda powoduje, że abstrakcyjne określenia wiodą do odtworzenia tego, co konkretne, w drodze myślenia.

(...) metoda pięcia się w górę od abstrakcji do konkretności jest dla myślenia tylko sposobem przyswojenia sobie konkretności, odtworzenia go jako konkretności duchowego. W żadnym razie jednak nie jest procesem powstawania samego konkretności”²⁶¹.

Marks podkreśla więc wyraźnie, że model teoretyczny nie ma nic wspólnego ze spekulacją, z tworzeniem dowolnych konstrukcji logicznych, niezależnych od faktów i materiału empirycznego. Wprost przeciwnie, sumienna analiza danych empirycznych jest punktem wyjścia przy konstruowaniu modelu. Ale to nie wyczerpuje powiązań modelu z materiałem empirycznym. Aby te powiązania ujawnić, trzeba omówić dalsze właściwości modelu.

„Fizyk bada procesy bądź tam, gdzie występują w najbardziej wyrazistej postaci i najmniej zmaćnione są zakłócającymi je wpływami, bądź też w miarę możliwości dokonuje doświadczeń w warunkach zapewniających niezakłócony przebieg procesu” — czytamy w przedmowie do pierwszego wydania *Kapitału*. Taką samą funkcją w badaniu procesów społecznych obarcza Marks abstrakcję, model teoretyczny: „(...) przy badaniu form ekonomicznych na nic się nie zda mikroskop ani odczynniki chemiczne. Jedno i drugie musi zastąpić siła abstrakcji”²⁶².

²⁶¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 245 (spacja — St.K.K.).

^{2.2} K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 4.

Kategorie modelu pozwalają wyodrębnić z bogatej i wieloaspektowej rzeczywistości społecznej ściśle określoną ilość momentów i aspektów, by uczynić je przedmiotem badania. Proces abstrahowania oznacza równocześnie eliminację tych elementów rzeczywistości, które nie mają większego znaczenia dla zrozumienia natury jakiegoś procesu społecznego. Model teoretyczny konstruujemy przyjmując założenie, że gdyby istniała rzeczywistość społeczna, której *przystugiwałyby te i tylko te* elementy lub aspekty, które ujęliśmy przy pomocy obranych kategorii, wówczas określone procesy przebiegałyby w postaci czystej, klasycznej, wyraźnej. Nie wolno nam jednak wprowadzać do modelu kategorii, które są puste, które nie ujmują żadnych rzeczywistych, empirycznie uchwytanych stosunków lub zjawisk życia społecznego. Dla wykrycia prawa, głoszącego, że wartość towarów jest określona przez społecznie niezbędny czas pracy, wystarcza Marksowi dosyć skromny zespół kategorii, takich jak towar, wartość użytkowa, wartość wymienna, praca konkretna, praca abstrakcyjna itp. Każda z tych kategorii ujmuje jakiś aspekt rzeczywistości społecznej, jakiś typ stosunków społecznych. W społeczeństwie kapitalistycznym prawo wartości towarów podlega przeróżnym wpływom i zakłóceniom. Czystą, wyrazistą postać mogłoby ono przybrać tylko wtedy, gdyby udało się nam stworzyć sztucznie taką rzeczywistość, której przysługiwałyby jedynie właściwości ujęte przez kategorie modelu.

Model teoretyczny ma, wedle Marksa, oddać badaczowi stosunków społecznych usługi zbliżone do tych, jakie eksperyment oddaje przyrodnikowi. Fizyk, dokonując eksperymentu, tworzy sztuczne środowisko, w którym można uchwycić przebieg pewnych procesów w postaci czystej, niezakłóconej. Eksperyment pozwala wyeliminować wpływ tych elementów rzeczywistości, które powodują zakłócenia i modyfikują dany proces lub prawo. Model teoretyczny pozwala badaczowi zjawisk społecz-

nych tworzyć takie sztuczne środowisko myślowe poprzez teoretyczną eliminację tych elementów rzeczywistości, które zakłócają i modyfikują określony proces lub prawo, utrudniając w ten sposób jego wykrycie.

W pierwszym tomie *Kapitału* Marks tak określa założenia, pozwalające na teoretyczne utworzenie sztucznego środowiska, w którym proces akumulacji kapitału przybiera postać czystą, wyrazistą, podkreślając jednocześnie, że nie są to założenia dowolne:

„Z jednej więc strony wychodzimy tu z założenia, że kapitalista wytwarzający towar sprzedaje go według jego wartości, i nie zajmujemy się więc jego powrotem na rynek towarowy: ani nowymi formami, które kapitał przybiera w sferze cyrkulacji, ani zawartymi w nich konkretnymi warunkami reprodukcji. Z drugiej strony, rozpatrujemy kapitalistycznego producenta jako właściciela całej wartości dodatkowej lub, jeśli kto woli, jako przedstawiciela wszystkich uczestników łupu. Rozpatrujemy więc akumulację *abstrakcyjnie*, tzn. jedynie jako moment bezpośredniego procesu produkcji.

Zresztą, o ile akumulacja się dokonuje, znaczy to, że kapitaliście udaje się sprzedaż wytworzonych towarów i ponowna przemiana otrzymanywanych za nie pieniędzy w kapitał. Następnie: to rozszczepienie wartości dodatkowej na różne części nic nie zmienia ani w jej istocie, ani w warunkach niezbędnych, w których staje się ona elementem akumulacji. Bez względu na to, jaką część wartości dodatkowej kapitalistyczny producent zatrzymuje dla siebie, a jaką odstępuje innym, zawsze pozostaje on pierwszym jej przywłaszczycielem. To więc, co w naszym wykładzie jest założeniem akumulacji, jest nim również w rzeczywistym jej przebiegu. Z drugiej strony rozszczepienie wartości dodatkowej oraz pośrednie ruchy cyrkulacji zaciemniają prostą formę zasadniczą procesu akumu-

lacji. Dlatego analiza tego procesu w jego czystej postaci wymaga chwilowego pominięcia wszystkich zjawisk, które przesłaniają wewnętrzną grę jego mechanizmu”²⁶³.

Model teoretyczny stworzymy więc eliminując *tymczasowo*, biorąc niejako w *nawias* określone elementy rzeczywistości empirycznej. Procedura ta pozwala prześledzić przebieg pewnych procesów w postaci najbardziej klarownej. Po ujęciu pewnych procesów w postaci czystej należy wprowadzić do modelu chwilowo pominięte, zamknięte w nawias aspekty rzeczywistości społecznej, by ustalić, w jaki sposób wpływają one na przebieg i modyfikację tych procesów. Włączanie do modelu coraz to nowych momentów empirycznych będę nazywać *empirycznym rozwinięciem modelu teoretycznego*. Poprawnie zbudowany i w pełni rozwinięty empirycznie model powinien tłumaczyć wszystkie fakty, które dotyczą badanego zjawiska.

Przesłanką wszelkiej analizy rzeczywistości przy pomocy modeli teoretycznych są gruntowne, jak już o tym wspomniałem, badania rozległego materiału empirycznego. Model teoretyczny nie wyposaża rzeczywistości w żadne nie przysługujące jej przymioty, eliminuje jedynie chwilowo pewne jej aspekty. Na każdym etapie tworzenia i empirycznego rozwijania modelu operujemy *faktami empirycznymi*. Marksowska abstrakcja teoretyczna nie ma więc niczego wspólnego ani z suwerenną w stosunku do faktów spekulacją, ani z demagogią „badania czystych faktów”, tymi grzechami wielu kierunków socjologii współczesnej.

Doskonałą, pełną sarkazmu ocenę wartości badawczej tych dwóch postaw w socjologii daje Tadeusz Szczurkiewicz:

²⁶³ Ibidem, s. 609 (spacja — St. K. K.).

„Współczesna myśl socjologiczna (...) przy akompaniamencie jarmarcznej wprost wrzawy agitacyjnej, jaką czyni się wokół nazbyt niestety modnej dziś socjologii, chwije się między dwiema alternatywami: albo budowaniem śmiałych konstrukcji teoretycznych, czyli systemów, których sklepienia, luki, a nawet dźwigające kolumny unoszą się wysoko i suwerennie ponad faktami społecznymi, i w których odwołanie się do faktów ma na celu jedynie ilustrowanie apriorycznie utworzonej teorii, albo — równie bezpłodną, a nieporównanie mniej ciekawą, mniej twórczą, ale za to o tyle łatwiejszą i bardziej demagogiczną faktolatrią, bałwochwalczym kultem faktów, nie pozwalającym na wynurzenie głowy ponad zmaćcone fale rzeczywistości i jasne, przenikliwe, a zarazem sensownie porządkujące spojrzenie. I w jednym, i w drugim wypadku realny fakt społeczny nie dochodzi do głosu. W pierwszym — ze względów programowych, bo się go po prostu traktuje z wyniosłym lekceważeniem; w drugim, wbrew głoszonemu programowi, bo program ten urzeczywistnia się niechlujnie, bez żadnej idei przewodniej, bo «uczony» rozkłada się plackiem przed faktem i bijąc bezmyślnie pokłony, zatracca zdolność ostrego i wnikliwego spojrzenia, umożliwiającego ujęcie całego bogactwa właściwości tego faktu i jego wielorakich związków z innymi faktami. Nurkowanie z zamkniętymi oczyma a szeroko rozczapierzonymi palcami w odmętach rzeczywistości i tępe a niestrudzone wyławianie z niej «faktów» na podstawie «namacalnie» dających się stwierdzić analogii zewnętrznych oraz pokrywanie fikcją przedmiotowości ujęć statystycznych czy prostych faktografii własnej indolencji i dezorientacji teoretycznej, własnej niezdolności przenikliwego patrzenia i gruntownego analizowania, oddała nas w co najmniej równym

stopniu od rzeczywistości społecznej jak sprężysta trampolina apriorycznej konstrukcji teoretycznej”²⁶⁴.

Marksowska metoda ujmowania rzeczywistości społecznej za pomocą modeli teoretycznych, której integralną częścią jest przecież prześledzenie wielorakich powiązań występujących między faktami, uchwycenie faktu jako elementu skomplikowanej *struktury* społecznej, stwarza szanse oczyszczenia badań o społeczeństwie zarówno z aprioryzmu spekulatywnego, jak i faktolatrii. Oczywiście takie lub inne wykorzystanie tych szans lub całkowite ich zaprzepaszczenie zależy od przygotowania badacza, jego wiedzy, jego kultury humanistycznej.

Lenin uważał *Kapitał* za *Wissenschaft der Logik* marksizmu, za podstawowe dzieło dialektyki materialistycznej²⁶⁵. Jakie są związki metody modeli teoretycznych, odgrywającej tak doniosłą rolę w *Kapitale*, z dialektyką?

Problem ten nie może być — moim zdaniem — rozwiązany bez porównania struktury teoretycznej *Kapitału* z metodą badawczą i stanowiskiem teoretycznym Hegla oraz przedstawicieli ekonomii klasycznej. Ponieważ tego typu badania ciągle jeszcze nie zostały podjęte, muszę poprzestać jedynie na przypuszczeniu, że związki między dialektyką a metodą modeli teoretycznych ujawniają się, gdy zwrócimy uwagę na rolę, jaką odgrywają modele te w całościowym ujęciu rzeczywistości społecznej, w badaniu i wykrywaniu określonych struktur społecznych. Wydaje mi się, że bez metody modeli teoretycznych nie można też zrozumieć, czym się różni dialektyczna koncepcja determinizmu od tradycyjnego pojmowania determinizmu jako jednokierunkowej zależności między dwoma różnymi kategoriami zjawisk. Dialektyczna metoda określenia pojęć za pomocą modelu teoretycznego może być przeciw-

²⁶⁴ T. Szczurkiewicz, *Moda na socjologię*, Poznań 1937, s. 15—16. (spacja — St. K. K.).

²⁶⁵ Por. W. I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 217.

stawiona metodzie definicji logicznej. Ten aspekt stosunku dialektyki do metody modeli teoretycznych omówię szerzej dopiero w III i V rozdziale niniejszej pracy. W tych rozdziałach zwrócę też uwagę na funkcje modelu teoretycznego w ujmowaniu zjawisk w procesie ich stawiania się, w analizie dynamiki społecznej.

d) Historyzm materialistyczny

Historyzm jest równie doniosłą, jak metoda modeli teoretycznych, formą dialektyki marksowskiej. Analiza historyzmu materialistycznego stanowi też szczególnie dogodną okazję dla ukazania, jak wielkie znaczenie w wyborach teoretyczno-metodologicznych ma wybór określonego systemu wartości, wybór określonej postawy wobec świata.

Spór o historyzm jest uwarunkowany nie tylko dialektyką wewnętrzną samej nauki, lecz stanowi także jedną z form przejawiania się konfliktów socjalnych w nauce o społeczeństwie.

„Istotą historyzmu jest zastąpienie mitu postępu przez mit stawiania się.

(...) aby uwolnić się od historyzmu, należy przede wszystkim przezwyciężyć fatalizm” — woła Raymond Aron ²⁶⁶.

Krytyce historyzmu poświęcił wiele uwagi Karl Popper w swojej dwutomowej pracy pt. *The Open Society and its Enemies*. Choć polemizuje w niej z całym zastępem myślicieli, to jednak nie ulega wątpliwości, że głównym jego adwersarzem jest Karol Marks. Popper wydał też specjalną książkę wymierzoną przeciw historyzmowi, której tytuł *The Poverty of Historicism* jest przejrzystą aluzją do *Nędzy filozofii* Marksa¹. Poświęca ją „pamięci niezliczonej rzeszy mężczyzn i kobiet wszystkich wyznań, narodów i ras, którzy padli ofiarą faszystowskiej i komu-

²⁶⁶ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 1948, p. 301.

nistycznej wiary w nieubłagane prawa przeznaczenia historycznego". Popper otwarcie i brutalnie odsłania więc ideologiczne motywy, które skłoniły go do krytyki historyzmu.

Ani prorocze rozzdzieranie zasłon przyszłości, ani fatalizm — wbrew temu, co sądzą badacze burżuazyjni — nie stanowi istoty markswskiego historyzmu.

Markswska dyrektywa historyzmu zaleca ujmowanie wszelkich *zjawisk społecznych jako procesów historycznych*. Aby ująć zjawisko społeczne jako proces historyczny, badacz winien spełnić trzy wymogi: 1. wskazać warunki, które spowodowały powstanie określonego zjawiska; 2. ustalić warunki konieczne dla zachowania jego trwałości; 3. odkryć warunki, przy których dane zjawisko musi ulec zmianie lub zagładzie.

Historyzmowi jest wprawdzie obca wszelka myśl o bezużyteczności historii w badaniach społeczeństwa, ale jest on równie daleki od traktowania historii jako królowej nauk humanistycznych. Przede wszystkim dlatego, że dla ustalenia warunków trwania lub zmiany określonego zjawiska znajomość innych dyscyplin humanistycznych ma nie mniejsze znaczenie niż znajomość historii. Historia odgrywa pierwszorzędną rolę przy ustalaniu warunków powstania, istnienia i zmiany określonego zjawiska, ale trzeba tu natychmiast dodać, że nie wszelka historia jest w stanie sprostać postulatowi historyzmu. Historyzm markswski wymaga historii *socjologicznej* lub socjologii *historycznej*, która mało ma wspólnego z historią tradycyjną. Częścią składową historyzmu markswskiego jest postulat zalecający ujmowanie zjawisk i faktów społecznych jako elementów wielkiej struktury społecznej, postulat zalecający wykrycie wielorakich powiązań określonego faktu z innymi faktami społecznymi, określonego zjawiska z innymi zjawiskami. Czyniąc zadość temu postulatowi, Marks obala ustalone przez tradycję słupy graniczne poszczególnych nauk o społeczeństwie. Ekonomia, historia, filozofia,

socjologia stają się u niego *integralnymi* częściami *jednej* metody naukowej, zostają oddane w służbę badań nad rozwiązywaniem najbardziej doniosłych *problemów społecznych*. Stąd kłopoty, jakie Marks sprawia wszystkim zbieraczom i klasyfikatorom faktów społecznych. Gdzież jest u Marksa ta metodologia, ta etyka, ta socjologia, ta filozofia? Bo ekonomię łatwo odnaleźć w *Kapitale*. Otóż *Kapitał*, jak już o tym wspominałem, nie może być zakwalifikowany jako zwykłe dzieło *ekonomiczne*. *Kapitał* to przykład syntezy *integrującej* wiele tradycyjnych nauk o społeczeństwie. Dostrzegając w kategoriach ekonomicznych wyraz stosunków społecznych tam, gdzie klasyczna ekonomia widziała często jedynie stosunek między rzeczami, przerzuca w ten sposób Marks pomost między ekonomią a socjologią. Takie rozdziały I tomu *Kapitału* jak: *Dzień roboczy*, *Maszyna i wielki przemysł*, to znakomite studia z socjologii przemysłu i socjologii klasy robotniczej. Z jaką wytrawnością, wyprzedzając o pół wieku socjologię uniwersytecką, stosuje tu Marks różnorodne techniki badawcze: analizę urzędowych dokumentów, statystykę, materiał prasowy, dokumenty historyczne i osobiste, ankietę, bezpośrednią obserwację. Dokonana w *Kapitale* analiza akumulacji pierwotnej to nie tylko samodzielne studium z dziedziny historii gospodarczej, ale także socjologiczna analiza roli przemocy w dziejach i wielkiej wagi źródło do studiów nad najbardziej kontrowersyjnymi aspektami materializmu historycznego. Niełatwo też zakwalifikować jednoznacznie *Osiemnasty brumaire'a*, posługując się encyklopedyczną zasadą podziału nauk. Praca ta jest zarówno dziełem historycznym, jak i socjologiczną analizą wydarzeń współczesnych, zarówno studium z dziedziny socjologii polityki, jak i wykładem „teorii stratyfikacji społecznej”. Niektórzy widzą znów w *Osiemnastym brumaire'a* klasyczne dzieło z dziedziny psychologii społecznej lub psychologii zachowania politycznego.

„Dla marksizmu w ostatecznym rachunku — pisze

Georg Lukács — prawo, ekonomia polityczna, historia etc. nie istnieją jako nauki autonomiczne; uznaje on jedynie historyczną i dialektyczną, jedną i jednolitą naukę o rozwoju społeczeństwa jako całości”²⁶⁷.

Oczywiście słów Lukácsa nie należy pojmować dosłownie. Wówczas łatwo je „obalić” frazesami o potrzebie specjalizacji, o niebezpieczeństwie dyletantyzmu, o tym, że zapoznanie się z niewielką częścią literatury dotyczącej niesłychanie wąskiego odcinka rzeczywistości wymaga dziś całego życia itd. itp. „Integracyjne” uprawianie nauki nie zakłada wszytkoizmu. Stopień integracji w poszczególnych badaniach jest uzależniony od przedmiotu badań, od charakteru problematyki. Integracja nie wyklucza specjalizacji, oznacza tylko przewyżczenie pewnych form specjalizacji. Natomiast dominujący dzisiaj typ specjalizacji uniemożliwia nie tylko nowoczesną syntezę wszystkich nauk o społeczeństwie, ale nawet syntezę stosunkowo niewielkiego odcinka badań. Przełamanie kryzysu, który pojawił się we współczesnej humanistyce wskutek encyklopedycznego uprawiania nauki, rozwiązanie sprzeczności między wymogami specjalizacji a odczuwaną coraz dotkliwiej potrzebą syntezy, jest niemożliwe bez radykalnej zmiany zarówno sposobu uprawiania nauki, jak i sposobu kształcenia. W każdym razie wystarczy dostrzec związek występujący między marksowskim historyzmem a coraz częściej podnoszonym we współczesnej nauce postulatem integracji nauk społecznych, aby znaleźć jeszcze jedną okazję do zwątpienia w słuszność zarzutu o przestarzałości, nienowoczesności metody marksowskiej.

Istota marksowskiego historyzmu wyraża się — jak wspomniałem — w dyrektywie zalecającej traktowanie zjawisk społecznych jako procesów historycznych. Przeciwnictwem tak pojętego historyzmu jest tłumaczenie

²⁶⁷ G. Lukács, op. cit., s. 48.

określonych konkretów społecznych poprzez wskazanie, że są one *jedynie* odmianą, formą jakiejś ogólnej, powszechnej kategorii lub jakiegoś uniwersalnego, pozahistorycznego prawa. Historyzm marksowski nie odrzuca istnienia pewnych uniwersalnych, pozahistorycznych zjawisk i praw, wątpi jednak w wartość poznawczą wyjaśniania określonych konkretów społecznych *jedynie* poprzez odwołanie się do tych praw.

„(...) istnieją określenia wspólne wszystkim szczeblom produkcji — pisze Marks — które to określenia myśl utrwala jako ogólne; jednakże tzw. ogólne warunki wszelkiej produkcji są niczym innym, jak tymi abstrakcyjnymi momentami, które nie prowadzą do zrozumienia żadnego rzeczywistego, historycznego szczebla produkcji”²⁶⁸.

Popperowski program socjologii jako nauki ustalającej tzw. prawa, czyli zdania ściśle ogólne, które są prawdziwe niezależnie od czasu i miejsca, nie jest żadną rewelacją „nowoczesnej myśli naukowej”, lecz starą jak świat formą ahistoryzmu. Z całą pewnością znana ona była Marksowi i na długo przed Marksem.

„W myśl pewnych tradycji pozytywistycznych — pisze S. Ossowski — wywodzących się od Davida Hume'a, znajomość stałych korelacji pozwala nie tylko przewidywać, ale i wyjaśniać konkretne zjawiska, gdyż ich wyjaśnienie — według tej koncepcji — polega na wskazaniu zdania ogólnego, które stanowi rację dla zdań stwierdzających zachodzenie owych konkretnych zjawisk. Mówiąc językiem potocznym, wyjaśnienie polegałoby tu na stwierdzeniu, że tak się zawsze dzieje”²⁶⁹.

²⁶⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 2...

²⁶⁹ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 232 (spacja — St. K. K.).

S. Ossowski słusznie zauważa też, że „związek pomiędzy zjawiskami nie zawsze staje się jaśniejszy, gdy podano tę ogólną, która stanowi rację logiczną dla odpowiednich zdań szczegółowych”²⁷⁰.

Marks wielokrotnie zwraca w swoich dziełach uwagę na *apologetyczny charakter ahistoryzmu*. Ujmując określone zjawisko jako nieodłączny element wszelkich form życia społecznego, uznajemy je za wieczne, niemożliwe do usunięcia. Przy tym bardzo często czyni się jakieś zjawisko atrybutem wszelkiego społeczeństwa tylko dlatego, że towarzyszyło ono *dotychczas* dziejom ludzkim.

„(...) przy rozpatrywaniu kapitalistycznego sposobu produkcji utożsamia on [ekonomista — St. K. K.] funkcję kierownictwa jako wynikającą z samej istoty zespołowego procesu pracy z tą samą funkcją jako uwarunkowaną kapitalistycznym, a więc antagonicznym charakterem tego procesu. Kapitalista nie dlatego jest kapitalistą, że jest kierownikiem przedsiębiorstwa przemysłowego, lecz przeciwnie, staje się rozkazodawcą przemysłowym, bo jest kapitalistą”²⁷¹.

Słowa te mówią o nieco innej formie apologetyki, której służy ahistoryzm. Ujmując trafnie pewne konieczne związki występujące między produkcją zespołową a potrzebą kierownictwa, przedstawia się *istniejącą w danym społeczeństwie formę kierownictwa jako jedynie możliwą*, zapominając, że może być ona zastąpiona formą doskonalszą.

W pewnych sytuacjach ahistoryzm może pełnić funkcje demaskatorskie. Taki charakter miała na przykład renesansowa i oświeceniowa krytyka religii, ujmująca chrześcijaństwo w tych samych kategoriach, co religie

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 358 (spacja — St. K. K.).

nieobjawione, pogańskie. Metoda ahistoryczna, kierując zainteresowania badawcze przede wszystkim na uniwersalne, powtarzalne momenty procesu społecznego, dostarcza jednak zwykle takiego typu wiedzy, który jest szczególnie użyteczny z punktu widzenia grup i klas społecznych zainteresowanych w zachowaniu ustanowionego porządku. Natomiast marksowski historyzm, koncentrujący swoją uwagę na warunkach powstania, istnienia i zmiany określonych zjawisk społecznych, jest nieprzypadkowo tak ściśle związany z ideologią wyrażającą potrzeby i aspiracje rewolucyjnego proletariatu.

W tradycji marksowskiej obdarzało się często mianem ahistoryzmu nie tyle samo formułowanie twierdzeń o charakterze uniwersalnym, co sposób ich formułowania. Ahistoryzm oznaczał w tym wypadku izolowanie faktów ze struktury społecznej, w której są one uwikłane, i łączenie ich w prawa ogólne na podstawie podobieństw powierzchownych, pozornych. Taki charakter ma np. *Lorda Actona prawo korupcji*, którego treść podają za Popperem:

„Nie można wyposażyć człowieka we władzę nad innym człowiekiem bez wywołania w nim pokusy jej niewłaściwego użycia, pokusy, która wzrasta wraz z zakresem władzy i której niewielu potrafi się oprzeć”²⁷².

„Prawo” to zostało sformułowane przy pomocy tak wieloznacznych pojęć, że wywołuje pokusę, aby je przyrównać do wróżby Cyganki, która przepowiada „nieszczęście” i wie, że jej wróżba będzie prawdziwa, gdy wdamy się z konduktorem w nieprzyjemną wymianę słów, jak i wtedy, gdy wpadniemy pod koła tramwaju. Termin „władza człowieka nad innym człowiekiem” może oznaczać władzę ojca nad synem, nauczyciela nad uczniem, Ali Baby nad bandą 40 rozbójników, biskupa nad wiernymi, dyktatora faszystowskiego nad obywatelami państwa, premiera re-

²⁷² K. Popper, op. cit., s. 62—63.

publiki burżuazyjnodemokratycznej nad członkami gabinetu, kapitalisty nad robotnikiem, klasy kapitalistów nad klasą proletariuszy. Jeszcze bardziej wieloznaczny jest termin „niewłaściwe użycie władzy”. Nabiera on różnego, często przeciwnego znaczenia, w zależności od miejsca i czasu, w którym zostanie użyty.

Z historyzmu wyrasta pewna swoista dla Marksa metoda krytyki teorii naukowych, integralnie związana z ujmowaniem nauki jako części procesu społeczno-historycznego. Aby przewyciężyć w pełni jakąś teorię społeczeństwa, należy ją poddać — zdaniem Marksa — nie tylko krytyce *myśli*, ale również krytyce *czynu*, krytyce *działania*. Krytyka myśli polega na ustaleniu, czy dana teoria nie zawiera sprzeczności wewnętrznych, czy pozostaje w zgodzie z faktami empirycznymi i elementarnymi normami postępowania badawczego. Może się okazać, że jakaś teoria zwycięsko oprze się krytyce tego typu, że ujmuje ona adekwatnie określony wycinek rzeczywistości społecznej. Możemy więc powiedzieć, że jest to teoria prawdziwa. Ale pod jednym warunkiem: przy przyjęciu założenia, że rzeczywistość, którą ona adekwatnie wyraża, pozostanie bez zmiany. Gdy jednak uda się nam wykazać, że istnieje możliwość takiej zmiany społeczeństwa, która pozbawi daną teorię waloru prawdziwości, wówczas ujawniamy historyczny, przejściowy charakter tej teorii. Mówiąc inaczej: ujawnienie *historycznego* charakteru rzeczywistości, którą określona teoria adekwatnie ujmuje, jest równoznaczne z ujawnieniem *historycznego, przejściowego* charakteru samej teorii.

W *Nędzy filozofii* Marks zauważa, że „kategorie ekonomiczne to tylko abstrakcje tych realnych stosunków, że są one prawdami o tyle tylko, o ile te stosunki istnieją. W ten sposób wpada [Proudhon — St. K.K.] w błąd burżuazyjnych ekonomistów, którzy w tych kategoriach ekonomicznych upatrują prawa wieczne, a nie

historyczne, będące tylko prawami określonego szczebla rozwoju sił wytwórczych”²⁷³.

Tę samą myśl wypowiada Marks wielokrotnie w *Kapitałe*. „Kategorie burżuazyjnej ekonomii politycznej są (...) to formy myśli mające społeczny, a więc obiektywny walor dla stosunków produkcji *tego historycznie określonego społecznego sposobu produkcji*, jakim jest produkcja towarowa. Cały mistycyzm świata towarów, cała ta mgła tajemniczości i czarów otaczająca produkty pracy w produkcji towarowej pierzchnie więc od razu, gdy przejdziemy do innych form produkcji”²⁷⁴.

Przewyciężyć w pełni ekonomię burżuazyjną znaczy dla Marks'a tyle, co podjąć działanie praktyczne, które przekształci strukturę społeczeństwa i pozbawi naukę, ujmującą nawet trafnie tę strukturę, waloru prawdziwości, adekwatności. Przesłanką krytyki czynu jest wskazanie *możliwości* działania przekształcającego rzeczywistość społeczną. Ten właśnie aspekt historyzmu marksowskiego odsłania w pełni jego funkcje *klasowe*. Jeśli przeprowadzę krytykę jakiejś teorii wykazując, że istnieją możliwości jej obalenia poprzez obalenie określonej struktury społecznej, to w społeczeństwie rozbitym na antagonistyczne grupy i klasy społeczne trudno nawet marzyć o powszechnym uznaniu walorów tej krytyki. Stosunek do tej krytyki będzie uzależniony zarówno od miejsca, jakie dana grupa lub klasa zajmuje w strukturze społecznej, a więc od tego, jak ona ocenia istniejący stan rzeczy, jak również od tego, czy dana grupa lub klasa społeczna uzna *potrzebę* zmiany świata i czy jest w *stanie* tej zmiany dokonać. W tym punkcie historyzmu marksowskiego osiąga się integralną jedność przeciwstawianych często w myśli burżuazyjnej form *praxis* historyczno-społecznej: nauki, ideologii, polityki.

²⁷³ K. Marks, *Nędza filozofii*, Warszawa 1948, s. 36 (spacja — St. K. K.).

²⁷⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 81.

Krytyka teorii naukowych, które przyjmują *zastaną* rzeczywistość społeczną jako *naczelną przesłankę* swego postępowania badawczego, które nie ujmują tej rzeczywistości jako procesu historycznego, jako stawania się, niewielką będzie miała wartość i siłę przekonującą, jeśli nie zostanie wsparta krytyką tej naczelnej przesłanki — rewolucyjnym, praktycznym przekształcaniem świata. Dopiero w historyzmie odnajdujemy niebanalny sens słów wypowiedzianych przez młodego Marksa:

„Filozofowie rozmaicie *interpretowali* świat, idzie jednak o to, aby go *zmienić*”.

Starałem się w swoich dotychczasowych wywodach wskazać na pewne słabe strony ahistoryzmu. Spór między ahistoryzmem a historyzmem nie może być jednak rozpatrywany tylko w kategoriach czysto teoretycznych. Aby zdać sobie z tego sprawę, wystarczy *założyć*, że ahistoryzm odznacza się takimi samymi walorami poznawczymi i badawczymi jak historyzm. Dopiero przy tym założeniu można wyraźnie dostrzec, jak bardzo różnią się te dwie metody między sobą ze względu na ich stosunek do określonych wartości, określonych postaw wobec świata. Jeśli ahistoryzm nie uniemożliwia nawet uzyskania prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, to wiedza ta pozwala o wiele łatwiej usprawiedliwić zastany ład świata niż sformułować program jego radykalnej lub poważnej przebudowy.

Rozdział III

Protestantyzm a kapitalizm, czyli spór o dziejotwórcze znaczenie idei

Większość prac Maxa Webera z socjologii religii została zgrupowana w trzytomowym zbiorze, opatrzonym tytułem *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tom pierwszy zawiera słynną rozprawę o związkach występujących między etyką protestancką a „duchem kapitalizmu” oraz blisko związany z nią tematycznie artykuł pt. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. W tomie tym znajdujemy też pierwsze studium z cyklu *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, poświęcone konfucjanizmowi i taoizmowi. Częścią tego cyklu są również: praca Webera o hinduizmie i buddyzmie (drugi tom *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) oraz wydana jako tom trzeci, obszerna, chociaż nie ukończona analiza socjologiczna religii starożytnego Izraela. Wiele miejsca zajmuje socjologia religii w monumentalnym dziele Webera *Wirtschaft und Gesellschaft* ²⁷⁵.

Rozprawy z dziedziny metodologii nauk społecznych, budowa systemu socjologii „rozumiejącej”, studia socjologiczne nad religią — oto trzy główne płaszczyzny przedsięwzięć badawczych Maxa Webera w ostatnich 16,

²⁷⁵ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 245—381, 696—734.

najbardziej zresztą płodnych latach życia. Aby zdać sobie sprawę, jaką wagę przywiązywał Weber do badań nad religią, trzeba wspomnieć, że do nie ukończonej pracy o judaizmie zamierzał dołączyć socjologiczną analizę *Księgi Psalmów*, *Księgi Joba* oraz omówienie judaizmu talmudycznego. Jego najbliższe plany badawcze obejmowały także socjologię wczesnego chrześcijaństwa i religii mużłmańskiej.

Dlaczego socjologia religii zajmuje tak doniosłe miejsce w dorobku twórczym jednego z największych socjologów niemieckich? W jakim stopniu jego osobista postawa wobec religii tłumaczy ten kierunek zainteresowań badawczych?

1. Postawa M. Webera wobec religii

W historii myśli społecznej zainteresowania religioznawcze występowały dosyć często w intymnym związku z postawą antyreligijną. Prace przedstawicieli angielskiego i francuskiego Oświecenia przesiąknięte są pasją antyklerykalną i antyreligijną. Liberalnie usposobionemu Weberowi zupełnie obca była postawa wojowniczej antyreligijności. Zarówno treść, jak i ton rozpraw Webera przemawiają przeciw przypuszczeniu, że krytyka religii inspirowała jego zainteresowania badawcze. Już w latach studenckich raziły go wszelkie uproszczenia w ujmowaniu religii. W liście pochodzącym z tego okresu Weber tak oto ocenia głośną książkę Straussa *Der alte und der neue Glaube*:

„*Der alte und der neue Glaube* Straussa nie zawiera wiele nowego, wszystko to było mi mniej więcej znane wcześniej; jest ona również krótką encyklopedią światopoglądu wolnomyślicielskiego i wskutek tego staje się niejednokrotnie dosyć powierzchowna”²⁷⁶.

²⁷⁶ Cyt. za Marianne Weber, op. cit., s. 71.

Zainteresowań religioznawczych Webera nie wyznaczały również motywy natury wyznaniowej. Na jego prace nie pada nawet nikły cień jakiegokolwiek apologetyki religijnej. Weber wprawdzie podkreśla osobliwość zjawisk religijnych w stosunku do innych sfer życia społecznego, ale w przeciwieństwie do E. Troeltscha²⁷⁷ i J. Wacha²⁷⁸ nie poszukuje źródeł tej osobliwości w sferze transcencji.

W liście z 19 lutego 1909 r. stwierdza, że pozbawiony „jest zupełnie słuchu religijnego”, dodając jednak równocześnie, że nie jest usposobiony ani antyreligijnie, ani nawet areligijnie²⁷⁹. Wbrew temu zapewnieniu Weber wielokrotnie dawał w ciągu swojego życia wyraz postawie areligijnej. W okresie bardzo ciężkiej choroby, która nękała go przez 3 lata, pisze w liście do Karla Vosslera:

„«Nieszczęście uczy modlitwy» (...) Zawsze? Moje własne doświadczenie pozwala mi zakwestionować tę tezę. Oczywiście, zgadzam się z Panem, że jest ona bardzo często prawdziwa, częściej, niż wymaga tego godność człowieka”²⁸⁰.

W pracy *Wissenschaft als Beruf* stwierdza, że wykłady z historii religii winny być tak prowadzone, aby mogły zadowolić zarówno masona, jak i katolika. Wyjaśnia jed-

²⁷⁷ Ujmowanie dziejów religii jako funkcji procesów gospodarczo-społecznych, zapoznawanie osobliwości zjawisk religijnych traktuje Troeltsch jako „występujący w imię najnowszej nauki zamaskowany atak na znaczenie religijne chrześcijaństwa” (E. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1919, S. 977).

²⁷⁸ Wyznaniowy charakter socjologii religii Wacha analizuję bliżej w recenzji jego opublikowanej niedawno w języku polskim pracy pt. *Socjologia religii* (St. Kowalski, „Strukturalizm” a materialistyczne pojmowanie dziejów, „Euhemer” 1963, nr 2, s. 51—57).

²⁷⁹ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 339.

²⁸⁰ Ibidem, s. 254.

nak natychmiast, że cel ten może być urzeczywistniony tylko wtedy, gdy wyeliminuje się z nauki empirycznej wyobrażenia i wyjaśnienia natury religijnej.

Nauka — zdaniem Webera — nie wie nic o takich zjawiskach, jak „cudy”, „objawienie”. Gdyby uznała ona te elementy wierzeń religijnych, nie mogłaby dochować wierności swoim własnym przesłankom. Weber sądzi, że warunkiem prawdziwej wiary jest wyzwolenie się od racjonalizmu i intelektualizmu, tych nieodłącznych składników wszelkiej postawy naukowej. Człowiek religijny musi prędzej czy później złożyć intelekt na ołtarzu wiary, prędzej lub później musi poskromić rozum, uznać słuszność zasady: *credo non quod, sed quia absurdum est* ²⁸¹. Również wszelkiej „pozytywnej teologii” odmawia Weber prawa do miana nauki ²⁸².

O tym, jak obce były autorowi *Wirtschaft und Gesellschaft* wszelkie skłonności apologetyczne, świadczy pośrednio krytyka jego prac, dokonana przez J. Wacha i J. Hasenfussa, przedstawicieli wyznaniowej socjologii religii. Obaj zarzucają twórcy nowoczesnej socjologii religii, że z powodu areligijności, „braku słuchu religijnego” nie był w stanie właściwie zrozumieć i ująć sensu zjawisk sakralnych ²⁸³.

Skoro analiza osobistej postawy Webera wobec religii niewiele może nam powiedzieć, dlaczego socjologia religii zajmuje tak doniosłe miejsce w jego dorobku naukowym, poszukajmy innych źródeł jego zainteresowań religioznawczych.

²⁸¹ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 545—553.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Por. M. Ernst Graf zu Solms, *Einleitung* — M. Weber, *Aus den Schriften zur Religionssoziologie*, Frankfurt am Main 1948, S. 18—19.

2. Socjologia religii jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”

Albert Salomon sądzi, że socjologia Webera narodziła się w trakcie „długiego i intensywnego dialogu z cieniem Karola Marksa”,²⁸⁴.

Słowa te mogą stanowić szczególnie użyteczny punkt odniesienia przy analizie socjologii religii M. Webera.

W kwietniu 1918 r. Weber wygłosił w Wiedniu cykl wykładów poświęconych „pozytywnej krytyce materializmu historycznego”. Stały się one prawdziwym wydarzeniem intelektualnym. Prasa mieszczańska poświęciła im entuzjastyczne sprawozdania. Audytorium socjologa z Heidelbergu składało się nie tylko ze studentów i pracowników nauki, ale również z polityków i dziennikarzy, ludzi sztuki, wyższych urzędników państwowych. Treść tych wykładów oparta była na badaniach z socjologii religii i socjologii państwa²⁸⁵.

Sam więc autor *Wirtschaft und Gesellschaft* określił w wykładach wiedeńskich swoją socjologię religii jako pozytywną krytykę materializmu historycznego. Jego krytyka materializmu historycznego ma charakter „pozytywny” w dwojakim przynajmniej sensie:

1. Nie poprzestaje na sformułowaniu mniej lub bardziej trafnych zarzutów wobec teorii Marksa, lecz jest przede wszystkim próbą sprawdzenia użyteczności tej teorii w gruntownych, pozytywnych badaniach empirycznych. Wszystkie przedsięwzięcia badawcze Webera w dziedzinie socjologii religii integruje próba przeciwstawiania Marksowi własnej, *pozytywnej* teorii, tłumaczącej wpływ idei na życie społeczne i proces dziejowy oraz rolę religii w genezie kapitalizmu zachodnioeuropejskiego. Nieprzy-

²⁸⁴ A. Salomon, *La sociologie allemande*, w pracy zbiorowej: *La sociologie au XX-e siècle*, pod red. G. Gurvitcha, W.E. Moore'a, Paris 1947, p. 595.

²⁸⁵ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 617.

padkowo obrał Max Weber zjawiska religijne jako teren szczególnie dogodny dla intelektualnego starcia z marksizmem. Religii, podobnie jak sztuce, filozofii, przysługuje stosunkowo duży stopień autonomii wobec ekonomicznej sfery życia społecznego. Uważa się religię zwykle za fenomen par excellence duchowy i niematerialny. A przy tym jest to jedna z najbardziej powszechnych form życia duchowego. Dzięki temu, że wywiera ona wpływ na działanie mas ludowych, jest w stanie oddziaływać aktywnie na przebieg procesu społecznego, w tym również na procesy ekonomiczne.

2. Twórczość Webera jest nie tylko krytyką, ale i asymilacją wielu elementów materializmu historycznego. Dotyczy to również jego socjologii religii.

Inny jeszcze sens uzyska pojęcie „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”, gdy weźmiemy pod uwagę niewielką rozprawę Webera pt. *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, opublikowaną po raz pierwszy w 1896 r. w czasopiśmie „Die Wahrheit”. Zawiera ona analizę źródeł upadku Cesarstwa Rzymskiego. Weber odrzuca kolejno obiegiwe we współczesnej mu historiografii hipotezy wyjaśniające. Rzym — jego zdaniem — nie upadł ani wskutek najazdu zewnętrznego i przewagi liczebnej barbarzyńców nad wojskami Cesarstwa, ani wskutek beztalencja politycznego i błędów jego przywódców; nie jest też zasadniczym źródłem zmierzchu wielkiego Imperium ani panująca w nim forma rządów i despotyzm, ani tym bardziej styl życia wyższych warstw społeczeństwa, zdemoralizowanych luksusem i rozwiązłością. Niewielkie znaczenie w procesie zmierzchu i upadku Rzymu miała także emancypacja kobiet rzymskich i rozkład tradycyjnej rodziny. Zwycięstwa Germanów nad Rzymianami równie mało zależały od sytuacji społecznej kobiety, jak losy bitwy pod Königgrätz od nauczyciela pruskiego. Weber nie zgadza się też z głosami, dobiegającymi do nas nawet ze starożytności, iż Italia została zgubiona przez

wielką własność ziemską, gdyż upadek kultury antycznej zbiega się — jego zdaniem — z restauracją i wzrostem znaczenia stanu chłopskiego. Tajemnicę rozkładu Imperium Rzymskiego ukrywa — sądzi Weber — właściwy mu ustrój ekonomiczny. Ustrój ten, poczynając od epoki reform braci Grakchów, odznaczał się panowaniem gospodarki towarowopieniężnej, uwarunkowanej przez pracę niewolników na roli. Od tego czasu właściciel niewolników zamieszkujący w mieście, czynny w życiu politycznym, utrzymujący się z renty pieniężnej, uzyskanej z gospodarstwa rolnego, którym zarządzał w jego imieniu pozbawiony wolności inspektor, staje się „ekonomicznym nosicielem kultury antycznej”, a „organizacja pracy niewolniczej tworzy konieczną bazę (Unterbau) społeczeństwa rzymskiego”²⁸⁶.

W warunkach pracy niewolniczej i wielkiej własności ziemskiej produkcja towarowa nie może — jak powiada Weber — obejść się na dłuższą metę bez bicia, wymaga poddania bezpośredniego producenta dyscyplinie typu wojskowego. Taki typ dyscypliny mógł być zapewniony jedynie przez narzucenie niewolnikom koszarowej egzystencji, pozbawienie ich nie tylko własności, ale również rodziny. Warunki egzystencji koszarowej niewolników, brak monogamicznej rodziny uniemożliwiały zaspokojenie popytu na siłę roboczą drogą przyrostu naturalnego, uzależniając w ten sposób funkcjonowanie mechanizmu ekonomicznego od stałego dopływu niewolników na rynek rzymski. Ta zależność ustroju ekonomicznego Rzymu od stałej dostawy niewolników na rynki Italii była nie tylko doniosłą przesłanką tendencji ekspansyjnych Imperium, ale stała się też zasadniczą przyczyną jego zmięczenia i upadku. Z chwilą gdy Rzym nie był już w stanie pro-

²⁸⁶ M. Weber, *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 296.

wadzić zwycięskich, zaborczych wojen, musiały się dokończyć poważne przemiany w jego strukturze ekonomicznej. Rola niewolników w produkcji zaczyna tracić na znaczeniu, ich miejsce zajmują stopniowo chłopci obdarzeni własnością i rodziną, ale związani też różnymi formami poddaństwa. Kształtuje się podział stanowy, wypierając systematycznie dawne proste przeciwieństwo między wolnymi a pozbawionymi wolności. Zanik instytucji, którą Weber nazywa „koszarami niewolników”, pojawienie się różnych postaci pracy pańszczyźnianej prowadzi do upadku gospodarki towarowopieniężnej, otwiera proces schyłku miast rzymskich, wzrostu znaczenia samowystarczalnej gospodarki naturalnej. Zasadniczą przyczyną upadku Imperium Rzymskiego jest, wedle autora *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, rozkład opartej na pracy niewolniczej gospodarki towarowopieniężnej i pojawienie się gospodarki naturalnej wraz z odpowiadającymi jej formami zależności poddańczej i pracy pańszczyźnianej.

„Upadek Rzymu był koniecznym następstwem politycznym stopniowego zanikania gospodarki wymiennej i wzrostu gospodarki naturalnej. Oznaczał w istocie zniesienie takiego aparatu zarządzania, a wraz z nim opartej na gospodarce pieniężnej nadbudowy (Überbau) politycznej, która nie była już przystosowana do ekonomicznej bazy (Unterbau) gospodarki naturalnej”²⁸⁷.

Pozostawiam historykom ocenę wartości empirycznej sformułowanej przez Webera teorii upadku Rzymu. Interesuje mnie tu ona jedynie ze względu na swoją strukturę teoretyczną. Świadczy ona, że do 1896 r. Weber był pod przemożnym wpływem materializmu historycznego, a nawet wyraźnie uznawał tezę o rozstrzygającym znaczeniu przemian w bazie dla wszystkich postaci kultury. Pojmo-

²⁸⁷ Ibidem, s. 308.

wał jednak tę tezę w sposób bardzo zbliżony do ujęć materializmu historycznego, które dominowały wówczas w pracach czołowych teoretyków socjaldemokracji niemieckiej. Większość zarzutów, jakie później podniesie Weber wobec teorii Marksa, może być również odniesiona do jego teorii upadku cywilizacji rzymskiej.

Rozprawa pt. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* oznacza zwrotny punkt w rozwoju intelektualnym Webera. Otwiera jego wieloletnie zmagania krytyczne z Marksem. Zestawienie tej rozprawy z treścią pracy o upadku Rzymu pozwala dostrzec nowe znaczenie terminu „pozytywna krytyka materializmu historycznego”. Pozytywną krytykę materializmu historycznego traktuje bowiem Weber jako swoistą samokrytykę, jako formę obrachunku teoretycznego ze swoją dawną postawą badawczą.

3. „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”: kontrowersje i nieporozumienia

W dwóch kolejnych rocznikach „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” opublikował M. Weber w latach 1904—1905 pracę pt. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Uzyskała ona wkrótce rozgłos międzynarodowy i stała się przedmiotem ożywionych kontrowersji. Zawierając próbę oceny roli religii protestanckiej w genezie kapitalizmu, zwróciła na siebie uwagę historyków, ekonomistów, socjologów. W ciągu ostatniego sześćdziesięciolecia stała się jedną z najpopularniejszych, a zarazem jedną z najbardziej kontrowersyjnych prac Maxa Webera.

Marianne Weber zauważa, że *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* była próbą pozytywnego

przewyciężenia materialistycznego pojmowania dziejów²⁸⁸. Tak też tę pracę przyjęto powszechnie.

Wielu badaczy dostrzegło w weberowskim studium o związkach występujących między religią protestancką a „duchem kapitalizmu” krytykę Marksa z pozycji tradycyjnego idealizmu. Badacze ci sądzą, że zasadniczą treść rozprawy Webera wyraża następująca teza:

Powstanie kapitalizmu zostało zdeterminowane nie przez wewnętrzną dialektykę procesów ekonomicznych, lecz przez czynniki natury religijnej. Kapitalistyczny system ekonomiczny zawdzięcza swoją egzystencję „duchowi kapitalizmu” — zespołowi określonych postaw wobec rzeczywistości społecznej w ogóle, a działalności gospodarczej w szczególności. Gdyby „duch kapitalizmu” nie pojawił się i nie opanował osobowości szerokich mas, historia nie wiedziałaby nic o zjawisku zwanym kapitalizmem. Rodowodu „ducha kapitalizmu” nie należy jednak poszukiwać w sferze ekonomicznej, lecz w sferze religijnej. Został on wytworzony i upowszechniony przez ascetyczne odłamy protestantyzmu: kalwinizm, pietyzm, metodyzm i sekty baptyistyczne. Kapitalistyczny system gospodarczy zrodził się więc bezpośrednio z „ducha kapitalizmu”, a pośrednio z religii protestanckiej, a zwłaszcza z kalwinizmu.

Tak odczytał pracę Webera czołowy teoretyk socjaldemokracji niemieckiej Karol Kautsky, który poświęcił jej stosunkowo dużo uwagi w swoim dziele pt. *Materialistyczne pojmowanie dziejów*. Zdaniem Kautskiego, autor *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* twierdzi, iż „kapitalistyczny system produkcji wynika z ducha kapitalizmu, a nie na odwrót”²⁸⁹. Kautsky przypomina Weberowi, że „ducha kapitalizmu” nie można

²⁸⁸ Marianne Weber, op. cit., s. 350.

²⁸⁹ K. Kautsky, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, t. II, cz. I, Warszawa 1963, s. 643.

„wytłumaczyć wpływami samej religii i etyki”²⁹⁰. Natomiast zgadza się z Weberem, że purytański sposób myślenia wywarł wpływ na powstanie kapitalizmu przemysłowego, lecz podkreśla, że stanowi „on tylko jedno z jego źródeł, ale nie jedyne”²⁹¹.

Francuski historyk Henri Sée krytykuje pracę Webera wychodząc z założenia, że jej myślą przewodnią jest teza: „duch kapitalizmu” stanowi „jedyną lub co najmniej zasadniczą, początkową przyczynę kapitalizmu”²⁹².

H. M. Robertson w książce pt. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, która nosi podtytuł: krytyka Maxa Webera i jego szkoły, przypisuje autorowi *Wirtschaft und Gesellschaft* pogląd, iż nowoczesny kapitalizm jest produktem „ducha kapitalizmu”, wprowadzonego wraz z reformacją.

„Weber — pisze Robertson — usiłuje ustanowić łańcuch przyczynowy, przeciwstawny stosowanemu przez Marksa w ekonomicznej interpretacji historii. Poszukuje psychologicznej determinacji zdarzeń ekonomicznych. Powstanie «kapitalizmu» ujmuje on jako rezultat powstania «ducha kapitalizmu»”²⁹³.

Wybitny socjolog współczesny Pitrim A. Sorokin w swojej pracy pt. *Fads and Foibles in Modern Sociology* sądzi, że Weber przeciwstawia marksowskiemu materializmowi teorię, która dostrzega w etyce gospodarczej i religii dominujący element życia społecznego, „zmienną niezależną”, inne zaś strony procesu historycznego, wraz z syste-

²⁹⁰ Ibidem, s. 692—693.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² Por. H. Sée, *Dans quelle mesure puritains et juifs ont — ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?*, „Revue Historique” 1927, nr 155.

²⁹³ H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge 1933, p. XII.

mem ekonomicznym, ujmuje jako funkcje tej zmiennej niezależnej. Sens sporu Webera z Marksem wyraża socjolog amerykański wzorami:

„Wedle Maxa Webera $E = f(WER)$, «ekonomiczna zmienna jest funkcją zmiennej niezależnej, Wirtschaftsethik-Religion». Wedle Marksa $WER = f(E)$, «etyka i religia są funkcjami czynnika ekonomicznego»²⁹⁴.

Przedstawiona wyżej interpretacja *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* została też przyjęta przez wielu historyków.

W. S. Hudson w artykule opublikowanym w czasopiśmie „Church History” stwierdza, że „Weber wysunął tezę, iż kalwinizm był ojcem nowoczesnego kapitalizmu”²⁹⁵. Natomiast historyk francuski Emile G. Léonard w swojej monumentalnej *Histoire Générale du Protestantisme* sądzi, że Weber i Troeltsch widzą w reformacji nie ojca, lecz matkę kapitalizmu²⁹⁶.

Można by ułożyć długą listę badaczy, którzy są zdania, że Weber — wbrew materializmowi historycznemu — podejmuje próbę obrony tezy, głoszącej, że kapitalistyczny sposób produkcji jest wytworem religii protestanckiej. Taka interpretacja pracy Webera, mimo iż zdobyła szeroką reprezentatywność i popularność, nie daje się jednak utrzymać. Przemawia przeciwko niej zarówno tekst *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, jak i analiza postawy Webera wobec materializmu historycznego, dokonana w oparciu o podstawową część jego spuścizny badawczej. Weber nigdy i nigdzie nie sformułował tezy, że religia protestancka powołała do istnienia kapitalistyczny sposób produkcji. Opinia tego typu pochodzi wyłącznie od jego interpretatorów i krytyków, jest jednym

²⁹⁴ P. A. Sorokin, op. cit., s. 169.

²⁹⁵ W. S. Hudson, *Puritanism and the Spirit of Capitalism*, „Church History”, vol. XVIII, 1949.

²⁹⁶ Por. E. G. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme*, part I, Paris 1961, p. 308—309.

z licznych nieporozumień i uproszczeń interpretacyjnych, które mogą nieraz latami występować na stronicach różnych książek. Opinię tę przyjęli u nas bezkrytycznie nawet tak wybitni uczeni, jak Oskar Lange i Konstanty Grzybowski²⁹⁷.

Nieporozumień wokół *Die protestantische Ethik* nie tłumaczy dostatecznie ani to, że w wielu przypadkach wiedza o treści książki Webera nie pochodzi z własnej, samodzielnej lektury, lecz zostaje przejęta przez danego badacza z opracowań i omówień, ani dostrzegalne na kartach tej pracy wahania i pewne niekonsekwencje teoretyczne. Nieporozumienia te mają głębszą podstawę: książkę Webera o etyce protestanckiej i „duchu kapitalizmu” rozpatruje się, nie zwracając uwagi na jej związki z cało-

²⁹⁷ „Max Weber zaś twierdzi, że kapitalizm wyrósł z nowej etyki gospodarczej, która opanowała ludzi i zmieniła ich sposób życia. (...) W ten sposób protestantyzm, a zwłaszcza purytanizm, zrodził ducha kapitalizmu. Kapitalizm jest dzieckiem przewrotu psychiki gospodarczej, wynikłego z reformacji” — pisze Oskar Lange (*Ekonomia polityczna*, t. I, s. 234—235; spacja — *St.K.K.*).

Czytelnik niedawno tłumaczonej na język polski pracy R.H. Tawneya pt. *Religion and the Rise of Capitalism* dowiaduje się z przedmowy Konstantego Grzybowskiego, że „«duch kapitalizmu» istnieje, zdaniem Webera, już przed powstaniem kapitalizmu, on tworzy kapitalizm, a nie — odwrotnie — kapitalistyczne stosunki produkcji rodzą przemiany w mentalności gospodarujących jednostek”. „Monokausalności» Webera — pisze dalej K. Grzybowski — widzącego źródło kapitalizmu niemal (?) wyłącznie w purytanizmie, przeciwstawiali [Brentano i Sombart — *St.K.K.*] w ten sposób tezę o wielkości tych źródeł. Jego idealizmowi, widzącemu w ideologii, w «duchu» źródło nowych stosunków gospodarczych, przeciwstawiali twierdzenie o ich współzależności, nie raz widząc w stosunkach bazy element pierwszy i determinujący” (K. Grzybowski, *Słowo wstępne* do pracy R.H. Tawneya pt. *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, s. 9, 12; spacja — *St.K.K.*).

kształtem jego twórczości, a nawet z innymi studiami o socjologii religii.

Twórczość Karola Marksa wzbudzała u Webera, jak wspomina jego żona, głęboki podziw²⁹⁸. Ernest Troeltsch, bliski przyjaciel autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, mówi o głębokim wpływie, jaki teoria Marksa wywarła na działalność badawczą Webera²⁹⁹. Troeltsch sądzi, że Max Weber w studiach z dziedziny filozofii, historii i kultury podjął przede wszystkim problemy marksistowskie. We wczesnym okresie widział on w nich jedną z fundamentalnych zasad ujmowania kultury i historii³⁰⁰. Później doniosłość metody marksistowskiej została sprowadzona przez Webera do problemu stosunków występujących między odgrywającymi dominującą rolę czynnikami ekonomiczno-społecznymi a pozostałymi elementami kultury³⁰¹.

Weber wysoko oceniał wkład marksizmu do rozwoju nauk o społeczeństwie. *Manifest komunistyczny* uważał za „dokonanie naukowe pierwszej rangi”³⁰²; dostrzegał w nim „surowe elementy geniuszu”³⁰³.

Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* uważał siebie wprawdzie za adwersarza Marksa, ale nie znosił prymitywnej i powierzchownej krytyki materializmu historycznego. W pracy pt. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, powstałej w latach 1903—1906, zarzuca Roscherowi, iż podejmując polemikę z heglizmem, pomija tę formę dialektyki heglowskiej, którą reprezentuje *Kapitał* Marksa. Roscher —

²⁹⁸ Marianne Weber, op. cit., s. 350.

²⁹⁹ Por. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften*, Bd. III, Tübingen 1922, S. 367—368.

³⁰⁰ Ibidem, s. 565.

³⁰¹ Ibidem, s. 566.

³⁰² M. Weber, *Der Sozialismus, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 509.

³⁰³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 167.

zdaniem Webera — nie tylko poświęca teorii Marksa za-
ledwie jedną stronicę, ale wysuwa także wobec niej za-
rzuty odznaczające się przerażającym ubóstwem³⁰⁴.

W lutym 1920 r., a więc zaledwie kilka miesięcy przed
swoją śmiercią, autor *Die protestantische Ethik* uczestni-
czył wraz ze Spenglerem w spotkaniu zorganizowanym
w ratuszu miasta przez studentów monachijskich. Speng-
ler przedstawił tam najpierw główne tezy swojej pracy
pt. *Untergang des Abendlandes*, potem podjął krytykę
Nietzschego i Marksa. Nieprzychylnie uwagi o Nietzschem
przyjął Weber, jak wspomina jego uczeń E. Baumgarten,
zmarszczeniem brwi. Dopiero szyderstwa z prognoz mark-
sowskich skłoniły Webera do ostrej repliki:

„Pańskie prognozy w porównaniu z Marksem pozba-
wione są jakiejkolwiek wartości naukowej. Przypominają
przepowiednie tego typu, które mogę wypowiedzieć, gdy
wyrzuję przez okno i stwierdzą... teraz świeci słońce. Potem
zwrócę się do swoich pobożnych wyznawców z twarzą wy-
rażającą głęboką zadumę i obwieszczę: możecie być jednak
pewni, że nadejdzie taki dzień, w którym będzie padać
deszcz. Zupełnie inaczej mają się przecież sprawy u Mar-
ksa, którego Pan tak mocno zbeształ. Gdyby wstał on dzi-
siaj z grobu i rozejrzał się wokół siebie, miałby wszelkie
podstawy, by — mimo pewnych doniosłych odchyień, któ-
re dokonały się wbrew jego prorocत्वom — stwierdzić:
zaprawdę, to jest ciało z ciała mego i krew z krwi mojej”.

W drodze do domu miał Weber, według E. Baumgarte-
na, powiedzieć do jednego ze swoich studentów: „Uczci-
wość współczesnego badacza, a zwłaszcza współczesnego
filozofa, może być oceniana wedle jego stosunku do Nie-
tztzschego i Marksa. Kto nie przyzna, że najpoważniejsza
część jego własnej pracy nie mogłaby być wykonana bez
pracy, której oni obaj dokonali, oszukuje siebie i innych.

³⁰⁴ M. Weber, *Roscher und Knies...*, S. 117.

Świat naszej egzystencji duchowej jest światem poważnie ukształtowanym przez Marksa i Nietzschego”³⁰⁵.

Wydaje się mało prawdopodobne, by człowiek oceniający w ten sposób wartość naukową dokonań badawczych Marksa mógł być równocześnie rzecznikiem tak prymitywnej formy idealizmu, która wyraża się w przypisywanej mu przez wielu interpretatorów myśli, że kapitalizm jest produktem reformacji.

Badacze, którzy odczytali *Die protestantische Ethik* jako próbę przeciwstawienia marksizmowi tezy, że kapitalizm jest wytworem protestantyzmu, że głównym źródłem kapitalistycznych form gospodarki są zjawiska religijne, nie zwracają uwagi na to, jak trudno uzgodnić to mniemanie z treścią artykułu Webera, opublikowanego w 1907 r., czyli 2 lata po ukazaniu się pracy o etyce protestanckiej, która zawiera krytykę stammlerowskiego „przewycięzania” materializmu historycznego. Weber uważa, iż „spirytualizm historyczny” Stammlera, utrzymujący, iż wszystkie zjawiska społeczne są zdeterminowane w ostatecznej instancji przez motywy religijne — to zupełnie nieuzasadniona hipoteza, sprzeczna ze wszystkimi faktami, dającymi się ustalić empirycznie. Głównym przedmiotem krytyki Webera jest jednak właściwa Stammlerowi tendencja do monokausalności, przyczynowego tłumaczenia wszelkich zjawisk za pomocą jednej zasady³⁰⁶.

Trudno więc w opinii Konstantego Grzybowskiego, który twierdzi, że Weber w swoim studium o etyce protestanckiej stosuje zasadę monokausalności³⁰⁷, dostrzec coś więcej niż zasadnicze nieporozumienie interpretacyjne.

³⁰⁵ Por. E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, S. 554—555.

³⁰⁶ Por. M. Weber, *R. Stammlers „Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 296—299.

³⁰⁷ K. Grzybowski, op. cit., s. 12.

W omawianym artykule Weber podkreśla też wartość heurystyczną materializmu dziejowego. Jeśli materializm historyczny traktuje się jako metodę służącą ujęciu materiału z „ekonomicznego” punktu widzenia, jeśli stosuje się ją z rozwagą i nieustannie uzgadnia z faktami, wówczas może ona przynieść bardzo płodne wyniki³⁰⁸.

Duże znaczenie dla analizy postawy Webera wobec materializmu dziejowego, jak i dla właściwego zrozumienia jego poglądów na rolę religii protestanckiej w genezie kapitalizmu ma praca pt. *Die „Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Pojawiła się ona w 1904 r. w 19 numerze „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”. W dwóch następnych numerach tego czasopisma opublikował Weber swoje tak kontrowersyjne studium o etyce protestanckiej i „duchu kapitalizmu”. Artykuł prezentujący credo metodologiczne Webera powstał więc prawie w tym samym czasie, co *Die protestantische Ethik*.

Autor poświęca w nim wiele uwagi teorii materializmu historycznego i wypowiada się na temat znaczenia badań nad zjawiskami ekonomicznymi dla naukowego ujęcia rzeczywistości historycznej. Sądzi, że zjawiska ekonomiczne w ścisłym sensie winny być odróżnione od zjawisk ekonomicznie *doniosłych* i ekonomicznie *uwarunkowanych*.

Zjawiskami ekonomicznymi w ścisłym sensie nazywa Weber te zjawiska, którymi interesujemy się ze względu na ich znaczenie ekonomiczne (np. giełda, świat banków). Są to na ogół instytucje świadomie tworzone lub wykorzystywane dla celów ekonomicznych. Zjawiska *ekonomicznie doniosłe* nie zostają wyodrębnione z rzeczywistości empirycznej ze względu na ich znaczenie ekonomiczne, ale w pewnych sytuacjach zyskują takie znaczenie, gdyż wywierają skutki doniosłe z ekonomicznego punktu wi-

³⁰⁸ M. Weber, op. cit., s. 308—309.

dzenia. Mówiąc inaczej, miano zjawisk ekonomicznie doniosłych uzyskują w typologii Webera te zjawiska nieekonomiczne, które wywierają aktywny wpływ na przebieg procesu gospodarczego. Jako przykład zjawiska ekonomicznie doniosłego wymienia autor religię.

Wreszcie zjawiskami *ekonomicznie uwarunkowanymi* nazywa autor *Wirtschaft und Gesellschaft* wszystkie zjawiska nieekonomiczne, które nie wywierają wpływu lub wywierają niewielki wpływ na życie gospodarcze, ale podlegają większemu lub mniejszemu oddziaływaniu zjawisk ekonomicznych. Posługując się terminologią Webera, możemy powiedzieć, że zjawiska uwarunkowane ekonomicznie znajdują się w centrum zainteresowań materializmu historycznego. Weber podkreśla doniosłość badań nad zjawiskami uwarunkowanymi ekonomicznie. Sądzi, że „motywy specyficznie ekonomiczne” odznaczają się siłą pozwalającą im „warunkować i przekształcać nie tylko sposób, ale i treść zaspokajania potrzeb i preferencji kulturowych, nie wyłączając ich najbardziej subiektywnych aspektów. Pośredni wpływ stosunków społecznych, instytucji i grup rządzonych przez interesy materialne rozciąga się (często nieświadomie) na wszystkie bez wyjątku sfery kultury i obejmuje nawet najbardziej subtelne odcienie uczuć estetycznych i religijnych”³⁰⁹.

Treść tych sformułowań niełatwo pogodzić z mniemaniem, że w *Die protestantische Ethik* Weber zwalcza materializm historyczny uzasadniając tezę: kapitalizm jest produktem religii protestanckiej. Tym bardziej że autor *Wirtschaft und Gesellschaft* podkreśla ciągle płodność rozsądnie stosowanej metody marksowskiej:

„Wolni od przestarzałego poglądu, że wszelkie zjawiska kulturowe mogą być wydedukowane jako produkt lub

³⁰⁹ M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 162.

funkcja konstelacji interesów «materialnych», jesteśmy mimo to przekonani, iż analiza zjawisk społecznych i kulturowych ze szczególnym uwzględnieniem ich ekonomicznego uwarunkowania i znaczenia była zasadą naukowo twórczą i płodną i że przy ostrożnym zastosowaniu oraz odrzuceniu dogmatycznych ograniczeń pozostanie taką zasadą jeszcze bardzo długo w przyszłości”³¹⁰.

Weber sądzi też, że po okresie przeceniania roli „ekonomicznego ujmowania historii” pojawiło się obecnie niebezpieczeństwo niedoceniań jego doniosłości poznawczej³¹¹.

Wszelka poprawna interpretacja *Die protestantische Ethik* nie może być sprzeczna z opinią jej autora, który wyraźnie mówi, że jest mu zupełnie obca „głupia i doktrynerska teza”, jakoby „«duch kapitalistyczny» (...) mógł powstać tylko jako wynik określonych wpływów Reformacji lub nawet, że kapitalizm jako system gospodarczy jest produktem Reformacji”³¹².

Ubiegając zarzuty niezbyt uważnych czytelników swojej książki stwierdza, iż kapitalizm nie może być uznany za produkt Reformacji, gdyż „pewne doniosłe formy przedsiębiorstwa kapitalistycznego są znacznie starsze niż Reformacja”³¹³.

Weber nie twierdzi też, że „duch kapitalizmu” jest wyłącznym tworem Reformacji. Ascetyczne odłamy protestantyzmu stanowią wprawdzie doniosły, ale też tylko jeden z wielu czynników, które przyczyniły się do powstania ducha kapitalizmu. W *Die protestantische Ethik* pragnie jedynie ustalić, „czy i w jakim stopniu wpływy religijne współuczestniczyły w jakościowym ukształtowaniu i w ilościowej ekspansji tego ducha w świecie oraz jakie

³¹⁰ M. Weber, op. cit., s. 166—167.

³¹¹ Ibidem, s. 168.

³¹² M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 83.

³¹³ Ibidem.

konkretne strony kultury opartej na bazie kapitalistycznej można do nich sprowadzić”³¹⁴.

Weber nie kwestionuje doniosłości przemian ekonomicznych w procesie powstawania kapitalizmu, nie wyklucza także ich wpływu na kształtowanie „ducha kapitalizmu”. Analizując rolę ascetycznego protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej, mówi jednocześnie o konieczności zbadania, „jaki wpływ na przekształcenia i właściwości ascezy protestanckiej wywarł całości kształt historycznych, a zwłaszcza ekonomicznych warunków kulturowych”³¹⁵.

„Powstanie kapitalizmu — pisze Ernest Troeltsch — wyjaśnił świetnie Weber przez badania nad powstaniem z purytanizmu kalwińskiego niezbędnej dla kapitalizmu duchowej postawy wobec spraw gospodarczych (Wirtschaftsgesinnung), nie zapominając jednak, że sam purytanizm podlega wpływom ekonomicznego uwarstwienia klasowego (unter die Räder der ökonomischen Klassenschichtung kommt), a także zdając sobie sprawę, że do tego komponenta dochodzi jeszcze wiele innych”³¹⁶.

Naczelną tezę *Die protestantische Ethik* można przedstawić na razie następująco: protestantyzm jest jedną z wielu przyczyn powstania „ducha kapitalizmu”, a z całą pewnością jedną z wielu przyczyn powstania kapitalizmu. Podobnie ujmują zasadniczą treść pracy Webera znani francuscy socjologowie Raymond Aron³¹⁷ i Roger Bastid³¹⁸.

Znacznie dalej idzie natomiast socjolog amerykański Talcott Parsons, który sądzi, że Weber wykazał w swych

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ Ibidem, s. 205.

³¹⁶ E. Troeltsch, op. cit., s. 368.

³¹⁷ Por. R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1950, p. 137, 140.

³¹⁸ Por. R. Bastid, *Les Religions Africaines au Bresil*, Paris 1960, p. 6—7.

studiach z socjologii religii, iż protestantyzm jest jednym z głównych warunków powstania kapitalizmu³¹⁹. Protestantyzm nie był wprawdzie w stanie stworzyć samodzielnie, bez współdziałania innych czynników, kapitalistycznej organizacji pracy, ale bez protestanckiej etyki wszystkie te czynniki nie powołałyby też do istnienia kapitalizmu. Protestantyzm to warunek konieczny, chociaż niewystarczający do powstania kapitalizmu³²⁰. Parsons sądzi, że w pracach poświęconych religiom Chin i Indii Weber wykazał, iż istniał taki okres w historii tych krajów, w którym czynniki niereligijne sprzyjały kapitalizmowi w takim samym co najmniej stopniu, jak i na Zachodzie. Nie powstał tam jednak kapitalizm, gdyż zabrakło religii, która wywierałaby zbliżony do protestantyzmu wpływ na etykę działania gospodarczego³²¹.

Talcott Parsons uzyskał doktorat w Heidelbergu za pracę poświęconą pojęciu kapitalizmu w teorii Maxa Webera i Wernera Sombarta³²². Może właśnie dlatego autor *The Structure of Social Action* odczytuje prace Webera jak gdyby przez pryzmat teorii powstania kapitalizmu Sombarta, który uważał, iż jednym wśród tysiąca innych warunków *koniecznych* do pojawienia się kapitalizmu było rozproszenie Żydów po świecie.

„Nie byłoby ani współczesnego kapitalizmu — pisze Sombart we wstępie do pracy pt. *Die Juden und das Wirtschaftsleben* — ani kultury współczesnej bez rozproszenia Żydów w krajach leżących na północnej półkuli ziemskiej”³²³. Interpretacja Parsonsa nie daje się

³¹⁹ Por. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois 1949, p. 517, 575.

³²⁰ Ibidem, s. 577.

³²¹ Ibidem, s. 513, 541—542.

³²² Por. W. Bernsdorf (red.), *Internationales Soziologen Lexikon*, Stuttgart 1959, S. 432.

³²³ W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 1913, s. IV.

jednak utrzymać. Przede wszystkim dlatego, że sam Weber podkreśla na kartach *Die protestantische Ethik*, iż obca jest mu „głupia i doktrynerska teza”, że „duch kapitalizmu” mógł powstać jedynie jako wynik określonych wpływów Reformacji³²⁴.

W żadnej z prac Webera poświęconych religiom Wschodu nie znajdziemy nic, jak wykażę to w następnym rozdziale, co upoważniałoby do przypisania autorowi *Wirtschaft und Gesellschaft* tezy, że w pewnym okresie dziejów Chin lub Indii czynniki pozareligijne sprzyjały kapitalizmowi w takim samym stopniu jak w cywilizacji zachodniej. Wprost przeciwnie, można bez trudu udowodnić, odwołując się do tekstu, że w każdym etapie rozwoju historycznego różnice między Wschodem a Zachodem występowały — zdaniem Webera — nie tylko w sferze religijnej, ale również organizacja ekonomiczna, struktura społeczna, struktura władzy, sytuacja miast, formy prawa i nauki krajów Wschodu stanowiły przeszkodę do pojawienia się tam nowoczesnego, burżuazyjnego kapitalizmu.

Max Weber podjął wprawdzie w *Die protestantische Ethik* próbę wykazania, że protestantyzm wywarł wpływ na kształtowanie się pewnych aspektów cywilizacji kapitalistycznej. W pracy tej starał się jednak przede wszystkim unaocznić, w jaki sposób idee religijne oddziałują na rzeczywistość historyczną. Na ostatnich stronach *Die protestantische Ethik* stwierdza, że dotychczasowe badania nie pozwalają jeszcze w pełni ustalić, jakie

³²⁴ Por. M. Weber, op. cit., s. 83. Weber „(...) przyznawał, że kapitalizm mógł powstać bez protestantyzmu i że rzeczywiście tak się działo w wielu kompleksach kulturowych (...)” — pisze Ephraim Fischhoff w artykule zawierającym analizę kontrowersji, jaka wywiązała się wokół problemu stosunków występujących między religią protestancką a kapitalizmem (Por. E. Fischhoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy*, „Social Research”, 1944, vol. XI).

miejsce przysługuje purytanizmowi w kompleksie różnorodnych czynników, które przyczyniły się do powstania kapitalizmu. Aby odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odegrała asceza purytańska w genezie cywilizacji kapitalistycznej, należy jeszcze — wedle Webera — podjąć badania nad znaczeniem „ascezy wewnątrz świata” dla praktycznej etyki społeczno-politycznej, dla sposobu funkcjonowania różnych organizacji i grup społecznych, należy ustalić, w jakim stosunku pozostaje racjonalizm ascetyczny do treści, ideałów i wpływów racjonalizmu humanistycznego epoki Renesansu, rozwoju empiryzmu filozoficznego i naukowego, techniki i duchowych dóbr kultury. Trzeba poza tym podjąć badania nad średnio-wiecznymi źródłami „ascezy wewnątrz świata” i prześledzić proces jej historycznego stawania się. Weber podkreśla też, że nie można ustalić roli religii protestanckiej w genezie kapitalizmu bez badań nad wpływem, jaki wywarł na ascezę purytańską całokształt warunków społeczno-historycznych, ze szczególnym uwzględnieniem czynników ekonomicznych ³²⁵.

Dokładna egzegeza tekstu *Die protestantische Ethik* prowadzi — moim zdaniem — do wniosku, iż większa część zarzutów wysuniętych przeciw Weberowi przez takich badaczy jak Lujo Brentano ³²⁶, H.M. Robertson ³²⁷, A. Fanfani ³²⁸, a ostatnio K. Samuelsson ³²⁹, którzy podkreślają, że nie tylko purytanizm, ale również inne czynniki (Odrodzenie, odkrycie nowych lądów, przemiany ekonomiczne w Europie, wzrost ludności, działalność jezu-

³²⁵ Por. M. Weber, op. cit., s. 204—205.

³²⁶ Por. L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916.

³²⁷ H.M. Robertson, op. cit.

³²⁸ A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, New York 1955.

³²⁹ K. Samuelsson, *Religion and Economic Action*, Stockholm 1961.

itów, prawo rzymskie) przyczyniły się do powstania kapitalizmu, nie może być traktowana jako krytyka pracy Webera ³³⁰.

Autor *Die protestantische Ethik* powstrzymał się bowiem świadomie przed sformułowaniem przedwczesnego sądu o znaczeniu purytanizmu dla powstania cywilizacji kapitalistycznej. Trudno więc zarzucać mu, że przecenia rolę zjawisk religijnych w stosunku do innych źródeł kapitalizmu. Tym innym przesłankom kapitalizmu poświęca zresztą w swoich pracach dużo uwagi.

W artykule pt. *Antikritisches Schlusswort* (1910), starając się rozproszyć nieporozumienia powstałe wokół jego badań nad etyką protestancką, stwierdza wyraźnie, że takie swoiste właściwości kultury średniowiecza europejskiego jak: rozwój techniki, warunki klimatyczno-geograficzne, organizacja polityczna i społeczna, sytuacja miast, sprzyjająca pojawieniu się burżuazji nowoczesnej, struktura przedsiębiorstwa rzemieślniczego i przemysłowego — uważa za najbardziej doniosłe przesłanki historyczne powstania kapitalizmu ³³¹.

Dokładniejszą analizę roli czynników pozareligijnych w genezie kapitalizmu zachodnioeuropejskiego przeprowadza w pracy pt. *Agrarverhältnisse im Altertum* (1909), gdzie wskazuje, jak wielkie znaczenie dla losów rozwoju ekonomicznego w Europie miały dzieje średniowiecznego miasta, struktura państwa i struktura stanowa wieków średnich. Nie zapomina też o roli warunków ekonomicznych:

„Mimo wszystkich walk przeciw cechom, w oparciu o średniowieczną organizację handlu i rzemiosła, częściowo

³³⁰ Przejrzyste omówienie głównych zarzutów, jakie zostały wysunięte przeciw książce Webera, z którymi autorka częściowo solidaryzuje się, zawiera praca Marii Ossowskiej: *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 150—186.

³³¹ Por. M. Weber, *Antikritisches Schlusswort*, w: E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, S. 190—191.

wo obok tej organizacji, częściowo wewnątrz niej, ale zawsze przez wykorzystanie stworzonych przez nią form życia i prawa, stworzył nowoczesny kapitalizm warunki swego wzrostu”³³².

4. Socjologia religii M. Webera jako krytyka jednej z historycznych form marksizmu

Jeśli abstrahuje się od licznych nieporozumień interpretacyjnych, które nagromadziły się wokół *Die protestantische Ethik*, to czy istnieją wówczas jakieś podstawy do traktowania socjologii religii Maxa Webera jako „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przedtem ustalić, co Weber rozumie przez materializm historyczny, jak ujmuje teorię Marksa.

Materializm historyczny jest dla niego teorią, która uznaje jednostronny determinizm ekonomiczny, odmawia różnorodnym formom świadomości społecznej jakiegokolwiek niezależności. Nie uznając samoistności zjawisk ideologicznych, wyklucza ona możliwość wywierania przez nie aktywnego wpływu na proces dziejowy.

Wbrew communis opinio zwolenników materialistycznego pojmowania dziejów utrzymuje Weber w pracy pt. *R. Stammlers „Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung*, iż teoria ta głosi tezę o „jednoznacznym uwarunkowaniu zdarzeń historycznych przez istniejący w danej chwili sposób uzyskiwania i użytkowania «materialnych», tzn. ekonomicznych dóbr, a zwłaszcza tezę o jednoznacznej determinacji historycznego działania ludzi przez materialne, tj. ekonomiczne interesy”³³³.

³³² M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 268.

³³³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 314.

W tej samej pracy zarzuca marksistom, iż jedynym realnym aspektem rzeczywistości historycznej są dla nich stosunki i interesy ekonomiczne, wszystko inne obdarzają zaś oni mianem „ideologicznej nadbudowy” lub „ideologicznego odbicia”. Materializm historyczny — zdaniem Webera — ujmuje przeciwieństwa myśli politycznej i religijnej jedynie jako funkcję konfliktu interesów materialnych, nie rozumiejąc, że te przeciwieństwa są uwarunkowane również przez tendencje rozwojowe samej myśli³³⁴. Nie odmawiając materializmowi historycznemu poważnych walorów heurystycznych, autor *Wirtschaft und Gesellschaft* zdecydowanie występuje przeciw przekształceniu teorii Marksa w uniwersalną formułę kauzalnego objaśnienia historii. Zwolennicy materializmu dziejowego — sądzi Weber — usiłują sprowadzić każde bez wyjątku wydarzenie historyczne do czynników ekonomicznych. Gdy okazuje się, że pewnych zjawisk nie można wytłumaczyć przez odwołanie się do motywów ekonomicznych, wówczas obdarza się je mianem zjawisk akcydentalnych, pozbawia się je doniosłości historycznej³³⁵.

Treść poprzedniego rozdziału, w którym omawiam niektóre aspekty metody i teorii Marksa, pozwala bez trudu dostrzec, że weberowska prezentacja materializmu historycznego jest zbyt ogólna, aby można było jednoznacznie orzec, w jakim stosunku pozostaje wyobrażenie Webera o materializmie historycznym do rzeczywistego sensu teorii Marksa. Nie wiemy na razie, co rozumie autor *Wirtschaft und Gesellschaft* przez zjawiska ekonomiczne. A przecież od sposobu ujęcia natury procesów gospodarczych — jak świadczy o tym marksowska krytyka różnych form ekonomizmu — zależy w poważnym stopniu sens naczelných twierdzeń materializmu historycznego.

W świetle naszych dotychczasowych wywodów nie można jednak całkowicie obronić Webera przed zarzutem u-

³³⁴ Ibidem, s. 316—318.

³³⁵ Ibidem, s. 167—169.

proszczonego pojmowania marksistowskiej teorii procesu historycznego. Takie uproszczone ujęcia pojawiają się także na stronicach *Die protestantische Ethik*. Weber, pragnąc pokazać, że „duch kapitalizmu” nie może być ujęty jedynie jako odbicie interesów materialnych, zwraca uwagę, iż we Florencji wieku XIV i XV, mieście będącym wówczas rynkiem, na którym spotykały się kapitały i pieniądze wszystkich wielkich potęg Europy, postawy określone mianem „ducha kapitalizmu” piętnowano jako niegodziwe i niemoralne, natomiast te same postawy uzyskiwały wysoką ocenę moralną w zacofanej Pensylwanii XVIII wieku, gdzie handel nie mógł rozwijać się z powodu braku pieniędzy, gdzie nie spotykamy wielkich przedsiębiorstw kapitalistycznych, a banki zaczynają się dopiero pojawiać³³⁶. W innym znów miejscu tej samej książki wskazuje, że w Massachusetts, stanie rodzinnym Franklina, „duch kapitalizmu” pojawił się przed rozwojem kapitalistycznym. W południowych koloniach amerykańskich, które zostały założone przez wielkich kapitalistów kierujących się motywami ekonomicznymi, kapitalizm rozwinął się znacznie słabiej niż w Nowej Anglii, gdzie kolonie były zakładane z pobudek religijnych przez kaznodziejów, wspomaganych przez drobną burżuazję, rzemieślników, drobnych chłopów³³⁷.

Te uwagi krytyczne Webera pozwalają wyraźnie dostrzec, że nie rozumie on, co znaczą słowa Marksa o historycznej i społecznej naturze zjawisk ekonomicznych, że w swojej krytyce materializmu marksowskiego zdradza tendencję do zastępowania kategorii społeczno-historycznego sposobu produkcji dosyć ahistorycznie ujętą kategorią „interesy ekonomiczne”. Pojęcie „interes ekonomiczny” uzyskuje często przy tym zupełnie trywialny sens, staje się synonimem pożądania dóbr materialnych

³³⁶ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 60.

³³⁷ Ibidem, s. 37—38.

i pieniędzy. Przykłady Webera godziłyby w materializm historyczny tylko wtedy, gdyby rzecznicy tej teorii twierdzili nie tylko, że protestantyzm nie mógłby się pojawić i zwyciężyć w wielu krajach bez istnienia określonych warunków ekonomiczno-klasowych, ale również, że nie może się on przystosować do innych warunków ekonomiczno-społecznych. Gdyby materializm historyczny uznawał tak mechaniczną i jednoznaczną zależność ideologii od struktury społeczno-ekonomicznej, wówczas ciągłość dziejowa wielu form kultury byłaby faktem druzgocącym jego podstawy. Na zarzuty Maxa Webera można by odpowiedzieć słowami znanego listu Fryderyka Engelsa do Konrada Schmidta z 27 października 1890 r.³³⁸, czy też stwierdzić za Jerzym J. Wiatrem, że weberowska krytyka materializmu historycznego jest nieporozumieniem lub jak woli autor, „pewnym nieporozumieniem”.

„Sam Weber — pisze Jerzy J. Wiatr — widział w swoim studium o społecznej roli religii swoistą «pozytywną krytykę» marksowskiego materializmu historycznego. Wydaje się to jednak pewnym nieporozumieniem. Marksizm, podkreślając wpływ wywierany na powstanie religii przez czynniki społeczne, w tym szczególnie ekonomiczne, bynajmniej nie negował zwrotnego działania wierzeń religijnych. Raz uformowane, stają się one potężnym czynnikiem życia społecznego: określając, jak należy postępować, tworzą one fakty społeczne o wielkim znaczeniu.

³³⁸ „Jeśli więc Barth sądzi, że zaprzeczamy wszelkiemu wtórnemu oddziaływaniu politycznych itp. odzwierciedleń ruchu ekonomicznego na sam ów ruch, to walczy on po prostu z wiatrakami. Wystarczy bodaj tylko przejrzeć «Osiemnasty brumaire’a» Marksa, gdzie mowa jest prawie wyłącznie o szczególnej roli, jaką odgrywają walki i wydarzenia polityczne, oczywiście w ramach ich *ogólnej* zależności od warunków ekonomicznych. Albo wziąć «Kapitał», np. dział o dniu roboczym, gdzie wykazane jest ważne oddziaływanie prawodawstwa, które stanowi przecież akt polityczny” (K. Marks i F. Engels, *Listy wybrane*, Warszawa 1951, s. 557).

W ten sposób patrzeć można na dorobek teoretyczny Maxa Webera raczej jak na rozszerzenie i uzupełnienie marksowskiej teorii religii niż jak na koncepcję diametralnie przeciwstawną. Współczesny socjolog religii nie obejdzie się zapewne ani bez marksowskiego, ani bez weberowskiego wkładu w tę naukę³³⁹.

Ostatnie zdanie Jerzego J. Wiatra nie budzi żadnych wątpliwości. Natomiast inne sformułowania symplifikują dosyć złożony problem stosunku socjologii religii Maxa Webera do materializmu historycznego. Jeśli marksizm ująć — zgodnie z właściwymi mu wymogami historyzmu — jako część składową procesu społeczno-historycznego, wówczas okazuje się, że studia Webera nad religią są krytyką pewnych słabych stron niedialektycznego marksizmu socjaldemokracji niemieckiej.

Uproszczone ujmowanie stosunków występujących między bazą ekonomiczną a innymi stronami procesu społecznego występowało w pracach wielu marksistów tej epoki. Zwracał na to uwagę sam Engels. Antonio Gramsci pisał, że „roszczenie (wysuwane jako zasadniczy postulat materializmu historycznego), aby wszelkie fluktuacje polityki i ideologii ujmować jako bezpośredni wyraz bazy, należy zwalczać teoretycznie jako prymitywny infantylnizm”³⁴⁰, i widział w próbie traktowania zjawisk ekonomicznych, jako jedynej i ostatecznej przyczyny wszystkiego, jeden z przejawów poszukiwania Boga³⁴¹. Również Georg Lukács w *Geschichte und Klassenbewusstsein*, książce wymierzonej przede wszystkim przeciw marksizmowi socjaldemokracji niemieckiej, krytykuje właściwą tej historycznej formie marksizmu tendencję do ujmowania momentów ideologicznych jedynie jako sposobu maskowania interesów ekonomicznych, jako cho-

³³⁹ J.J. Wiatr, *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1964, s. 63.

³⁴⁰ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1961, s. 77.

³⁴¹ Ibidem, s. 121.

ragiewek i haseł bojowych³⁴². Choć w dziełach czołowych teoretyków socjaldemokracji niemieckiej bez trudu możemy odnaleźć sformułowania podkreślające rolę dziejową ideologii, problem czynnego wpływu ideologii i zjawisk pozaekonomicznych na proces historyczny znajduje tam najczęściej tylko werbalne rozwiązanie, jest piętą achillesową prezentowanej w tych dziełach niedialektycznej wersji materializmu historycznego. Znacznie ścisłej niż Jerzy J. Wiatr określa stosunek socjologii Webera do marksizmu Johannes Winckelmann, który widzi w autorze *Wirtschaft und Gesellschaft* krytyka występującej w jego epoce prymitywnej, mechaniczycznej formy materializmu historycznego³⁴³.

W swoich socjologicznych studiach o religii Weber nie tylko przeciwstawia prymitywnemu marksizmowi tezę, że religia wywiera aktywny, czynny wpływ na historię, ale stara się również zademonstrować, w jaki sposób ten wpływ dochodzi do skutku. Analizy aktywnej roli religii w procesach społecznych dokonuje Weber posługując się metodą „socjologii rozumiejącej”. Jeśli dostrzega się związki występujące między socjologią religii Webera a jego „socjologią rozumiejącą”, to dopiero po badaniach nad stosunkiem „socjologii rozumiejącej” do marksizmu będzie można orzec, czy Weber tylko uzupełnia, rozszerza teorię marksistowską, czy też przeciwstawia się jej w wielu istotnych punktach.

Jednym z naczelných wątków moich dalszych rozważań będzie próba odpowiedzi na następujące pytania: W czym się wyraża i jaki sens empiryczny uzyskuje swoista dla Webera metoda ujmowania roli religii w procesie społecznym? W jakim stosunku pozostaje ta metoda zarówno do teorii materializmu historycznego, jak i do we-

³⁴² Por. G. Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, p. 82, 83.

³⁴³ Por. J. Winckelmann, *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlin 1957, S. 28.

berowskiej „socjologii rozumiejącej”? Jakie są granice użyteczności badawczej tej metody? Nie można udzielić odpowiedzi na te pytania bez dosyć dokładnej prezentacji zasadniczych treści prac Webera o religii protestanckiej i kapitalizmie. Takiej prezentacji wymaga też moja dotychczasowa krytyka nieporozumień interpretacyjnych, które od 60-ciu lat ciążyą na *Die protestantische Ethik*, warunkując bezpośrednio sposoby recepcji spuścizny Webera we współczesnej humanistyce, a pośrednio również sposoby recepcji teorii Marksa.

5. Kapitalizm w ujęciu Webera

Uznanie badań Webera nad rolą religii w genezie cywilizacji kapitalistycznej za formę „pozytywnej krytyki materializmu historycznego” wymaga ustalenia, w jakim stosunku pozostają weberowska i marksowska koncepcja kapitalizmu.

•Max Weber przeciwstawia *nowoczesny, burżuazyjny kapitalizm*, swoisty jedynie dla określonego etapu rozwoju cywilizacji zachodniej, innym typom kapitalizmu, które były również znane społeczeństwom Wschodu, klasycznej starożytności, europejskiemu średniowieczu. Wszędzie tam, gdzie istnieje wymiana towarowopieniężna, może się pojawić — zdaniem Webera — jakaś forma kapitalizmu. •

•Jednym z najbardziej uniwersalnych typów kapitalizmu jest *kapitalizm politycznie zorientowany*. Mianem tym obdarza Weber taki rodzaj działalności gospodarczej, przy którym szansa stałego zysku jest uwarunkowana przez panowanie, wsparte o przemoc polityczną. Kapitalizm *kolonialny* i kapitalizm *fiskalny* tworzą zasadnicze formy kapitalizmu politycznie zorientowanego. •Z kapitalizmem kolonialnym mamy do czynienia wówczas, gdy zysk czerpie się z plantacji opartych na pracy przymuso-

wej lub gdy źródłem zysku jest przymusowe dostarczanie przez ludność określonej ilości produktów. W kapitalizmie kolonialnym zysk może też pochodzić z monopolu handlowego lub z handlu, w którym sama wymiana towarów może dojść do skutku tylko przy współudziale przemocy politycznej. Typowym natomiast przykładem działalności gospodarczej, którą nazywa Weber kapitalizmem *fiskalnym*, jest czerpanie zysku z dzierżawy urzędów lub z dzierżawy prawa pobierania podatków.

W bardzo różnych społeczeństwach spotykamy taką odmianę kapitalizmu politycznego, którą Weber obdarza trudną do adekwatnego oddania w języku polskim nazwą: *Beutekapitalismus* (kapitalizm łupieski, kapitalizm zdobywców). W tym typie kapitalizmu szansa otrzymania zysku jest zorientowana na zwycięstwo określonych instytucji politycznych lub osób (zysk czerpany z finansowania w różnych postaciach wojny lub rewolucji, partii lub przywódców politycznych). Większość cywilizacji znała, oprócz kapitalizmu zorientowanego politycznie, także kapitalizm *spekulacyjny*.

Wszystkie te typy kapitalizmu zachowały się w jakimś stopniu w społeczeństwie zachodnioeuropejskim. Dominującą rolę uzyskał tu jednak nowoczesny, burżuazyjny kapitalizm. W dwóch zasadniczych aspektach przejawia się, wedle Webera, swoisty dla Zachodu typ działalności kapitalistycznej: w organizacji przedsiębiorstwa i w organizacji pracy. Tylko w społeczeństwie Zachodu powstało „racjonalnie zorganizowane” przedsiębiorstwo przemysłowe. Weber sądzi, że racjonalność kapitalistycznego przedsiębiorstwa wyraża się w tym, iż dysponuje ono stałym kapitałem, występuje w nim zaplanowana specjalizacja i koordynacja pracy, otrzymuje zysk dzięki regularnie odbywającej się wymianie towarowej. W kapitalistycznym przedsiębiorstwie cały proces produkcji jest kontrolowany przez rozrachunek pieniężny: zarówno zużyte w produkcji dobra materialne, jak i wykorzy-

stana siła robocza stają się przedmiotem kalkulacji pieniężnej. Wśród warunków koniecznych do funkcjonowania nowoczesnego przedsiębiorstwa kapitalistycznego wymienia Weber racjonalną księgowość i oddzielenie przedsiębiorstwa od gospodarstwa domowego. Swoistość kapitalizmu zachodniego polega nie tylko na racjonalnej organizacji przedsiębiorstwa, otrzymującego zyski dzięki regularnie i swobodnie przebiegającej na rynku wymianie towarów, ale także na tym, że produkcja została tu oparta na *formalnie wolnej organizacji pracy*. Przesłanką konieczną społecznego procesu produkcji przestaje już być przymus polityczny. Weber w przedmowie do *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* podkreśla szczególnie znaczenie swoistej dla kapitalizmu formy organizacji pracy. Bez formalnie wolnej organizacji pracy nie mogłoby funkcjonować racjonalne przedsiębiorstwo. Tylko na bazie wolnej pracy jest możliwa dokładna kalkulacja, która przenika wszystkie instytucje kapitalistyczne. W ścisłym związku z organizacją wolnej pracy pozostają również — zdaniem Webera — takie swoiste dla kapitalizmu zachodniego właściwości, jak rozwój papierów wartościowych, giełda ³⁴⁴.

• Z ekonomiczną organizacją krajów Zachodu jest ściśle związana swoista tylko dla nich struktura społeczna. Tylko w społeczeństwach zachodnich wykształciły się takie klasy, jak burżuazja i proletariat. Walka klasowa — mówi Weber — między warstwą wierzycieli a dłużników, między właścicielami ziemskimi a bezrolnymi, poddanymi lub dzierżawcami, między kupcami a konsumentami jest zjawiskiem uniwersalnym. Ale tylko Zachód zna walkę klasową między wielkoprzemysłowymi przedsiębiorcami a wolnymi, majemnymi robotnikami.

• Weber zgadza się z Marksem ³⁴⁵, że konieczną przesłan-

³⁴⁴ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, s. 8—9.

³⁴⁵ Por. M. Weber, *Der Sozialismus*, S: 498 i nast.

ką nowoczesnego kapitalizmu jest oddzielenie robotnika od środków produkcji. • Rozumie, że — jak powiada Marks — „robotnicy muszą być wolni w dwojakim znaczeniu: żeby ani sami nie należeli do środków produkcji, jak niewolnicy, chłopci pańszczyźniani itd., ani też, żeby nie należały do nich środki produkcji, jak to jest w wypadku samodzielnie gospodarujących chłopów itd., lecz przeciwnie, żeby byli od tych środków produkcji uwolnieni, oddzieleni od nich, pozbawieni ich”³⁴⁶.

Ma rację Oskar Lange, gdy zauważa, że W. Sombart i M. Weber przejęli od Marksa — z pewnymi modyfikacjami — pojęcie kapitalizmu, określając go „jako sposób produkcji polegającej na produkcji towarowej i pracy najemnej”³⁴⁷.

• Marksowska koncepcja kapitalizmu odgrywa w pracach Webera doniosłą rolę przede wszystkim tam, gdzie podejmuje on problem wpływu pozareligijnych i pozaideologicznych momentów na proces powstania cywilizacji burżuazyjnej. • Natomiast wtedy, gdy interesuje go miejsce religii w genezie kapitalizmu, gdy bada wpływ religii na proces społeczny, główne miejsce w jego postępowaniu badawczym uzyskuje pojęcie „ducha kapitalizmu”.

6. „Duch kapitalizmu”

• Nowoczesny, burżuazyjny kapitalizm różni się — zdaniem Webera — od innych form działalności gospodarczej nie tylko specyficzną postacią organizacji przedsiębiorstwa produkcyjnego i organizacji pracy, ale także swoistym „duchem”, zespołem postaw ludzkich przejawiających się w gospodarowaniu. Pojęcia „duch kapitalizmu” używa autor wymiennie z pojęciem „etos gospo-

³⁴⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 772.

³⁴⁷ O. Lange, op. cit., s. 232.

darczy". Jakimi właściwościami odznacza się swoisty dla kapitalizmu etos gospodarczy?

Weber konstruuje typ idealny „ducha kapitalizmu”, posługując się następującymi wskaźnikami: z „duchem kapitalizmu” mamy do czynienia wówczas, gdy:

1. dążenie do nieustannego powiększania kapitału, nieustannego pomnażania posiadanych pieniędzy ma pozytywną sankcję moralną. Pomnażanie pieniędzy nie jest jednak traktowane jako środek do zaspokojenia potrzeb, lecz jako cel sam w sobie.

2. Cechą „ducha kapitalizmu” jest swoista asceza, znajdująca wyraz nie tylko w dążeniu do redukcji wydatków pieniężnych do niezbędnego minimum, ale również w narzuceniu sobie specyficznego stylu życia, w trosce o ukształtowanie ascetycznego typu osobowości.

3. Właściwością „ducha kapitalizmu” jest Berufspflicht — powinność maksymalnego spożytkowania swoich możliwości zawodowych (dotyczy to zarówno kapitału, jak i siły roboczej).

4. „Ducha kapitalizmu” cechuje zespół swoistych cnót, takich jak: pracowitość, dotrzymywanie zobowiązań, unikanie karczm, hazardu, rozpusty, rzetelność, uczciwość w transakcjach handlowych, które warunkują zaufanie i kredyt w kontaktach gospodarczych.

Weber cytuje fragmenty prac Franklina sądząc, że „duch kapitalizmu” osiąga w nich nieomalże klasyczną czystość³⁴⁸.

³⁴⁸ „Pamiętaj, że czas to pieniądz. Ten, kto może zarobić dziesięć szylingów dziennie swoją pracą, a idzie sobie na pół dnia na spacer albo przez pół dnia siedzi beczynnienie, ten, choćby wydał tylko sześć pensów w czasie swojej beczynności czy rozrywki, nie powinien tego uważać za jedyny swój wydatek; naprawdę bowiem wydał, a raczej wyrzucił pięć jeszcze szylingów. Pamiętaj, że kredyt to pieniądz. Jeżeli ktoś zostawia pieniądze w moich rękach po tym terminie, w jakim powinny być zwrócone, darowuje mi procenty albo to, czego mogę przy pomocy tych pieniędzy w tym czasie dokonać. Można w ten sposób dojść do

Weber zdaje sobie sprawę, że jego określenie „ducha kapitalizmu” nie jest zbyt jasne i jednoznaczne. Podkreśla tymczasowy charakter tego określenia, dodając, że dalszą jego konkretyzację przyniosą dopiero późniejsze rozważania. Wyraźniejszy nieco sens uzyska to pojęcie, gdy zrozumiemy, czym odznacza się antyteza „ducha kapitalizmu”: postawa *tradycjonalna*, dominująca w gospodarce przedkapitalistycznej.

Aby wyjaśnić, co to jest tradycjonalizm w gospodarowaniu, Weber konstruuje typ idealny robotnika i przedsiębiorcy o postawie tradycjonalnej.

-W przeciwieństwie do nowoczesnego proletariusza, który wydatkuje tym więcej siły roboczej, im większe ma

poważnej sumy, jeżeli się ma dobry i szeroki kredyt i jeżeli się zeń robi dobry użytek.

Pamiętaj, że pieniądz z natury jest płodny i posiada moc rozrodczą (money is of the prolific, generating nature). Pieniądz może rodzić pieniądz, jego dzieci mogą rodzić dalsze itd.; pięć szylingów, którymi się obraca, zmieniają się w sześć, przy dalszym obrocie w siedem i trzy pensy itd., aż stają się setką funtów. Im więcej ich jest, tym więcej produkują przy każdym obrocie, tak że zyski rosną coraz prędzej. Kto zabija prośną świnię, zabija całe jej potomstwo do tysięcznego pokolenia. Kto morduje (murders) koronę, ten niszczy wszystko, co mogłaby ona przynieść, całe nawet dziesiątki funtów.

Zapamiętaj sobie powiedzenie: dobry płatnik jest panem cudzej kieszeni (the good paymaster is lord of another man's purse). Kto znany jest z tego, że płaci punktualnie i akuratnie w terminie, do którego się zobowiązał, może w każdej chwili i przy każdej sposobności korzystać z całej gotówki, jaką jego przyjaciele rozporządzają. To bywa nieraz bardzo użyteczne. Poza pracowitością i oszczędnością nic nie przyczynia się tak bardzo do awansu społecznego młodego człowieka (to the raising of a young man in the world), jak punktualność, rzetelność w całym jego postępowaniu; dlatego to nie przetrzymuj pożyczonych pieniędzy nigdy ani godzinę poza termin, do którego się zobowiązałeś, aby uczyniony zawód nie zamknął ci sakiewki twego przyjaciela na zawsze.

Człowiek winien się liczyć z najbliższymi czynnościami, które naruszają jego kredyt. Wierzyciel, który słyszy dźwięki twojego

szanse zwiększenia zarobku, pracownikowi o postawie tradycyjnej właściwe jest dążenie, aby wysiłkiem możliwie najmniejszym uzyskać wynagrodzenie wystarczające dla zaspokojenia tradycyjnie ukształtowanych potrzeb. Bardzo liczne obserwacje przemawiałyby zapewne na korzyść „prawa”, że w pracy akordowej wydajność robotnika jest tym większa, im większe wynagrodzenie otrzymuje on za określoną jednostkę wykonanej pracy. W „prawie” tym ukrywają się jednak wyznaczniki czasoprzestrzenne. Weber zwraca uwagę, że ta zależność między wzrostem wydajności a wzrostem wynagrodzenia za jednostkę pracy zakłada istnienie robotnika o nowoczesnej, kapitalistycznej mentalności. Robotnik o postawie tradycyjnej przy wyższej stawce akordowej pracuje mniej intensywnie. Weber ilustruje swoją myśl przykładem: zniwiarz, któremu płacono 1 markę za skoszenie

młotka o piątej rano albo o dziewiątej wieczorem, uspokaja się na sześć jeszcze miesięcy; ale jeżeli widzi cię przy stole bilardowym albo słyszy twój głos w szynku w porze, w której winienesz pracować, zareklamuje następnego dnia swoje pieniądze żądając całości, zanim będziesz mógł nią rozporządzać.

To ujawni ponadto, że nie zapominasz o swoich należnościach, daje ci pozory człowieka dbałego i uczciwego i jeszcze wzmaga twój kredyt.

Za sześć funtów rocznie możesz sobie zapewnić użytek stu funtów w tym okresie, jeżeli tylko będziesz człowiekiem o znacznej przezorności i uczciwości.

Kto wydaje niepotrzebnie grosz dziennie, wydaje niepotrzebnie ponad sześć funtów rocznie, tj. pozbawia się możliwości użytkowania stu funtów w tym samym czasie.

Kto marnuje czas wartości grosza dziennie (...), traci, gdy doda się dzień do dnia, możliwość korzystania z setki funtów rocznie. Kto marnuje czas wartości pięciu szylingów, traci pięć szylingów. Mógłby on z równym powodzeniem wrzucić pięć szylingów do morza. Kto marnuje pięć szylingów, marnuje nie tylko tę sumę, ale i wszystkie zyski, które mógłby z niej wyciągnąć obracając nią, co w okresie od młodości do starości urośnie do wielkiej sumy” (cyt. wg M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 69—70, 73—74).

81-82 86-87

1 morgi, kosił dziennie 2,5 morgi, zarabiając 2,5 marki. Po podwyższeniu stawki o 25 fenigów za morgę, wbrew oczekiwaniom, intensywność pracy uległa zmniejszeniu. Żniwiarz zadowolony był dotychczasowym zarobkiem i kosił dziennie tylko 2 morgi. Weber zgadza się z Marksem, że istnienie względnego przeludnienia, istnienie „armii rezerwowej przemysłu” było niezbędne dla rozwoju kapitalistycznego. Lecz opanowany przez tradycjonalizm robotnik utrudniał osiągnięcie takiej wydajności pracy, jaka jest możliwa w nowoczesnym przedsiębiorstwie kapitalistycznym³⁴⁹

Czym się odznaczają działania przedsiębiorcy o postawie tradycjonalnej?

W przeciwieństwie do nowoczesnego bourgeois, który dąży do uzyskania maksymalnego zysku, przedsiębiorca o postawie tradycyjnej zadowolony jest tradycyjnie określoną stopą zysku, wystarczającą dla zaspokojenia jego mniej więcej stałych potrzeb. Nie przekracza pewnych usankcjonowanych tradycją granic intensywności pracy własnej i pracowników. Nie produkuje dla anonimowego odbiorcy, lecz ma stałą grupę klientów, z którą utrzymuje bezpośredni kontakt i stara się dogodzić ich osobistym gustom.

Interpretacja *Die protestantische Ethik* w kategoriach tradycyjnego idealizmu została uwarunkowana przez określone ujęcie stosunku „ducha kapitalistycznego” do kapitalizmu jako systemu gospodarczego. Interpretacja ta przypisuje Weberowi pogląd, że między określonym etosem ekonomicznym a systemem gospodarczym występuje jednoznaczna zależność, która wyrażać się ma w tym, iż nie mogą istnieć ani pojawić się stosunki typu kapitalistycznego tam, gdzie nie pojawił się lub nie istnieje „duch kapitalizmu”. Pewne, niezbyt dokładnie wyrażone sformułowania w *Die protestantische Ethik* mogą sugero-

³⁴⁹ Por. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 45—46.

wać takie ujęcie stosunku kapitalizmu do „ducha kapitalistycznego”.

Gdy Weber mówi, że jedynie w warunkach ukształtowanego kapitalizmu „duch kapitalistyczny” może być traktowany jako produkt przystosowania się ludzi (pod groźbą bankructwa lub śmierci głodowej) do warunków funkcjonowania organizacji gospodarczej³⁵⁰ lub że w Massachusetts, stanie rodzinnym Franklina, „duch kapitalizmu” pojawił się przed rozwojem kapitalistycznym, że w rozwiniętej gospodarczo Florencji XIV i XV wieku traktowano jako niegodziwe postawy odpowiadające etosowi kapitalistycznemu, a w zacofanej Pensylwanii XVIII wieku widziano w nich godne afirmacji wartości — można odnieść wrażenie, że pragnie on przekonać czytelnika, iż kapitalizm nie mógłby powstać bez powstania określonego etosu gospodarczego. Bliższa analiza pracy Webera narzuca jednak wniosek, że odrzucając tezę o jednoznacznej zależności określonego etosu ekonomicznego od danych warunków ekonomicznych, nie twierdzi on równocześnie, że istnieje bezpośrednia, jednoznaczna zależność systemu ekonomicznego od etosu. Nie tylko kapitalizm w okresie swojej prehistorii nie mógł zrodzić automatycznie „ducha kapitalizmu”, ale również istnienie „ducha kapitalizmu” nie tylko nie wystarcza, ale nawet nie jest konieczne dla powstania zrębów gospodarki kapitalistycznej. Weber przyznaje w *Antikritisches Schlusswort*, że nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, jaki byłby los kapitalistycznego systemu gospodarki w Europie, gdyby nie ukształtowały się w niej postawy oznaczone mianem „ducha kapitalizmu”³⁵¹.

W *Die protestantische Ethik* stwierdza natomiast wyraźnie, że „duch kapitalizmu” i kapitalistyczna forma gospodarki pozostają względem siebie w stosunku ade-

³⁵⁰ Ibidem, s. 36—37, 55—56.

³⁵¹ Por. M. Weber, *Antikritisches Schlusswort*, S. 190.

kwatności, ale nie w stosunku jednoznacznej, koniecznej zależności (gesetzliche Abhängigkeit). W nowoczesnym przedsiębiorstwie przemysłowym „duch kapitalizmu” odnajduje swoją adekwatną formę, a przedsiębiorstwo adekwatne pobudki duchowe działania gospodarczego. Ale stosunki między przedsiębiorstwem kapitalistycznym a „duchem kapitalizmu” mogą wyglądać zupełnie inaczej. Przedsiębiorstwo może nie mieć jeszcze charakteru kapitalistycznego, ale jego właścicielowi nie obcy jest już charakterystyczny dla kapitalizmu etos gospodarczy. Franklina — powiada Weber — przepajał „duch kapitalizmu”, mimo iż jego drukarnia była typowym warsztatem rzemieślniczym. Organizacja przedsiębiorstwa może mieć charakter *typowo kapitalistyczny*, ale ludziom w nim zatrudnionym *będzie obcy „duch kapitalizmu”*. Przedsiębiorstwo o kapitalistycznej organizacji może więc, wedle Webera, funkcjonować w warunkach dominacji postawy tradycyjnej³⁵².

Przedsiębiorcy kapitalistyczni początku ery nowożytnej, wywodzący się z patrycjatu handlowego, nie byli nosicielami nowego etosu gospodarczego. „Duch kapitalizmu” manifestował się przede wszystkim w postawach szybko bogacących się przedstawicieli przemysłowej klasy średniej. „Duch kapitalizmu” to duch parweniusza, a nie właściwość postawy wielkiego kupca lub bankiera. Ale właśnie parweniusze — zdaniem Webera — powołali do istnienia w wieku XVI większość nowych przedsiębiorstw przemysłowych.

Na korzyść zaprezentowanej wyżej interpretacji stosunków między kapitalizmem a „duchem kapitalistycznym” przemawia również fakt, że autor *Die protestantische Ethik* nigdzie nie twierdzi, iż kapitalizm zaczął się rozwijać dopiero po reformacji. Podkreśla natomiast wie-

³⁵² M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 49—52.

lokrotnie znaczenie ukształtowanych przed reformacją przesłanek rozwoju kapitalistycznego dla jej triumfu i ekspansji.

7. Społeczno-historyczne przesłanki rewolty protestanckiej

Weber przypomina, że reformacja jest przede wszystkim ruchem religijnym. Głównym motywem działalności Lutra, Kalwina, Foxa, Wesleya były momenty czysto religijne, ich nauka koncentrowała się wokół problemów Boga i zbawienia człowieka. Wyrosła z potrzeb religijnych i mogła wywierać wpływ na działania człowieka tylko dlatego, że miał on określone potrzeby religijne. Rola reformacji w genezie kapitalizmu może więc być ujęta — zdaniem Webera — jedynie jako wynik niezamierzonych następstw tego ruchu religijnego³⁵³.

Podkreślając, że czysto religijne potrzeby były zarówno bezpośrednim motywem rewolty w kościele, jak i warunkiem koniecznym wpływu reformacji na działania człowieka, a poprzez te działania także na proces historyczny, Weber nie przeczy, iż złożony kompleks zjawisk społeczno-historycznych (w tym również momenty ekonomiczne) potężnie oddziaływał na reformację. Tej drugiej stronie stosunków wzajemnych występujących między religią protestancką a społeczeństwem poświęca znacznie więcej uwagi w *Wirtschaft und Gesellschaft* niż w *Die protestantische Ethik*. Rozumie, że reformacja nie mogłaby odegrać żadnej roli dziejowej, gdyby jej apel religijny nie zbiegał się z interesami ekonomicznymi i politycznymi różnych grup i klas społecznych. Wskazuje, że podniesiona przez Lutra zasada supremacji autorytetu Pisma świętego wobec autorytetu kościoła została przyjęta przez chłopów jako żądanie, by uwolnić ziemię od

³⁵³ Ibidem, s. 82.

wszelkich obciążeń i powinności, o których milczy Biblia. Podkreśla, że rewolta w kościele była współokreślona przez walkę książąt i stanów przeciw prebendam i obciążeniom finansowym na rzecz kościoła. Sprzyjało reformacji wciąż pogłębiające się wśród książąt dążenie do cezaropapizmu i sekularyzacji, upadek autorytetu kościoła w środowiskach intelektualistów, szlachty i mieszczaństwa wskutek jego wrogiej postawy wobec wszelkich tendencji reformacyjnych. Weber zwraca uwagę, że ze stylu życia i charakteru pracy mieszczanina i drobnomieszczanina wyrastało dążenie do zreformowania religii chrześcijańskiej w kierunku zwiększenia w życiu kościoła roli racjonalizmu i osobistej odpowiedzialności każdego wyznawcy³⁵⁴. Przeciwstawia się jednak ujmowaniu reformacji jako koniecznego następstwa sytuacji ekonomiczno-klasowej, istniejącej wówczas w Europie³⁵⁵. Właściwe mieszczaństwu i współuwarunkowane przez jego sytuację ekonomiczno-klasową tendencje reformatorskie nie musiały — jego zdaniem — doprowadzić do rewolty przeciw Rzymowi. Więcej, mieszczaństwo wolałoby raczej, aby reforma została dokonana wewnątrz istniejącego kościoła. Stanęła jednak temu na przeszkodzie ukształtowana w toku historii organizacja kościoła i specyficzne dla niej interesy polityczne³⁵⁶.

• Weber sądzi, że nie wszystkie odłamy protestantyzmu odegrały równorzędną rolę w genezie cywilizacji kapitalistycznej. Większe — z tego punktu widzenia — znaczenie mają ascetyczne kierunki religii protestanckiej niż luteranizm i anglikanizm. Nie negując wpływu sytuacji ekonomiczno-klasowej na treść i kształt wyobrażeń religijnych, Weber podkreśla, że sytuacja ta odgrywa szczególnie doniosłą rolę w procesie *utrwalania się i upowszechniania*

³⁵⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 724—725.

³⁵⁵ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 83.

³⁵⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 725.

niania nowych kształtów religii. Asceza protestancka przyjęła się — jego zdaniem — przede wszystkim tam, gdzie mieszczaństwo było poważną siłą społeczną, natomiast luteranizm i anglikanizm zwyciężył w krajach, w których dominowała szlachta i książęta³⁵⁷.

Odmienny kontekst ekonomiczno-klasowy, w którym powstał i przyjął się luteranizm oraz protestantyzm ascetyczny, współdeterminował także rolę każdego z tych odłamów religii protestanckiej w procesie powstawania kapitalizmu. Albowiem wpływ religii na gospodarkę ma swoje granice. Nie może religia — pisze Weber — „nigdy kształtować określonych stanów ekonomicznych, jeśli w istniejących stosunkach i konstelacjach interesów nie są dane ku temu przynajmniej możliwości, a często intensywne pobudki”³⁵⁸.

Na kartach *Die protestantische Ethik* przyznaje nawet, że można dostrzec zależność między stopniem rozwoju gospodarczego danego kraju a stosunkiem jego mieszkańców do reformacji. Większość najbogatszych części Rzeszy Niemieckiej, szczerze obdarzonych przez naturę i położenie w pobliżu szlaków handlowych, a zwłaszcza większość najbogatszych miast, opowiedziała się w XVI wieku za protestantyzmem³⁵⁹.

Jeśli więc Weber nie uważa reformacji za konieczną przesłankę pojawienia się zrębów gospodarki kapitalistycznej, jeśli nie kwestionuje wpływu określonej sytuacji ekonomicznej i klasowej na proces upowszechnienia określonych form religii protestanckiej, jeśli wreszcie dostrzega związek między ekspansją protestantyzmu a sytuacją gospodarczą i społeczną miast oraz powstającej w nich burżuazji, to jaki jest właściwie sens jego „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”?

³⁵⁷ Ibidem, s. 724.

³⁵⁸ Ibidem, s. 349.

³⁵⁹ Por. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 19--20.

Cały spór Webera z materializmem historycznym, a zwłaszcza z dominującymi w jego czasach formami marksizmu, toczy się wokół problemu dziejotwórczej roli idei religijnej i osobliwości zjawisk religijnych. Lekceważąc znaczenie osobliwości zjawisk religijnych, zwolennicy materializmu historycznego nie potrafią — wedle Webera — wytłumaczyć dostatecznie nawet takich zależności empirycznych, w których dostrzegają potwierdzenie własnej teorii. Nie można bowiem zrozumieć, dlaczego najbardziej rozwinięte gospodarczo obszary Europy udzieliły poparcia rewolcie w kościele, dlaczego burżuazja wykazała tyle heroizmu w obronie reformacji, jeśli poprzestaje się na analizie warunków ekonomiczno-klasowych tej epoki, a nie przywiązuje się żadnego znaczenia do badań nad cechami religii protestanckiej. Popularność protestantyzmu wśród burżuazji i najbogatszych miast Europy została — wedle Webera — współuwarunkowana przez właściwość tej religii, swoistą dla niej strukturę wewnętrzną, naturę jej doktryny i organizacji.

Jakie cechy doktryny ascetycznych odłamów protestantyzmu sprawiły, że mogła się ona stać ideologią epoki rodzącego się kapitalizmu? Dlaczego nie mógł spełnić tej funkcji katolicyzm lub judaizm? Tak można ująć jeden z naczelných celów, który pragnie urzeczywistnić autor *Die protestantische Ethik*. Druga intencja badawcza Webera, wynikająca z jego przekonania, że materializm historyczny kwestionuje wpływ ideologii, a więc i ideologii religijnej na proces społeczny, znajduje wyraz w próbie stworzenia takiej metody ujmowania zjawisk religijnych, która pozwalałaby w pozytywny sposób ukazać dziejotwórcze znaczenie religii oraz określić miejsce protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej.

Aby ocenić wartość tej próby, musimy przypatrzeć się bliżej, w jaki sposób demonstrowa Weber wpływ luteranizmu i ascetycznych nurtów reformacji na rzeczywistość społeczno-historyczną.

8. Luteranizm a kapitalizm

Wpływ luteranizmu na oblicze nowoczesnej cywilizacji europejskiej wyraził się, wedle Webera, w tym, że zwiększył on poważnie znaczenie religijne i moralne codziennej działalności człowieka. Katolicyzm wprawdzie nie odmawiał sankcji religijnej doczesnym poczynaniom jednostki, ale ideał życia religijnego i moralnego umieścił za murami klasztoru. Im większą pobożnością odznaczał się wyznawca kościoła katolickiego, tym bardziej — zdaniem Webera — oddalał się od zgiełku codziennego świata. Wzrost wpływu religii katolickiej na ludzi powodował zmniejszenie jej oddziaływania na ich codzienne postępowanie. Nawet katolik, który wykonywał najbardziej wzorowo swoje codzienne obowiązki zawodowe, swoje powinności wobec rodziny, państwa i społeczeństwa, pozostawał ułomnym chrześcijaninem, dalekim od ideału pobożności urzeczywistniającej się w klasztorach.

Luter nie tylko odmówił życiu zakonnemu jakiegokolwiek wartości religijnej, ale piętnował je jako wyraz egoizmu, ucieczki od trudów codziennego żywota, jako sprzeniewierzenie się przykazaniu miłości bliźniego. Jedyным miejscem, gdzie jednostka może osiągnąć najwyższe cnoty religijne, jest wedle luteranizmu działalność codzienna, a zwłaszcza chrześcijańska postawa w zawodzie, do którego został człowiek powołany przez Boga.

Weber sądzi, że ani antyczność klasyczna, ani kraje katolickie nie posługują się dla oznaczenia codziennej działalności zawodowej słowem, które ma określony odcień religijny. Natomiast w niemieckim terminie *Beruf*, który upowszechniła tłumaczona przez Lutera Biblia, oraz w angielskim terminie *calling* zachowały się ślady religijnego sensu. Pojęcia te oznaczały dawniej obowiązek, do którego Bóg powołał człowieka. Najlepszym odpowiednikiem niemieckiego *Beruf* i angielskiego *calling* będzie polskie *powołanie*.

Luteranizm uczynił z „powołania” jedną z głównych form życia bogobojnego. Wzrost intensywności uczuć nie oznaczał więc już, jak to było w katolicyzmie, pogłębienia obojętności wobec obowiązków zawodowych. Wprost przeciwnie — zwiększał wpływ religii na postawę człowieka wobec pracy, rodziny, państwa i społeczeństwa. Luteranizm nie odegrał jednak — wedle Webera — jakiejś doniosłej roli w powstaniu etosu kapitalistycznego ³⁶⁰.

W stosunku do przejawów rodzącego się „ducha kapitalizmu” Luter odnosił się z mniejszą tolerancją niż wielu współczesnych mu scholastyków ³⁶¹. Zapatrywania ekonomiczne teoretyków Florencji były bardziej nowoczesne niż poglądy Lutra ³⁶². Luter ostro piętnował właścicieli lombardów, spekulantów, bankierów, ludzi bogactwa i przedsiębiorczości kapitalistycznej. Luteranizm pozostał w swoim stosunku do świata na pozycjach tradycjonalizmu. Jedną z naczelnych wartości jego etyki społecznej była akceptacja status quo. Wszelka myśl o przekształceniu zastanego porządku jest bezbożnym i niebezpiecznym rojeniem. Określony układ stosunków społeczno-politycznych i miejsce jednostki w tym układzie — to wyraz decyzji Boga. Pozostać w swoim powołaniu, okazywać posłuszeństwo wobec władzy — oto zalecenia etyki społecznej luteranizmu, które utrwały tradycjonalizm.

Weber sądzi, że luteranizm nie dysponował bodźcami religijnymi, które skłaniałyby jednostkę do racjonalnego panowania nad światem i przekształcania zastanej rzeczywistości wedle zasad racjonalno-etycznych ³⁶³. Religia, zalecająca swoim wyznawcom *przystosowanie się do świata*, w którym więzy tradycjonalne odgrywały jeszcze poważną rolę, nie mogła być sprzymierzeńcem powstającego w walce z tradycjonalizmem „ducha kapitalizmu”.

³⁶⁰ Ibidem, s. 79.

³⁶¹ Ibidem, s. 74.

³⁶² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 725.

³⁶³ Ibidem, s. 344—345.

Na przykładzie luteranizmu możemy przypatrzeć się bliżej weberowskiej metodzie demonstrowania wpływu religii na rzeczywistość społeczną. Przede wszystkim wpływ ten uzależnia on od roli, jaką motywacja religijna odgrywa w życiu codziennym jednostek. Weberowi wydaje się, że wystarczy stwierdzić, iż ludzie epoki reformacji byli bardziej religijni niż chrześcijanie początków XX wieku, iż religia miała wówczas większe znaczenie społeczne, niż ma w czasach mu współczesnych, aby zadość uczynić temu podstawowemu wymogowi jego sposobu ujmowania wpływu religii na proces dziejowy. Weberowska metoda zakłada analizę roli motywów religijnych w stosunku do motywów pozareligijnych w określeniu postawy wyznawców luteranizmu wobec pracy, rodziny, państwa, różnych form przedsiębiorczości kapitalistycznej. Od tego jest uzależniona poważnie wartość próby ukazania wpływu protestantyzmu na rzeczywistość społeczną. Takiej jednak analizy zabrakło na kartach *Die protestantische Ethik*. Weber stwierdza, że odrzucenie przez luteranizm ideału ucieczki od codzienności, nadanie sensu religijnego czynnościom powszednim przyczyniło się do zwiększenia wpływu tej religii na postawy ludzi wobec spraw społecznych i gospodarczych. Nie sądzę, by twierdzenie to było w pełni uzasadnione. Możliwa jest również inna interpretacja wpływu luteranckiej doktryny o religijnym znaczeniu codzienności na postępowanie wyznawców, na proces społeczny. Znaczenie religijne nadane przez etykę luterancką pracy zawodowej mogło być równie dobrze pośrednim świadectwem jej słabości w określeniu tej sfery życia społecznego lub zwykłym usankcjonowaniem postaw ukształtowanych niezależnie od niej.

Weber sądzi, że z punktu widzenia roli różnych odłamów protestantyzmu w genezie „ducha kapitalistycznego” dwa aspekty etyki luteranckiej miały szczególne znaczenie: właściwy jej tradycjonalizm i konformizm wobec zastanych stosunków społeczno-politycznych. Te dwie

właściwości luteranizmu określiły jego miejsce i rolę w genezie kapitalizmu.

Drugim niejako krokiem w weberowskiej metodzie demonstrowania wpływu religii na rzeczywistość społeczną jest wykazanie, że od struktury wewnętrznej myśli religijnej, od cech doktryny religijnej zależy możliwość albo niemożliwość spełnienia przez daną religię określonych funkcji społecznych, kształtowania w określonym kierunku procesów społecznych. Właściwy spór o siłę dziejotwórczą religii zaczyna się jednak dopiero wtedy, gdy pytamy, w jakim stopniu cechy doktryny religijnej zostały uwarunkowane przez jej otoczenie społeczno-historyczne, a w jakim stopniu są one rezultatem struktury wewnętrznej danej religii i swoistej dla niej dialektyki rozwojowej. Metoda Webera daje się pogodzić zarówno z przekonaniem, że cechy określonej doktryny religijnej zostały wyznaczone w decydujący sposób przez jej otoczenie społeczno-historyczne, jak i z teorią, że określiła te cechy w sposób rozstrzygający wewnętrzna dialektyka myśli religijnej. Ta dwuznaczność zawarta w metodzie autora *Die protestantische Ethik* sprawia, że nie można za jej pomocą, bez przyjęcia jakiejś teorii określającej znaczenie religii w stosunku do innych kategorii zjawisk społecznych, odpowiedzieć na pytanie: Jaki był udział protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej?

Dwuznacznością odznaczają się również ustalenia Webera dotyczące luteranizmu. Można bowiem interpretować je jako dowód, że tradycjonalizm i konformistyczna natura etyki luteranckiej zostały wyznaczone w decydujący sposób przez społeczno-historyczne otoczenie luteranizmu, przyznając, że autor *Die protestantische Ethik* potrafił wykazać, iż bez zbadania struktury myśli religijnej, bez uwzględnienia osobliwości, względnej autonomii zjawisk religijnych, nie można zrozumieć zwrotnego oddziaływania luteranizmu na rzeczywistość społeczną. Można też dostrzegać w badaniach Webera argument na rzecz

tezy, że kierunek oddziaływania luteranizmu na życie społeczne został w decydujący sposób określony przez strukturę doktryny religijnej i immanentny rozwój myśli chrześcijańskiej. Należy jednak podkreślić, że tę drugą interpretację mogą sugerować tylko pewne sformułowania pracy Webera.

Zasadnicza słabość metody Webera wynika z tego, że pragnąc uwypuklić znaczenie osobliwości zjawisk religijnych, a jednocześnie uwzględnić wpływy warunków społeczno-historycznych na oblicze religii, nie określił wyraźnie charakteru zależności wzajemnych między religią a społeczeństwem.

9. Religijne źródła „ascezy wewnątrz świata”

Mnich katolicki był — zdaniem Webera — przedstawicielem „arystokracji religijnej”, odróżniał się od przeciętnego wyznawcy ascetycznym stylem życia, który wymagał sprawowania metodycznej i racjonalnej kontroli nad całą osobowością. Wyobrażenia religijne wywierały poważny wpływ na jego działania. Działania te nie pociągały jednak za sobą doniosłych skutków społecznych, gdyż były wyrazem *ascezy odrzucającej świat* (weltablehnende Askese). Luteranizm przeniósł wprawdzie najwyższe cnoty religijne z klasztorów do sfery codziennych poczynań człowieka, ale odrzucał również samą ascezę. Natomiast pewne odłamy protestantyzmu powołały do istnienia nowy typ ascezy: „ascezę wewnątrz świata” (innerweltliche Askese). Przyjęły one zasadę, że najwyższe cnoty religijne powinny być udziałem wszystkich wyznawców, a nie tylko niewielkiej liczby jednostek. Uczyniły zasadniczym kryterium religijności metodyczny i ascetyczny styl życia, równocześnie deprecjując rolę sakramentów, rytuału i organizacji sakralnej w wysiłkach mających na celu zbawienie duszy. Kwestionowały wartość sporadycznie spełnianych „dobrych u-

czynków”, podkreślając, że religijność winna się wyrażać poprzez całą osobowość człowieka. Obowiązek kształtowania określonej osobowości moralnej, o silnym zabarwieniu ascetycznym, stał się w tych odłamach protestantyzmu jednym z koniecznych warunków zbawienia.

W ascezie religijnej dostrzega się — jak sądzi Weber — szczególnie wyraźnie, jak poważny wpływ może wywierać religia na działania ludzkie. Bywało tak w dziejach, że potęga ascezy religijnej skłaniała ludzi do odrzucenia świata, do obojętności wobec jego spraw. Ascetyczny protestantyzm uczynił z tej potęgi narzędzie pozwalające ludziom podporządkowywać sobie i przekształcać świat w kierunku, który sprzyjał rozwojowi kapitalizmu.

„Asceza chrześcijańska” — pisze M. Weber — wkracza teraz „na targowisko życia, zatrzaskując za sobą bramy klasztorów, i podejmuje wysiłek, aby doczesne życie codzienne przesycić właściwą sobie metodycznością, aby nadać mu postać racjonalnego życia *wewnątrz świata, ale nie w sposób właściwy temu światu i nie dla tego świata*”³⁶⁴.

• Weber wyróżnia cztery główne formy ascetycznego protestantyzmu: 1. kalwinizm, w kształcie, jaki przybrał w XVII w.; 2. pietyzm; 3. metodyzm; 4. sekty wyrosłe z ruchu baptystycznego. •

Przedmiotem swojej analizy czyni autor *Die protestantische Ethik* nie tyle doktryny religijne i moralne w postaci, jaką im nadali teoretycy i ideologowie, co wyobrażenia religijne i inspirowane przez nie zasady etyczne, które dominowały w praktyce społeczności wyznaniowej. Interesują go przede wszystkim wyrosłe na podłożu wierzeń i praktyk religijnych pobudki psychologiczne, które

³⁶⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 163.

skłaniały jednostkę do określonego postępowania w życiu codziennym ³⁶⁵.

Pragnąc ująć wpływ religii na proces historyczny, Weber słusznie sądzi, że z tego punktu widzenia większe znaczenie mają wyobrażenia religijne i etyka szerokich rzesz wyznawców niż to, jak teoretycy i ideologowie określonej grupy wyznaniowej interpretują właściwą jej doktrynę religijną i moralną.

a) Kalwinizm

Weber stwierdza, że rozpatruje kalwinizm, jedną z głównych form ascezy protestanckiej, w tej postaci, jaką uzyskał on na przełomie XVI i XVII wieku w najbardziej zaawansowanych pod względem rozwoju gospodarczego krajach Europy zachodniej (Niderlandy, Anglia, Francja) ³⁶⁶. Obszary największych wpływów kalwinizmu były równocześnie głównymi obszarami kultury kapitalistycznej ³⁶⁷.

Jakie właściwości tej odmiany protestantyzmu zapewniały jej sukces w najbardziej zaawansowanych pod względem rozwoju kapitalistycznego krajach? Co predysponowało kalwinizm do roli ideologii powstającego kapitalizmu?

W epoce początków kapitalizmu wiara w predestynację zajmowała w kalwinizmie miejsce szczególnie doniosłe. W centrum zainteresowania teologii kalwińskiej znajdował się Bóg. Nauczała ona, że człowiek istnieje dla chwały Boga. Dla powiększenia swojej chwały tylko część ludzkości obdarzył Bóg łaską zbawienia. Pozostałej części zostało przeznaczone potępienie. Wszelką próbę oceny decyzji Boga w kategoriach ludzkiego pojmowania sprawiedliwości piętnował Kalwin jako zuchwałą, bluźnierczą pychę..

³⁶⁵ Ibidem, s. 86.

³⁶⁶ Ibidem, s. 87, 88.

³⁶⁷ Ibidem, s. 89, przypis 10.

Weber stara się pokazać, jaki typ osobowości kształtowała wiara w predestynację. Z kalwińskiej wiary w predestynację wyrastało przeświadczenie, że żaden wysiłek ludzki nie może odmienić odwiecznych decyzji Boga. Kto uzyskał łaskę zbawienia, nigdy jej nie utraci. Nikt i nic nie odmieni losu człowieka, jeśli Bóg przeznaczył go na potępienie. Ani kapłan, gdyż przeznaczony do zbawienia — musi we własnym sercu zrozumieć słowo Boże. Ani sakramenty — służą one wprawdzie powiększeniu chwały Boga i powinny być skrupulatnie wypełniane, ale nie gwarantują zbawienia. Ani kościół — chociaż kalwinizm zachował zasadę *extra ecclesiam nulla salus*, utrzymując, że kto nie jest wyznawcą kalwinizmu, ten nosi na czole piętno zagłady wiecznej, ale sama przynależność do kościoła nie zapewnia jeszcze zbawienia. Wśród jego członków znajdują się także potępieni. Nawet Chrystus zmarł na krzyżu jedynie za wybranych.

• Pozostawiając osamotnioną jednostkę w obliczu nieprzeniknionych wyroków transcendentnego Boga, doktryna predestynacji sprzyjała postawie indywidualizmu. Jeśli nikt nie może udzielić pomocy człowiekowi w osiągnięciu zbawienia, to również w sprawach codziennego życia liczyć należy przede wszystkim na siebie. Wpływ wiary w predestynację na działania ludzkie był uzależniony oczywiście od wagi, jaką człowiek przywiązywał do swojego zbawienia. Weber podkreśla, że w epoce reformacji problem zbawienia odgrywał bardzo poważną rolę w życiu ludzkim. Również kalwińskie przeświadczenie, że wszelka zmysłowość i emocjonalne przywiązanie do rzeczy doczesnych, a więc i do innych ludzi stanowią potencjalne zło, sprzyjało i odpowiadało postawie indywidualizmu. Takie cechy osobowości, jak liczenie przede wszystkim na własne siły, zimna kalkulacja w stosunkach z innymi ludźmi, ostrożność w okazywaniu im zaufania, odgrywały niemałą rolę w działaniach przedsiębiorców epoki początków kapitalizmu. Pisma kalwińskie — zwraca uwagę

Weber — ostrzegają przed przyjaźnią, przypominając, że pełnym zaufaniem można darzyć jedynie Boga, nigdy zaś człowieka. Należy odrzucić wszelkie uczucia ojcowskie i rodzinne, jeśli staną one na drodze do królestwa niebieskiego. W popularnej w swoim czasie książce Bunyana *Pilgrim's Progress* stawia się za wzór czytelnikom chrześcijanina, który w pewnej chwili życia uświadomił sobie, że jest mieszkańcem miasta potępienia. Chrześcijanin ów postanawia opuścić to miasto i podjąć pielgrzymkę do miasta niebieskiego. Żona i dzieci nie są w stanie pojąć jego decyzji, proszą ojca, by pozostał wraz z nimi tu, gdzie byli dotąd razem. Ale nasz chrześcijanin jest nieubłagany, zasłoniwszy uszy palcami, z okrzykiem „żywot, wieczny żywot” wyrusza na szlak pielgrzymów³⁶⁸. Przykładem tym unacznia Weber właściwy kalwinizmowi, zwłaszcza jego purytańskiej odmianie, nakaz, by w dążeniu do obranego celu poddać konsekwentnej, systematycznej kontroli wszelką spontaniczność i irracjonalność.

Znaczenie kalwinizmu w dziejach cywilizacji kapitalistycznej polegało, wedle Webera, przede wszystkim na tym, że stworzył on i upowszechnił nowy typ „ascezy wewnętrznej świata”. Sam Kalwin uważał, że los człowieka po śmierci jest tajemnicą Boga. Nie istnieją żadne kryteria pozwalające rozstrzygnąć na podstawie zachowania zewnętrznego, czy ktoś należy do grona wybranych czy potępionych. Takie rozwiązanie nie zadowalało jednak szeregowych wyznawców. Zbyt poważną rolę odgrywał w ich życiu problem zbawienia, aby mogli obejść się bez znaków świadczących o przynależności do grona wybranych. Wymogi praktyki religijnej skłaniały więc kaznodziejów do sformułowania kryteriów pozwalających sprawdzić, czy należy się do wybranych przez Boga. Część kaznodziejów nauczała, iż każdy powinien uważać się za zbawionego, wszelkie zaś wątpliwości należy zwalczać, gdyż

³⁶⁸ Ibidem, s. 97. —

są one podszeptem szatana.¹ Większe znaczenie społeczne miała — zdaniem Webera — nauka tych kaznodziejów, którzy utrzymywali, iż oznaką zbawienia jest zdolność jednostki do działania w życiu doczesnym w charakterze narzędzia Boga, jej umiejętność poddania siebie i świata kontroli ascetycznej.² Kościół katolicki stawiał — zdaniem Webera — swoim wyznawcom stosunkowo skromne wymagania. Przeciętny wyznawca nie musiał się lękać potępienia, jeśli uczynił zadość tradycyjnym obowiązkom religijnym i spełniał od czasu do czasu jakiś dobry uczynek. Katolicka zasada odpuszczania grzechów osłabiała — zdaniem Webera — wpływ etyki na codzienne postępowanie wyznawców. Natomiast purytanin mógł usunąć ze swojej duszy wizję potępienia tylko wtedy, gdy odnosił systematyczne zwycięstwa nad pokusami ciała i świata, gdy nie zawodziła go umiejętność sprawowania skutecznej samokontroli.³ Ascetyczny ideał mnicha i purytanina ma wiele momentów wspólnych. Oba wymagają racjonalnego kształtowania własnej osobowości. Jednakże katolicki ideał ascezy sprawiał, że im większy wysiłek został włożony dla jego urzeczywistnienia, tym bardziej oddalał się człowiek od praktycznych spraw codzienności. Kalwinizm zapragnął uczynić każdego chrześcijanina mnichem. W ten sposób siła ascezy, „racjonalnej” samokontroli stała się sposobem aktywnego przeobrażania świata. Dzięki związaniu etyki z doktryną predestynacji, „duchową arystokracją” mnichów zastąpił kalwinizm „duchową arystokracją” świętych działających wewnątrz świata. W postawie ascetycznej, inspirowanej przez treść określonych wyobrażeń religijnych, wyraźnie można dostrzec wpływ religii na działanie ludzkie.

Ale również rozważania Webera o kalwinizmie, podobnie jak jego ujęcie luteranizmu, pozwalają na dwie interpretacje sposobu oddziaływania idei religijnych na rzeczywistość społeczną. O wpływie wiary w predestynację na postawę człowieka możemy mówić zarówno wte-

dy, gdy związek między wiarą w predestynację a „ascezą wewnątrz świata” został uwarunkowany wyłącznie przez dialektykę wewnętrzną doktryny religijnej i autonomiczne potrzeby religijne, jak i wtedy, gdy został on wyznaczony przez momenty pozareligijne. Sądzę, że analiza samej struktury wewnętrznej kalwinizmu nie pozwala wyjaśnić, dlaczego znakiem zbawienia stało się w nim postępowanie ascetyczne, a nie na przykład gorliwe wypełnianie zachowanych w tym wyznaniu obowiązków rytualnych lub sukcesy w pracy misyjnej. Każdy z tych trzech sposobów postępowania może przecież równie dobrze czerpać inspirację z wiary w przeznaczenie.

Podobna wieloznaczność kryje się także w samym tytule jednego z rozdziałów pracy Webera: *Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese*. Można ten tytuł rozumieć dwojako: 1. postawa „ascezy wewnątrz świata” została wytworzona wyłącznie lub przede wszystkim przez religię; 2. religia jest jednym z wielu źródeł „ascezy wewnątrz świata”.

Religia podlega uwarunkowaniom społecznohistorycznym. Religii przysługuje względna niezależność wobec otoczenia społeczno-historycznego. Uznając oba te twierdzenia, Weber nie potrafi wyraźnie określić granic i charakteru niezależności myśli religijnej od innych elementów życia społecznego. Stąd też pojawiają się na stronach *Die protestantische Ethik* sformułowania sugerujące, że źródeł postawy ascetycznej należy poszukiwać przede wszystkim w sferze religijnej. Stąd też — wbrew protestom Webera — ponawiane są wciąż próby interpretacji tej książki w kategoriach idealizmu historycznego. Pewną odpowiedzialność za nieporozumienie w sporze o sens *Die protestantische Ethik* ponosi więc sam jej autor. Przeciw teorii tłumaczącej immanentnymi właściwościami myśli religijnej związek pewnych odłamów protestantyzmu z postawą ascetyczną, a ku tej teorii Weber czasami się skłania, przemawiają jego własne ustalenia

empiryczne. Analizując pietyzm, metodyzm, sekty bapty-
styczne, wykazuje on, że podobną postawę „ascezy we-
wnątrz świata” mogą uzasadnić i inspirować dosyć różne
doktryny wyznaniowe.

b) Pietyzm i metodyzm

Pietyzm podkreślał — wedle Webera — wyższość praxis
pietatis nad znajomością ortodoksji i teologii. Głęboka
pobożność, znajdująca również wyraz zewnętrzny, ma odróżniać
prawdziwego chrześcijanina od całego świata. Główną wartością religijną pietyzmu jest stan łaski ro-
zumiany jako błogość obcowania z Bogiem w życiu do-
czesnym. Aby dostąpić łaski, pietysta musiał zwalczać po-
kusy świata, okazywać obojętność wobec jego uroków. Właściwa ascezie metodyczna kontrola całej osobowości
występowała wyraźnie w ruchu pietystycznym, inspi-
rując podobną jak kalwinizm postawę. Pietyzm odrzucał
jednak ideę predestynacji, głosił, że łaska przysługuje
każdemu człowiekowi. Ale nawiedza go ona tylko jeden
raz w życiu. Należy więc cierpliwie czekać i systema-
tycznie pracować nad sobą, aby nie utracić szansy skorzy-
stania z miłosierdzia Boga. Widomym znakiem łaski jest
postępowanie zgodnie z ideałem ascezy. Jeżeli sam czło-
wiek nie jest pewny stanu łaski, inni mogą dostrzec jej
działanie na podstawie jego uczynków — uczył wybitny
pietysta niemiecki Zinzendorf.

Weber sądzi, że szczególnie bliski związek występował
między działalnością misyjną pietyzmu a postawą „ascezy
wewnątrz świata”. Ponieważ wspólnoty misyjne były
równocześnie samodzielnymi przedsiębiorstwami, asce-
tyzm mógł tu stać się elementem codziennej pracy i dzia-
łalności. Ideał ubóstwa właściwego dawnym apostołom
oraz podkreślanie roli uczucia aż do granic ekstazy mi-
stycznej sprawiły — zdaniem Webera — że pietyzm ode-

grał w stosunku do kalwinizmu drugorzędną rolę w kształtowaniu „ducha kapitalizmu”:

Weber podejmuje analizę angielskiego metodyzmu, aby wykazać, że i tu — mimo podporządkowania techniki duszpasterstwa wywołaniu emocjonalnego aktu nawrócenia i mimo znaczenia, jakie przywiązuje się do przejściowych aktów ekstazy uczuciowej — występują tendencje racjonalistyczne (pomniejszenie roli sakramentów w życiu religijnym) i ascetyczne (metodyczna i systematyczna kontrola osobowości i postępowania jako droga do uzyskania certitudo salutis). Metodyzm jest więc — wedle Webera — jednym ze źródeł „ascezy wewnątrz świata”.

c) Sekty baptyistyczne

• Ruch baptyistyczny i wyłonione z niego lub powstałe pod jego wpływem sekty: mennonici (anabaptyści), baptyści, a zwłaszcza kwakrzy stanowią — wedle Webera — nie mniej doniosłe niż kalwinizm źródło „ascezy wewnątrz świata”. Ich ideał ascetyczny nie pozostaje w żadnym związku z wiarą w predestynację, ich doktryna religijna zasadniczo różni się od nauki kalwińskiej.

Sekty te, odrzuciwszy „duchową arystokrację mniichów”, wymagają od swoich członków, by stali się „duchową arystokracją świętych wewnątrz świata”. Baptyzm uważa siebie za ruch, w którym mogą uczestniczyć jedynie ci, którzy uzyskali wewnętrzne światło, ci, co pod wpływem Ducha Świętego przeżyli powtórne narodziny.

• W sektach baptyistycznych występuje — zdaniem Webera — radykalna dewaluacja sakramentów, wszelkich magicznych środków zbawienia. Kwakrzy odrzucają nawet chrzest i komunię. Zostaje w ten sposób osłabiona możliwość przeniesienia skutków intensywnej religijności na sferę kultowo-obrzędową. Baptyzm potępia życie zakonne, głosi potrzebę wyrzeczenia się świata, bez ucieczki od świata. Obojętność wobec wszystkiego, co doczesne,

bezw warunkowe poddanie się nakazom sumienia, przez które przemawia Bóg — oto oznaki powtórnych narodzin. W oczekiwaniu na zstąpienie Ducha Świętego należy zwyciężyć wszystko, co impulsywne, irracjonalne, należy zdławić pasję i popędy cielesnej natury człowieka.

Pragnąc przedstawić sekty baptyistyczne jako źródło „ascezy wewnątrz świata”, Weber posługuje się typem idealnym zarówno w ujmowaniu postawy ascetycznej, jak i w ujmowaniu tych sekt. Abstrahuje więc od różnic występujących między poszczególnymi sektami i nie zamierza analizować całokształtu wpływów wywieranych przez nie na działanie człowieka.

*Odrzucenie świata, a wraz z nim wszelkiego udziału w życiu politycznym, skierowało — wedle autora *Die protestantische Ethik* — aktywność członków sekt baptyistycznych na sferę gospodarczą. Właściwy pierwotnemu baptyizmowi ideał ewangelicznego ubóstwa został z czasem osłabiony, zredukowany do żądania, by użycie bogactwa nie było formą przywiązania do doczesnego świata. Ascetyczna postawa wobec bogactwa mogła więc współwystępować w idealnej zgodzie z sukcesami w działaniu gospodarczym i nie przeszkadzała, lecz właśnie sprzyjała — jak próbuje to wykazać Weber w dalszych partiach swoich rozważań — dokonaniom ekonomicznym. Oto dlaczego przysłowiowe wyrzeczenie się świata towarzyszyło również przysłowiowemu bogactwu kwakrów.

Sekty baptyistyczne nauczały, że przez głos sumienia przemawia Bóg. Należy więc w życiu codziennym, w pracy zawodowej zawsze postępować tak, aby mieć czyste sumienie. Weber sądzi, że oparta na wyobrażeniach religijnych etyka sumienia sekt baptyistycznych odegrała poważną rolę w kształtowaniu postawy osobistej uczciwości, stanowiącej składnik „ducha kapitalizmu”. Zasada „honesty is the best policy”, mająca tak duże znaczenie w stosunkach między właścicielami a administracją przed-

siębiorstwa, w stosunkach między przedsiębiorcami w handlu o charakterze kapitalistycznym, była współkształtowana i upowszechniana przez sekty baptystyczne³⁶⁹.

10. Etyka ekonomiczna ascetycznych odłamów protestantyzmu a „duch kapitalizmu”

Z jakim typem postaw wobec życia ekonomicznego związał protestantyzm siłę „ascezy wewnątrz świata”? Jaki charakter miała etyka ascetycznych odłamów reformacji? Jakie było znaczenie tej etyki w genezie „ducha kapitalizmu”? Oto pytania, na które pragnie odpowiedzieć Weber w końcowych partiach *Die protestantische Ethik*. Autor sądzi, że normy zawarte w traktatach teoretyków etyki różnią się często poważnie od norm rzeczywiście funkcjonujących w danej grupie religijnej. Nie zawsze też eksponowane przez teoretyków momenty doktryny etycznej uzyskują doniosłość praktyczną jako wyznaczniki rzeczywistego postępowania ludzi. Dlatego też typ idealny etyki ekonomicznej ascetycznego protestantyzmu tworzy Weber wykorzystując popularną w swoim czasie literaturę religijną, wyrosłą z potrzeb praktyki duszpasterskiej. Sądzi, że etyka ekonomiczna purytanizmu występuje w najbardziej czystej postaci w pracach kaznodziei Richarda Baxtera, a zwłaszcza w jego książce pt. *Christian Directory*. Za najbardziej reprezentatywną dla pietyzmu niemieckiego pracę tego rodzaju uznał Weber *Theologische Bedenken* Spenera, dla kwakrów zaś — *Apology* Barclaya.

Słusznie zauważa Kurt Samuelsson, że nawet na podstawie pism kaznodziejów trudno wnosić coś o rzeczywistym wpływie określonych zasad moralnych na dzia-

³⁶⁹ Ibidem, s. 160.

łania ludzi w życiu gospodarczym. Zapał, z jakim kaznodzieje podkreślają doniosłość określonych cnót, rodzi — zdaniem Samuelssona — podejrzenie, że zbyt często wyznawcy rozmijają się z nimi w praktycznym postępowaniu. Po cóż tak wiele mówić o zasadach, które są przestrzegane powszechnie? ³⁷⁰ Można jednak twierdzeniom Webera nadać formę supozycji: jeśli etyka ekonomiczna głoszona przez kaznodziejów wywierała wpływ na działania protestantów, to działania te mogły powodować takie a takie skutki w życiu gospodarczym. Oczywiście przy tym założeniu nie można ocenić doniosłości wpływu etyki protestanckiej na kształtowanie „ducha kapitalizmu”, trzeba natomiast zadowolić się bardziej skromnymi wynikami. Po ujęciu twierdzeń Webera jako supozycji można ustalić: 1. czy etyka protestancka mogła wywierać w ogóle wpływ na proces kształtowania się „ducha kapitalizmu”; 2. można także unaocznic, w jaki sposób wpływ ten był wywierany.

Uprzedzając zarzuty wielu późniejszych krytyków, Weber przyznaje, że literatura purytańska jest przepełniona potępieniem żądz posiadania dóbr materialnych i służby mamonie. Gruntowniejsza analiza tej literatury wykazuje — zdaniem Webera — że przedmiotem potępienia jest nie tyle samo bogactwo, co towarzysząca mu pokusa życia grzesznego i próżniaczego. Etyka purytańska jest przysięgłym wrogiem wszelkiego próżniactwa. Żywoć człowieka należy spożytkować dla pomnożenia chwały Boga. Dla tego celu dzień zawsze jest za krótki. Czas jest zbyt drogi, aby go tracić na kontakty towarzyskie, bezpłodne rozmowy, rozrywki. Próżniaczy żywot prowadzi tylko do grzechu, nie wyniknie z niego nic, co miłe Bogu. Etyka purytańska zaleca, aby z wypoczynku korzystać tylko o tyle, o ile jest on niezbędny dla zdrowia. Na sen nie powinno się przeznaczać więcej niż 6—8 godzin. Po-

³⁷⁰ Por. K. Samuelsson, op. cit., s. 82.

tępienie lenistwa i bezczynności współwystępuje u kaznodziejów purytańskich z pochwałą ciężkiej, systematycznej pracy. Obowiązek pracy obejmuje wszystkich, nawet najbogatszych. Kaznodzieje przypominają nieustannie słowa św. Pawła: „Kto nie pracuje, niech nie je”. Niechęć do pracy jest traktowana jako oznaka braku łaski. Poza tym etyka purytańska uważa pracę za doskonały środek opanowania pokus cielesnych. Ascetyzm purytanów różni się tylko ilościowo od ascetyzmu zakonów — powiada Weber. Stosunki seksualne dozwolone są jedynie w małżeństwie i powinny służyć tylko rekreacji. Kaznodzieje zalecają ciężką pracę, wegetarianizm i zimne kąpiele jako najskuteczniejsze sposoby pokonywania pokus cielesnych i wątpliwości religijnych. Weber sądzi, że związanie obowiązku pracy w zawodzie, do którego Bóg powołał człowieka, z ideałem ascetycznym było formą moralnego usankcjonowania nowoczesnego podziału pracy. Każdy rodzaj pracy zawodowej uzyskiwał jednakową doniosłość religijną, gdyż mógł stanowić środek ułatwiający zdobycie i zachowanie cnót moralnych.

•Purytanizm usankcjonował również moralnie pomnażanie zysku, jeśli był on rezultatem spełnienia przez jednostkę powinności w zawodzie, do którego powołał ją Bóg. Bogactwo winno służyć chwale Boga, a ascetyczny styl życia jest najlepszą formą powiększania tej chwały. Etyka purytańska skłaniała przedsiębiorcę — zdaniem Webera — do ograniczania konsumpcji, potępiała zwłaszcza korzystanie z artykułów zbytku, rozrywek, przyczyniając się w ten sposób do zwiększenia akumulacji kapitału. W średniowieczu działalność gospodarcza, której celem było nieustanne powiększanie zysku, spotykała się ze strony grup religijnych, jeśli nie z potępieniem, to przynajmniej z indyferentyzmem moralnym. Protestantyzm nadał tej działalności pozytywny sens moralny. Burżuazja mogła teraz dostrzegać w swoich sukcesach ekonomicznych, po zadośćuczynieniu pewnym obowiązkom moralnym i religijnym,

oznakę łaski, wyraz błogosławieństwa bożego³⁷¹. Protestantyzm pozwalał jej także traktować nierówny społecznie podział dóbr materialnych jako wynik tajemniczego zrządzenia opatrności. Ascetyzm protestancki nie tylko kształtował taki typ osobowości, który najbardziej odpowiadał burżuazji, zakładającej fundamenty przedsiębiorstwa kapitalistycznego, ale dostarczał także przemysłowi wstrzemięźliwych, niezwykle pracowitych robotników. Właściwe purytanom potępienie wszelkiej idolatrii, tego, co doczesne (Kreaturvergötterung), za którą uznano również sztukę oraz strojenie się, ostentacyjność w ubiorze były — wedle Webera — jednym ze źródeł charakterystycznej dla kapitalizmu tendencji do uniformizacji życia, umożliwiającej standaryzację produkcji.

Max Weber w następujący sposób ujmuje wyniki swoich badań, przedstawionych w *Die protestantische Ethik*.

„Jeden z konstytutywnych składników nowoczesnego, kapitalistycznego ducha, a nawet nowoczesnej kultury: racjonalne postępowanie oparte na idei powołania zawodowego (Berufsidee), został zrodzony — jak to starałem się wykazać — z ducha *ascezy chrześcijańskiej*. Wystarczy

³⁷¹ Wydaje mi się, że tekst *Die protestantische Ethik* nie upoważnia do przypisywania Weberowi tezy, iż sukcesy w działalności ekonomicznej były ujmowane przez wyznawców kalwinizmu jako oznaka zbawienia, jako potwierdzenie, że człowiek nie jest przeznaczony — zgodnie z doktryną predestynacji — na potępienie. Weber stwierdza, że umiejętność urzeczywistnienia ideału ascetycznego w życiu doczesnym, zwłaszcza w powołaniu zawodowym, była traktowana jako najpewniejsze potwierdzenie zbawienia, „powtórnych narodzin człowieka” i „autentyczności jego wiary” (Por. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 192; por. także weberowską analizę kalwinizmu, a zwłaszcza problem kryterium zbawienia w kalwinizmie, s. 103 i następne). Weber również uważał problem stosunku reformacji wobec lichwy za nieistotny w badaniach nad rolą religii protestanckiej w genezie kapitalizmu (por. przypis na str. 56—58). Natomiast wielu badaczy (m. in. Brentano, Robertson, Samuelsson) uczyniło z tej sprawy jeden z koronnych argumentów w dyskusji z Weberem.

jeszcze raz przeczytać przytoczone we wstępnej części tych artykułów fragmenty traktatu Franklina, aby przekonać się, że zasadnicze elementy postawy, określanej tam jako «duch kapitalizmu», są takie same, jak to, co ustaliliśmy wyżej jako treść purytańskiej ascezy powołania (Berufssaskese), tylko bez przesłanek religijnych, które obumarły już u Franklina»³⁷².

I znowu Weber pisze w taki sposób, jak gdyby ten składnik „ducha kapitalizmu” został uwarunkowany wyłącznie przez ascezę purytańską. A przecież trudno to uzgodnić z innymi sformułowaniami, które spotykamy w jego pracy, a sugerującymi, że asceza purytańska jest jednym z wielu źródeł tego „ducha”. Weberowi udało się wykazać, że zalecenia etyki ascetycznego protestantyzmu sprzyjały lub odpowiadały działalności typu kapitalistycznego. Ale i w tym wypadku nie wiadomo, w jakim stopniu kapitalistyczna natura protestantyzmu jest przejawem tendencji występujących w sferze pozareligijnej, a w jakim została uwarunkowana przez immanentne właściwości myśli religijnej.

Analiza *Die protestantische Ethik* nie potwierdza — moim zdaniem — często wypowiedzanej opinii, że Weber wykazał w swoich studiach socjologicznych wielką rolę religii w genezie kapitalizmu. Podstawowe cechy jego metody badania wpływu religii na proces społeczny uniemożliwiają bowiem określenie roli reformacji w powstaniu społeczeństwa kapitalistycznego. Można wprawdzie za pomocą metody weberowskiej wykazać, że religia wywiera wpływ na postawy ludzkie, ale dopóki nie wiadomo, jaki stopień samodzielności dziejotwórczej przysługuje religii, nie jesteśmy w stanie określić jej udziału w powstaniu cywilizacji kapitalistycznej. Granicę użyteczności metody zastosowanej w *Die protestantische Ethik* stanowi możliwość ujęcia za jej pomocą wpływu religii na postawy jed-

³⁷² M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 202—203.

nostek, żyjących w warunkach panowania określonych instytucji i makrostruktur społecznych, nie może ona natomiast udźwignąć problematyki wpływu religii na kształt i przeobrażenia tych instytucji i makrostruktur. Sądzę, że *Die protestantische Ethik* pozostaje świadectwem niepowodzenia Webera w próbie pozytywnego rozwiązania zarówno problemu roli religii w genezie kapitalizmu, jak i problemu ideologii jako „siły materialnej”, wyciskającej swoje piętno na tworzonym przez człowieka świecie makrostruktur i instytucji społecznych.

11. Rola swoistej dla pewnych odłamów protestantyzmu organizacji religijnej w genezie „ducha kapitalizmu”

Przedmiotem badania Webera w *Die protestantische Ethik* jest zespół wyobrażeń religijnych, które występują w charakterze premii, pobudek psychologicznych skłaniających ludzi do działania w życiu ekonomicznym zgodnie z wymogami określonej etyki gospodarczej. Autor próbował ustalić, jaką rolę odegrały te wyobrażenia religijne, poprzez swój związek z etyką gospodarczą, w genezie „ducha kapitalizmu”, a pośrednio w genezie kapitalizmu.³⁷³ Natomiast praca pt. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* poświęcona jest analizie wpływu, jaki wywarł purytanizm na proces kształtowania się „ducha kapitalizmu” dzięki właściwemu sobie typowi organizacji, którą nazywa Weber sektą³⁷³. Praca ta łączy się bardzo blisko z *Die protestantische Ethik*, gdyż dopiero w niej Weber przedstawia pełną argumentację przemawiającą za tezą, iż występujący w pismach Franklina ideał uczciwego człowieka, godnego kredytu i zaufania w stosunkach ekonomicznych i uznany przez autora za konsty-

³⁷³ Ibidem, s. 205, przyp. 1.

tutywny składnik „ducha kapitalizmu”, wywodzi się również z purytańskiego źródła ³⁷⁴.

Artykuł pt. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* powstał po pobycie Webera w Stanach Zjednoczonych. Wykorzystał w nim autor nie tylko materiały zebrane w bibliotekach amerykańskich, ale również własne obserwacje.

Zasada rozdziału kościoła i państwa od dawna została urzeczywistniona w Stanach Zjednoczonych. Władze państwowe nie interesują się przynależnością wyznaniową obywateli. Natomiast w pozapaństwowej sferze życia społecznego — pisze Weber — przede wszystkim w życiu handlowym, gdzie nawiązuje się stosunki związane z udzieleniem kredytu, problem afiliacji religijnej staje prawie zawsze na porządku dziennym ³⁷⁵. Właściciel hurtowni artykułów żelaznych stwierdza w rozmowie z autorem, że nie udzieli nawet 50 centów kredytu takiemu kupcowi lub farmerowi, który nie należy do żadnego kościoła. „Jestem członkiem kościoła baptystów, który mieści się przy takiej a takiej ulicy” — oświadcza z dumą i naciskiem zdumionemu lekarzowi, który nie znał miejscowych obyczajów — jeden z jego pierwszych pacjentów. Sens tego oświadczenia był prosty: „Niech pan będzie spokojny o swoje honorarium”. Młodzieniec, którego rzeczywista religijność może budzić wątpliwości, poddaje się ceremonii chrztu w zimnym, ścietym nocą przez przymrozek strumieniu, gdyż pragnie przed założeniem banku stać się członkiem sekty baptystów. Czyni to bynajmniej nie dlatego, aby pozyskać wszystkich baptystów jako klientów, gdyż w dzielnicy, gdzie powstaje bank, nie są oni zbyt liczni. Ale wszyscy potencjalni klienci wiedzą, że wejście do grona baptystów uzależnione jest od wyniku skrupu-

³⁷⁴ Ibidem, s. 202, przyp. 2.

³⁷⁵ Por. M. Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 209.

latnych badań nad kwalifikacjami moralnymi kandydata. Badania te, prowadzone przy udziale wielu członków sekty, pozwalają ustalić, czy kandydat nie ma przypadkiem tak niepożądanych również w działalności handlowej przywar, jak alkoholizm, gra w karty, zamięłowanie do rozrywek, niepunktualne regulowanie należności płatniczych, lekkomyślność. Przyjęcie do sekty baptystów jest więc traktowane jako absolutna gwarancja moralnych kwalifikacji jednostki, godnej zaufania i kredytu. Weber sądzi, że podobną funkcję w życiu społecznym Stanów spełnia wiele innych sekt purytańskich.

Sekta tym m. in. różni się — zdaniem Webera — od kościoła, że jest dobrowolnym związkiem zrzeszającym wyłącznie ludzi o określonych kwalifikacjach religijno-moralnych, od których wymaga się nieustannego potwierdzania tych kwalifikacji ³⁷⁶.

Wykluczenie z sekty za występki natury moralnej jest równoznaczne z utratą kredytu i deklasacją. Jeśli ktoś zostanie natomiast przyjęty do sekty (w wyniku głosowania, po przejściu próby sprawdzającej jego przymioty moralne), uzyskuje wówczas opinię człowieka godnego kredytu i zaufania w stosunkach ekonomicznych. Proces sekularyzacji życia społecznego USA sprawił, że sekty nie są już — jak podkreśla Weber — ani jedyną, ani główną formą weryfikacji postawy moralnej człowieka działającego w życiu gospodarczym. Funkcje sekt przejęły w znacznej mierze liczne kluby i stowarzyszenia. Przynależność do jednego z takich klubów jest traktowana jako stwierdzenie, iż określonej jednostce przysługują przymioty moralne, pożądane w działaniu ekonomicznym.

Jednak bez uniwersalnego upowszechnienia postaw, które Weber określa mianem „ducha kapitalizmu”, kapitalizm amerykański nie byłby tym, czym jest obecnie. Historyczne znaczenie sekt purytańskich polega — zdaniem

³⁷⁶ Ibidem, s. 211.

Webera — na tym, że upowszechniły one zwłaszcza wśród przedstawicieli stanu średniego (włączając farmerów) taką etykę handlu, która najbardziej odpowiadała potrzebom rozwoju kapitalistycznego. Ułatwiły one dużej grupie ludzi wejście do szeregów średniej klasy przedsiębiorców burżuazyjnych ³⁷⁷.

Sekty purytańskie mogły wypełnić tak doniosłą misję historyczną nie tylko dlatego, że poprzez właściwe im *wyobrażenia* religijne umacniały niezbędną dla kapitalizmu etykę gospodarczą, ale również dlatego, że postępowanie odpowiadające wymogom tej etyki było skutecznie egzekwowane poprzez swoistą dla nich formę *organizacji* życia religijnego. Weber podkreśla, że struktura organizacyjna sekt wyrosła z potrzeb religijnych i służyła przede wszystkim tym potrzebom. Wpływ sekt na proces kształtowania się „ducha kapitalizmu” jest niezamierzoną konsekwencją spełnianych przez nie funkcji religijnych.

Następujące cechy sekt purytańskich — zdaniem Webera — odegrały doniosłą rolę w powstawaniu kapitalistycznego etosu gospodarczego:

1. Sekty te dopuszczały do udziału w sakramentach jedynie ludzi o określonych walorach moralnych.

2. Lokalnym organizacjom przysługiwała całkowita suwerenność decyzji w sprawie przyjmowania nowych członków. Tylko one, na podstawie dokładnych badań dotychczasowego postępowania jednostki, mogły orzekać, czy ktoś jest godny przyjęcia w szeregi „powtórnie narodzonych”. Zasada małych kongregacji umożliwiała skuteczne pełnienie tej funkcji.

3. W sektach purytańskich panowała wyjątkowo surowa dyscyplina, bardzo zbliżona do dyscypliny klasztorów.

4. Odrzucenie zasady zawodowego kapłaństwa zmniejsz-

³⁷⁷ Ibidem, s. 213—214.

szalo możliwość powstania głębokiego podziału członków sekty na bierną większość i aktywną mniejszość. W sektach protestanckich kontrola nad moralnym postępowaniem członków, prawo ekskomuniki, samorząd znajdowały się w rękach świeckich.

5. W sektach panował duch głębokiej solidarności, pomocy wzajemnej, braterstwa.

Sekta ze względu na swoją strukturę organizacyjną może więc wywierać większy niż kościół wpływ na codzienne postępowanie wyznawców. Oczywiście sekty mogły oddziaływać zarówno w kierunku sprzyjającym rozwojowi kapitalizmu, jak i powstrzymującym ten rozwój. Kierunek tego oddziaływania został — wedle Webera — uwarunkowany charakterem doktryny religijnej sekt. Sekty purytańskie zaszczerpiły swoim członkom zasady takiej etyki gospodarczej, inspirowanej przez charakter wyobrażeń religijnych, która sprzyjała rodzeniu się postaw będących przesłanką duchową gospodarki kapitalistycznej. I na tym polega — wedle Webera — ich wkład do genezy nowoczesnego kapitalizmu.

Rozprawa pt. *Die protestantischen Sekten* o wiele wyraźniej niż wcześniejsze studium Webera o etyce protestanckiej obrazuje mechanizm oddziaływania religii na proces społeczny. Autor wskazuje tu wyraźnie, że rodzaj instytucji wyznaniowej, panujące w niej formy kontroli zachowania, struktura organizacyjna stanowią jeden z doniosłych warunków przekształcenia się idei religijnej w „siłę materialną”. Uzależniając jednak demonstrację roli sekt purytańskich w genezie kapitalizmu od charakteru ich etyki i doktryny religijnej, a więc od ustaleń zawartych w *Die protestantische Ethik*, Weber pozostawia nadal w mocy wszystkie zarzuty, które sformułowałem dotąd wobec metody i treści jego badań nad udziałem protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej.

12. Krytyka badań Webera nad rolą religii w powstaniu kapitalizmu zachodnioeuropejskiego

Dokonując analizy *Die protestantische Ethik*, zgłosiłem już wiele uwag krytycznych pod adresem badań Webera nad rolą religii w powstaniu kapitalizmu. Teraz listę zarzutów chciałbym nieco rozszerzyć.

Pojęcie „duch kapitalizmu” ma dosyć niejasne znaczenie, mimo doniosłych funkcji, spełnianych w rozważaniach Webera. Z wielu miejsc *Die protestantische Ethik* można wnosić, że „duch kapitalizmu” to zespół postaw przejawiających się w działalności gospodarczej, które są właściwe wszystkim grupom społecznym uczestniczącym w produkcji typu kapitalistycznego. Tak rozumiany „duch kapitalizmu” będzie odnosić się do postaw zarówno różnych kategorii przedsiębiorców kapitalistycznych, jak i robotników. Występuje jednak w pracach Webera tendencja do nadawania pojęciu „duch kapitalizmu” znacznie węższego znaczenia. Autor określa za jego pomocą postawy swoiste tylko dla średniej klasy przedsiębiorców kapitalistycznych. Zauważa w *Die protestantische Ethik*, że w początkowym stadium rozwoju kapitalizmu postawy burżuazji wywodzącej się z patrycjatu handlowego, podobnie jak postawy wielkich kupców i bankierów współczesnej Anglii, nie mają nic wspólnego z „duchem kapitalizmu”³⁷⁸. W *Die protestantischen Sekten* przyznaje, że wielcy „kapitanowie przemysłu”, amerykańscy multimilionerzy nie byli nosicielami tego ducha ani w przeszłości, ani nie są nimi obecnie³⁷⁹.

Wystarczy jeszcze raz przeczytać zalecenie Franklina, gdzie „duch kapitalizmu” manifestuje się — zdaniem Webera — w klasycznie czystej postaci, aby nie mieć wątpliwości, że jest to jedynie duch pewnych odłamów burżuazji. To rozróżnienie nie dochodzi w pełni do głosu na

³⁷⁸ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 49—50.

³⁷⁹ M. Weber, *Die protestantischen Sekten*, S. 213—214.

stronicach *Die protestantische Ethik*. Dopiero w przedmowie do studiów nad etyką gospodarczą religii świata, napisanej w 1920 r., Weber wyraźnie stwierdza, że przedmiotem jego badań jest geneza zachodnioeuropejskiej burżuazji³⁸⁰. Skoro uzna się *Geist des Kapitalismus* za postawę właściwą tylko pewnym warstwom burżuazji, to nawet po przyjęciu tezy, że został on ukształtowany wyłącznie przez ascetyczne odłamy protestantyzmu, inny zupełnie wymiar uzyskuje udział religii w genezie kapitalizmu.

Tekst *Die protestantische Ethik* dopuszcza jednak nieco inną możliwość interpretacyjną. Ponieważ kategoria „duch kapitalizmu” ma charakter typu idealnego, możemy przyjąć, że właściwości tego ducha manifestują się w etosie gospodarczym średniej klasy przedsiębiorców w sposób szczególnie wyrazisty. Natomiast etos gospodarczy proletariatu spełnia w mniejszym stopniu warunki typu idealnego. Jakimi cechami winna się więc odznaczać postawa robotnika najemnego, aby można było powiedzieć, że jest ona wyrazem „ducha kapitalizmu”?

Przedsiębiorca opanowany przez „ducha kapitalizmu” dąży do nieustannego zwiększania zysku. Tej postawie przedsiębiorcy odpowiada dążenie robotnika do maksymalnego zwiększenia zarobków. Możliwość zaspokojenia tradycyjnie ustalonych potrzeb stanowi granicę zarabkowania pracownika o postawie tradycyjnej. Jest to również granica wydajności jego pracy. Pracownik typu tradycyjnego kieruje się w działalności ekonomicznej następującą zasadą: jak przy najmniejszym wysiłku uzyskać zarobek wystarczający do zaspokojenia tradycyjnych potrzeb. Natomiast nowoczesny proletariusz tym intensywniej pracuje, im większe ma możliwości zarobku. Pełne zużytkowanie siły roboczej staje się jego obowiązkiem zawodowym. Tej postawie robotnika odpowiada dążenie

³⁸⁰ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 10.

przedsiębiorcy do maksymalnego wykorzystania swoich kapitałów i swoich umiejętności zawodowych. I oto docieramy do punktu, gdzie coraz trudniej o zbieżności w postawach kapitalisty i robotnika.

Oznaką „ducha kapitalizmu” jest, wedle Webera, nadanie pracy wartości moralnej. Antytezą tego stanowiska będzie traktowanie pracy jako środka służącego jedynie zaspokajaniu określonych potrzeb. Autor *Die protestantische Ethik* uważał „ducha kapitalizmu” za jeden z warunków sprawnego funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej. Może ona jednak doskonale funkcjonować również wtedy, gdy burżuazja widzi w możliwości uniknięcia ciężkiej pracy błogosławieństwo niebios, a proletariat traktuje pracę jako przeklęty trud³⁸¹.

Wśród składników konstytutywnych „ducha kapitalizmu” znajdują się jeszcze: swoista asceza, przejawiająca się w ograniczaniu do minimum potrzeb fizycznych i duchowych, w oszczędności, w panowaniu nad popędami, oraz ideał „uczciwego człowieka”, godnego kredytu i zaufania. I tych elementów „ducha kapitalizmu” nie można uznać za konieczną przesłankę funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej.

Abstrahujemy jednak od reprezentatywności w środowisku robotniczym postaw, które Weber określa mianem „ducha kapitalizmu”. Ich doniosłość może być unaoczniona w inny sposób. Można powiedzieć, że im bardziej robotnik przepojony jest „duchem kapitalizmu”, tym lepiej

³⁸¹ „Robotnik — pisze K. Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* — czuje się (...) sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodnie, gdy nie pracuje, a gdy pracuje, czuje się skrępowany. Toteż praca jego nie jest dobrowolną, lecz narzuconą, jest *pracą przymusową*. Nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko *środkiem* do zaspokojenia potrzeb poza nią. Jej obcość uwidacznia się wyraźnie w tym, że gdy tylko nie ma przymusu fizycznego czy jakiegoś innego, człowiek ucieka od niej jak od zarazy” (K. Marks i F. Engels, *Dziela*, t. 1, s. 550—551).

funkcjonuje i rozwija się gospodarka kapitalistyczna. Gospodarka kapitalistyczna będzie więc lepiej funkcjonować, rozwijać się, gdy robotnik traktuje pracę jako powinność moralną, gdy jest oszczędny, prowadzi ascetyczny tryb życia, pielęgnuje cnoty „uczciwego człowieka” (unikajemy gier hazardowych, rozpusty itp.).

Przy takim postawieniu sprawy łatwo zauważyć, jak w przedziwny sposób w wywodach autora proklamującego hasło „nauki wolnej od wartościowania” zaczynają się zlewać w jedną momenty natury naukowej i wartościującej. Warunek sprzyjający rozwojowi kapitalizmu wykazuje całkowitą tożsamość z pożądanym przez burżuazję ideałem robotnika. Widocznie więc takie techniczne, pozbawione wszelkiego odcienia emocjonalnego terminy, jak „funkcjonowanie, rozwój gospodarki kapitalistycznej”, mają określony sens wartościujący.

Warto spojrzeć z tego punktu widzenia na zasadniczą tezę *Die protestantische Ethik*. Weber stwierdza, że współkształtowany przez religię „duch kapitalizmu” odegrał doniosłą rolę w genezie burżuazji jako klasy i w ekspansji stosunków kapitalistycznych. Poważna część średniej warstwy przedsiębiorców przemysłowych zawdzięcza — jego zdaniem — swoją pozycję socjalną głębokiemu przywiązaniu do religii, ascetycznemu żywotowi, praktykowaniu cnot „uczciwego człowieka”, ciężkiej, intensywnej pracy. Weber był zbyt poważnym badaczem, aby można go było posądzać o świadomą apologetykę socjalną. Mimo to nie sposób przeoczyć, że typ idealny „ducha kapitalizmu” został tak skonstruowany, iż uwypukla przede wszystkim te strony postawy średniej burżuazji w stosunkach gospodarczych, które ona sama traktuje jako cnoty, na które powołuje się uzasadniając prawomocność swojej pozycji społecznej. Źródłem kapitału jest religijność, ciężka praca, oszczędność, wyrzeczenie się — twierdzenie to spełnia doniosłą rolę w wielu *ideologiach* typu burżuazyjnego.

„Owa akumulacja pierwotna odgrywa w ekonomii poli-

tycznej mniej więcej tę samą rolę, co *grzech pierworodny* w teologii. Adam nadgryzł jabłko i przez to skalał grzechem cały rodzaj ludzki. Tak samo początek akumulacji jest nam wykładany w postaci anegdoty historycznej. W zamierzchłych czasach była sobie z jednej strony elita ludzi pracowitych i rozumnych, a nade wszystko oszczędnych, z drugiej zaś strony — nicponie, leniwczy trwoniący całe swoje mienie i jeszcze więcej. Legenda teologiczna o grzechu pierworodnym poucza nas przynajmniej, dlaczego człowiek został skazany na to, aby chleb swój spożywać w pocie czoła swego, natomiast opowieść o ekonomicznym grzechu pierworodnym odsłania, w jaki sposób istnieją ludzie, którzy tego czynić nie potrzebują”³⁸².

Oczywiście, te szydercze słowa Marksa zanadto krzywdziłyby uczonego tej miary, co Weber. Zdawał on sobie sprawę doskonale z innych źródeł akumulacji kapitału. Wykazując zbieżność głównych tez studiów Webera nad udziałem religii w genezie kapitalizmu z twierdzeniami stanowiącymi składnik wielu ideologii burżuazyjnych, nie traktuję bynajmniej tej zbieżności jako dowodu, że tezy Webera są fałszywe. Taki dowód musi być osobno przeprowadzony. Nie zwalczam, lecz właśnie bronię przeswiadczenia, że ideologia nie jest przeciwieństwem nauki, a to, co ma charakter ideologiczny, może, lecz nie musi być synonimem fałszu.

Chciałbym jeszcze ustosunkować się do pewnego zarzutu, wysuwanego często przez krytyków *Die protestantische Ethik*.

Maria Ossowska nie dziwi się temu, że w pracy Webera „duch kapitalizmu okazuje się związany z etyką purytańską, skoro definiujemy go przy pomocy wchodzących w skład tej etyki składników. *Sprawa w tych warunkach byłaby ex definitione rozstrzygnięta*”³⁸³. Autorka odsyła

³⁸² K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 771.

³⁸³ M. Ossowska, op. cit., s. 170.

czytelnika do pracy L. Brentano pt. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, od którego zarzut ten został również przyjęty przez Robertsona i Samuelssona. W tym wypadku w sukurs Weberowi przychodzi jednak jego adwersarz: Karol Marks, który sądzi, że postawa drobnej i średniej burżuazji we wczesnej epoce rozwoju kapitalistycznego, niezależnie od jej przynależności religijnej, odznaczała się wielu właściwościami, które Weber ujmuje jako „duch kapitalizmu”.

„W zaraniu dziejów kapitalistycznego sposobu produkcji, a tę historyczną fazę przechodzi indywidualnie każdy kapitalistyczny dorobkiewicz — żądza bogacenia się i skąpstwo są namiętnościami panującymi absolutnie”³⁸⁴.

Powołując się na pracę dra Aikina, poświęconą rozwojowi przemysłu manchesterskiego, Marks tak oto charakteryzuje „etos gospodarczy” kapitalistów tej epoki:

„W pierwszym okresie [rozwoju przemysłu manchesterskiego — St. K. K.] fabrykanci zmuszeni byli ciężko pracować na życie». W szczególności wzbogacili się za pomocą okradania tych rodziców, którzy przysyłali im swych chłopców jako apprentices (terminatorów) i musieli grubo płacić za tę naukę; chłopców morzono przy niej głodem. Z drugiej strony przeciętny zysk był niski i akumulacja wymagała wielkiej oszczędności. Fabrykanci żyli jak ciułacze skarbów i bynajmniej nie spożywali nawet procentu swego kapitału”. „W drugim okresie — mówi Marks cytując Aikina — zaczęli dorabiać się niewielkich fortun, lecz pracowali równie ciężko jak wprzód», albowiem bezpośredni wyzysk pracy wymaga także pracy, jak o tym wie każdy poganiacz niewolników, «i nadal wiedli równie wstrzemięźliwy tryb życia (...). Według wszelkiego prawdopodobieństwa, aż do roku 1690 nie było wcale lub było bardzo mało kapitałów zarobionych w przemyśle, a sięgających 3000—4000 f.szt. (...). Jeszcze w pierwszych dzie-

³⁸⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 640.

sięcioleciach wieku XVIII manchesterski fabrykant, podejmujący gości dzbanem wina zagranicznego, wystawiał się na obmowy i nagany wszystkich sąsiadów». Przed wprowadzeniem maszyn zwykły rachunek fabrykantów w knajpach, w których się schodzili wieczorami, nie wynosił nigdy więcej niż sześć pensów za szklanę ponczu i pensa za zwitek tytoniu. Dopiero w roku 1758 zaszedł fakt zaiste epokowy — zobaczono «osobę, istotnie zatrudnioną w przemyśle, jadącą własnym powozem»³⁸⁵.

Przytoczyłem ten długi cytat, aby wykazać, że skonstruowany przez Webera typ idealny „ducha kapitalizmu” nie przesądza ex definitione związków tego ducha z etyką purytańską. Ale cytat ten jest interesujący także z innego względu. Przemawia przeciw przekonaniu autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, że „duch kapitalizmu” nie może być ujęty, we wczesnej fazie rozwoju kapitalizmu, jako produkt przystosowania się ludzi do wymogów funkcjonowania rodzącej się gospodarki kapitalistycznej. Richard Baxter, kaznodzieja purytański, którego pisma służyły Weberowi do ustalenia związków „ducha kapitalizmu” z etyką purytańską, jest współczesnym fabrykantom manchesterskim, o których pisze dr Aikin.

Samo twierdzenie, że protestantyzm odegrał doniosłą rolę w genezie kapitalizmu, nie może być potraktowane jako krytyka marksizmu. Wystarczy tylko przypomnieć, że Karol Marks ujmuje reformację jako jeden z tych wielkich przewrotów, które miały epokowe znaczenie w historii akumulacji pierwotnej, a zwłaszcza w historii oddzielenia wytwórcy od środków wytwarzania³⁸⁶.

13. Typ idealny a definicja logiczna

W analizie *Die protestantische Ethik* posługiwałem się wielokrotnie pojęciem typu idealnego, zwłaszcza wtedy,

³⁸⁵ Ibidem, s. 640—641.

³⁸⁶ Por. K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 778—786.

gdy trzeba było ustalić, jaki sens wiąże Weber z takimi terminami jak: „duch kapitalizmu”, „tradycjonalizm”, „etyka ascetycznego protestantyzmu” itd. Łatwo zauważyć, że w pracy tej typ idealny stanowi swoistą metodę określania pojęć. Typ idealny przeciwstawia Weber klasycznej definicji, która dochodzi do skutku poprzez wskazanie rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej³⁸⁷.

Typ idealny różni się poważnie nie tylko od arystotelesowskiego wzorca dobrej definicji, którego postulaty ocenia krytycznie wielu współczesnych logików, ale również inne powszechnie przyjęte wymogi poprawnie zbudowanej definicji nie mogą być zastosowane przy określaniu pojęć za pomocą typu idealnego. Różnica między klasyczną definicją logiki formalnej a typem idealnym nie polega bynajmniej na tym, jak zdają się to sugerować pewne sformułowania M. Ossowskiej³⁸⁸, że definicja pozwala uzyskać pojęcia ostre, zaś typ idealny jest pojęciem płynnym, nieostrym. Wprost przeciwnie, Weber uważa, że pojęcia o charakterze typu idealnego mogą oddać badaczowi tym większe usługi, im wyraźniej określone są ich zakresy. Postulat ostrego wyznaczania zakresu pojęć ma w metodzie typów idealnych nie mniejsze znaczenie niż w metodzie określania pojęć za pomocą definicji logicznej.

Różnice między klasyczną definicją logiki formalnej a typem idealnym dotyczą przede wszystkim *kryterium*, którym posługujemy się ustalając, czy dany przedmiot lub zjawisko mogą być włączone do zakresu określonej nazwy. Hempel i Oppenheim sądzą, że definicji logiki formalnej odpowiada *statyczna* subsumpcja, dokonywana wedle schematu „albo... albo”, natomiast typowi idealnemu od-

³⁸⁷ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 194. Por. także *Die protestantische Ethik*, S. 30.

³⁸⁸ Por. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 306.

powiada *dynamiczna* subsumpcja, dokonywana wedle schematu „bardziej... mniej”³⁸⁹.

Jeśli ustalono się zespół cech *s* jako zakres pojęcia *A*, a zespół cech *z* jako zakres przeciwstawnego pojęciu *A* pojęcia *B*, to tylko ten przedmiot może stać się desygnatem pojęcia *A*, któremu przysługuje zespół cech *s*, a nie przysługuje zespół cech *z*. Dany przedmiot *albo* należy do klasy przedmiotów *A*, *albo* do klasy przedmiotów *B*. Nie może on być równocześnie zarówno przedmiotem *A*, jak i *B*. Dana grupa religijna jest *albo* sektą, *albo* kościołem, dana organizacja społeczna *albo* ma strukturę biurokratyczną, *albo* nie ma struktury biurokratycznej.

Innym kryterium uznania określonego przedmiotu za desygnat określonej nazwy posługujemy się natomiast w wypadku typu idealnego. Jeśli ustalimy zespół cech *s* jako zakres pojęcia *A*, a zespół cech *z* jako zakres przeciwstawnego pojęciu *A* pojęcia *B*, to w wypadku typu idealnego nie obowiązuje zasada, że jakiś przedmiot może stać się desygnatem pojęcia *A*, gdy przysługuje mu zespół cech *s*, a nie przysługuje zespół cech *z*. Właściwe typowi idealnemu kryterium uznawania określonego przedmiotu za desygnat określonej nazwy sformułuję na razie następująco: jakiś przedmiot może być uznany za desygnat przeciwstawnego pojęciu *B* pojęcia *A*, gdy występuje większa adekwatność między cechami mu przysługującymi a zespołem przysługujących pojęciu *A* cech *s* niż między cechami mu przysługującymi a zespołem przysługujących pojęciu *B* cech *z*. Jakiś przedmiot może być uznany za desygnat przeciwstawnego pojęciu *A* pojęcia *B*, gdy występuje większa adekwatność między cechami mu przysługującymi a zespołem przysługujących pojęciu *B* cech *z* niż między cechami mu przysługującymi a zespołem przysługujących pojęciu *A* cech *s*. Nie ma czystego przed-

³⁸⁹ Por. C.G. Hempel, P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der Neuen Logik*, Leiden 1936, S. 8.

miotu A, gdyż w przedmiocie A występują równocześnie właściwości przedmiotu B, a w przedmiocie B właściwości przedmiotu A. Nie ma czystego kościoła, dana grupa religijna jest zarówno kościołem, jak i sektą, może być bardziej sektą niż kościołem lub bardziej kościołem niż sektą.

Właściwy typowi idealnemu schemat „bardziej... mniej”, który służy do ustalania, czy dany przedmiot może być traktowany jako desygnat określonej nazwy, nie ma uniwersalnego zastosowania. Granice i sens jego użyteczności mogą być bliżej sprecyzowane po zwróceniu uwagi na pewne funkcje badawcze wszelkiej definicji i po wprowadzeniu kategorii *przedmiotów korelatywnych*. Zarówno typ idealny, jak i definicja logiczna są porównaniem właściwości jakiejś klasy przedmiotów z właściwościami jakiejś innej lub jakichś innych klas przedmiotów. Definicja nie jest wskazaniem cech, które przysługują danej klasie przedmiotów „samych w sobie”, lecz tylko tych cech, które wskazują nam relacje tej klasy przedmiotów do jakichś innych klas. Do zakresu określonego pojęcia wprowadza się, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę, nie cechy odróżniające jakąś klasę przedmiotów od *wszelkich* innych klas przedmiotów, lecz od klas ściśle określonych. Treść definicji jakiegoś przedmiotu uwarunkowana jest nie tylko przez cechy przysługujące danemu przedmiotowi, lecz również przez cechy przedmiotu, od którego chcemy dany przedmiot odróżnić; nie wyznaczają jej cechy przedmiotu samego w sobie, lecz relacja tych cech do cech innego przedmiotu. Nie można zrozumieć, czym jest dana rzecz — zauważa H. Marcuse omawiając logikę dialektyczną Hegla — jedynie na podstawie cech jej przysługujących, bez odniesienia ich do cech innych rzeczy. Prawdziwy byt każdej rzeczy określają dopiero jej *stosunki* z innymi rzeczami³⁹⁰. Przedmioty, ze względu na które dokonuje się selekcji cech przysługujących definiowane-

³⁹⁰ Por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, s. 67—68.

mu przedmiotowi, przedmioty warunkujące tę selekcję będą nazywał *przedmiotami korelatywnymi* definiowanego przedmiotu. Ponieważ cechy każdej klasy przedmiotów mogą być wyodrębnione ze względu na jej relacje do bardzo różnych klas przedmiotów, nie wydaje się możliwe ustalenie tak uniwersalnej definicji jakiegoś przedmiotu, która by go odróżniała od wszelkich innych klas przedmiotów. Badacz posługujący się definicją logiczną nie zawsze zdaje sobie sprawę z roli, jaką odgrywają przedmioty korelatywne przy uznaniu określonego zespołu cech za zakres definiowanego pojęcia. Rola przedmiotów korelatywnych i odpowiadających im *pojęć korelatywnych* ujawnia się natomiast o wiele wyraźniej w procesie określania pojęć za pomocą typu idealnego.

Pojęcie „seкта” ma w socjologii Webera sens jedynie wtedy, gdy porównujemy cechy ustalone jako zakres tego pojęcia z cechami ustalonymi jako zakres pojęcia „kościół”. Cechy wchodzące do zakresu pojęcia „seкта” nie odróżniają sekty ani od wszystkich innych grup społecznych, ani nawet od innych grup religijnych, lecz jedynie od kościoła. To samo można powiedzieć o takich parach pojęć weberowskich jak: „czarownik—kapłan”, „kapłan—prorok”, „duch kapitalizmu—duch tradycjonalizmu”.

Wszelka definicja — jak już wspomniałem — nie jest po prostu odpowiedzią na pytanie: czym jest dany przedmiot sam w sobie, lecz zawiera jedynie odpowiedź na pytanie, czym jest dany przedmiot ze względu na jego stosunek do takiej lub innej klasy przedmiotów. Właściwy definicji logiki formalnej schemat „albo... albo”, którym posługujemy się uznając dany przedmiot za desygnat określonego terminu, może więc być zastosowany tylko wtedy, gdy między przedmiotem definiowanym a jego przedmiotem korelatywnym występują stałe, wyraźnie ukształtowane linie graniczne. Wiele definicji „człowieka” pozwala w kategoriach „albo... albo” rozstrzygnąć, czy dany przedmiot może czy nie może być desygnatem pojęcia

„człowiek”. Definicja „człowiek jest stworzeniem rozumnym” pozwala rozstrzygnąć jednoznacznie, że pan X może być desygnatem pojęcia „człowiek”, a nie może nim być pióro leżące na stole. Wiele definicji „człowieka” pozwala w kategoriach „albo... albo” ustalać różnice między współczesnym człowiekiem a światem zwierząt, ale kategorie te niełatwo zastosować, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy Pithecanthropus był człowiekiem, czy zwierzęciem. Właściwy definicji logicznej schemat uznawania jakiegoś przedmiotu za desygnat określonej nazwy może być zastosowany jedynie wtedy, gdy między przedmiotami, które są korelowane przez definicję, występują stałe, wyraźne linie graniczne. Gdy natomiast linie te mają charakter zmienny, są niewyraźne, posługiwanie się odpowiadającym definicji logicznej schematem „albo... albo” powoduje deformację rzeczywistości. Wprowadzanie sztywnych i wyraźnych linii granicznych tam, gdzie mają one charakter zmienny lub nie są wyraźnie zaznaczone, stanowi — wedle Hempela i Oppenheima — zasadniczą wadę tradycyjnej definicji. Nietrudno dostrzec daleko idącą zbieżność zarzutów wysuniętych przez Hempela i Oppenheima przeciw tradycyjnej definicji z engelsowską krytyką myślenia metafizycznego.

„A właśnie owe, ponoć nieprzejednane i nierozwiązalne, biegunowe przeciwieństwa — zauważa Engels w *Anty-Dühringu* — owe gwałtem ustalane granice i różnice kwalifikacyjne nadały nowoczesnemu przyrodoznawstwu teoretycznemu jego ograniczony, metafizyczny charakter. Zrozumienie, że te przeciwieństwa i różnice występują wprawdzie w przyrodzie, ale tylko z walorem względnym, natomiast przypisywaną im sztywność i absolutny walor wniosła do przyrody dopiero nasza refleksja — zrozumienie tego stanowi istotę dialektycznego pojmowania przyrody”³⁹¹.

³⁹¹ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 17—18.

Słowa Engelsa wymagają uściślenia. Trudno zgodzić się, że wszelkie różnice i przeciwieństwa w przyrodzie mają charakter względny, że są rezultatem jedynie naszej refleksji. Różnice między *wieloma właściwościami* człowieka i minerału są tak głębokie i sztywne, że nie sposób w tym wypadku mówić ani o ich względności, ani poszukiwać ich źródeł w naturze refleksji człowieka o świecie. Istota myślenia metafizycznego wyraża się — jak sądzę — w tym, że przy pomocy narzędzi poznawczych, które okazują swój walor w ujmowaniu statycznych aspektów rzeczywistości, usiłuje się ująć dynamikę świata.

W jakim sensie właściwa typowi idealnemu subsumpcja wedle schematu „bardziej... mniej” pozwala lepiej uchwycić dynamikę rzeczywistości społecznej?

Wyraźne granice między różnymi zjawiskami społecznymi pojawiają się często jako wynik określonego procesu rozwojowego. Schemat definicji logicznej „albo... albo” może być zastosowany jedynie do ujęcia skrajnych, zakrzepłych, końcowych faz tego procesu, wymykają mu się natomiast poszczególne momenty tego procesu. Jeśli skonstruujemy pojęcia korelatywne „sekta—kościół” i tylko te grupy religijne uczynimy desygnatami pojęcia „sekta”, którym będą przysługiwać cechy sekty, a nie będą przysługiwać cechy kościoła, natomiast za desygnaty pojęcia „kościół” uznamy te grupy, którym przysługują cechy kościoła, ale nie przysługują cechy sekty — wówczas pojęcia tak skonstruowane będą obejmowały jedynie skrajne, końcowe i początkowe fazy procesu przekształcania się sekty w kościół. Natomiast wszystkie grupy religijne znajdujące się w pośrednich fazach tego procesu będą odznaczały się cechami zarówno sekty, jak i kościoła. Te pośrednie fazy stawania się jakiegoś zjawiska, kiedy — jak powiada Engels — rzecz jest sobą i jednocześnie czymś innym, mogą być natomiast o wiele adekwatniej ujęte przy pomocy odpowiadającego typowi idealnemu schematu „bardziej... mniej”. Po tym, co powiedziałem,

można stwierdzić, że nie spotykamy w rzeczywistości „czystej” klasy, „czystego” kościoła, „czystego” narodu, lecz tylko zjawiska będące klasą, kościołem, narodem w stopniu większym lub mniejszym, m. in. dlatego, że rzeczywistość ma charakter dynamiczny, że linie graniczne między poszczególnymi zjawiskami pojawiają się dopiero jako rezultaty określonych procesów, że dynamika właściwa rzeczywistości społecznej powoduje zmienność i zacieranie się tych linii granicznych.

Użyteczność uznawania danego przedmiotu za desygnat określonej nazwy wedle schematu „albo... albo” można zakwestionować też na innej drodze, wskazując, że schemat ten wymaga wyraźnego oddzielenia od siebie zjawisk, które są nierozzerwalnie ze sobą związane, które stanowią, jak powiada Marks, różne momenty pewnej jedności.

Proces ustalania zakresu poszczególnych pojęć dokonuje się w weberowskiej socjologii religii poprzez *przeciwstawienie* ich innym pojęciom. Weber często posługuje się zwrotem: „sekta” w przeciwieństwie do „kościół” odznacza się takimi a takimi cechami. W podobny sposób zostaje ustalony sens kategorii „duch kapitalizmu”, której przeciwstawia Weber kategorię „tradycjonalizm”, przeciwieństwem pojęcia „kapłan” jest pojęcie „czarownik” albo pojęcie „prorok”. Kategorię „panowanie legalne” uzyskuje Weber przeciwstawiając jej kategorie „panowanie tradycjonalne” i „charyzmatywne”. Również pojęcie „panowanie charyzmatywne” jest ciągle przeciwstawiane pojęciu „panowanie tradycjonalne” albo „panowanie legalne”. Typ idealny „kasty” uzyskuje Weber przeciwstawiając kastę kolejno plemieniu, cechowi, grupie stanowej. Dlaczego Weber uważa te pojęcia za przeciwstawne?

Nie sposób znaleźć odpowiedzi na to pytanie w jego refleksji teoretyczno-metodologicznej. Sądzę, że przeciwieństwo logiczne pojęć Webera może być ujęte jako wyraz rzeczywistego przeciwieństwa zjawisk i procesów społeczno-historycznych, które zostały przez te pojęcia oznaczo-

ne. Konflikty między kapłanem a prorokiem, między sektą a kościołem, między charyzmą a tradycją są — wedle Webera — określonymi faktami społeczno-historycznymi, odgrywały poważną rolę w rzeczywistym procesie historycznym. Również logiczne przeciwieństwo między kategoriami „wolność — niewola” jest wyrazem rzeczywistego przeciwieństwa, które występuje w historii i życiu społecznym.

Hegel w *Fenomenologii ducha*, analizując stosunek panowania i niewoli, wykazał, iż każda forma wolności zakłada istnienie jakichś form zniewolenia, że w sytuacji pana, który jest wolny w stosunku do niewolnika, kryją się uwarunkowane przez tę wolność elementy zniewolenia, a sytuacja niewolnika zawiera niedostępne panu elementy wolności. Obierając skrajny wypadek, gdzie granice między wolnością a niewolą są stosunkowo wyraźnie oznaczone, Hegel wykazuje, że nawet w tym wypadku kategorie wolności i niewoli mają — jak można to wyrazić w języku Webera — charakter typu idealnego³⁹². Dialektyczna natura rzeczywistości, gdzie przeciwstawne zjawiska warunkują się wzajemnie i mogą być rozdzielone jedynie pojęciowo, sprawia, że nie spotykamy w rzeczywistości „czystych” sekt, „czystych” narodów lub „czystych” klas społecznych.

Wobec definicji logicznej formułuje się żądanie, by każda z cech ustalonych jako zakres pojęcia występowała w danym przedmiocie, aby można było go uznać za desygnat tego pojęcia. Jeśli 5 określonych cech ustali się jako zakres pojęcia „klasa”, to tylko ta grupa społeczna zasługuje na miano klasy, gdy występują w niej wszystkie te cechy. Ten wymóg nie może być zastosowany do typu idealnego. Ponieważ typ idealny obejmuje krańcowe etapy stawania się jakiegoś zjawiska, brak pewnych cech

³⁹² Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963, s. 221 i nast.

charakterystycznych np. dla klasy, a wyraźne przejawianie się innych cech nie oznacza, że dana grupa nie jest klasą, lecz że jest ona klasą w stopniu mniejszym lub większym niż inna grupa.

Jerzego J. Wiatra krytyka stalinowskiej definicji narodu, zawarta w pracy pt. *Spółeczeństwo*, pozwala wyraźnie unaocznic różnice występujące między wymogami określania pojęć za pomocą typu idealnego i za pomocą definicji logicznej.

„Naród — pisze J. Stalin — jest to wytworzona historycznie, trwała wspólnota ludzi, powstała na gruncie wspólnoty języka, terytorium, życia ekonomicznego i układu psychicznego, przejawiającego się we wspólnocie kultury”.

Stalin nie traktuje swojego określenia narodu jako typu idealnego, lecz jako definicję logiczną.

„Należy podkreślić — stwierdza on — że żadna ze wskazanych cech wzięta z osobna nie wystarcza do określenia narodu. Co więcej, wystarczy brak chociażby jednej z tych cech, a żeby naród przestał być narodem” (spacja — *St. K. K.*).

Tylko przy traktowaniu określenia Stalina jako definicji logicznej krytyka J. J. Wiatra, który wskazuje m. in., że są narody pozbawione wspólnoty językowej, wspólnego terytorium, jest słuszna. Wystarczy jednak ująć określenie Stalina jako typ idealny, aby zobaczyć, że wszystkie zarzuty J. Wiatra trafiają w próżnię. To, że Belgowie mówią 2 językami, a Indonezyjczycy, zamieszkując wyspy, nie mieli w pewnym sensie wspólnego terytorium, nie świadczy, że zgodnie z określeniem Stalina nie są oni narodem, lecz że są narodem *w mniejszym stopniu* niż na przykład Polacy lub Francuzi ³⁹³.

Jak łatwo zauważyć, przedstawione wyżej ujęcie typu idealnego jako przeciwieństwa definicji logicznej jest rów-

³⁹³ Por. J.J. Wiatr, op. cit., s. 283 i nast.

noznaczne z zajęciem określonego stanowiska w sporze o dialektykę. Prowadzi do wniosku, że różnica między dialektycznym i metafizycznym stylem myślenia ujawnia się już w najelementarniejszym akcie postępowania badawczego: wyborze metody określania pojęć. Zdawał sobie z tego doskonale sprawę Engels, gdy w przedmowie do III tomu *Kapitału* zarzucał Firemanowi, że jego krytyka analizy marksowskiej polega na nieporozumieniu, iż „Marks usiłuje dawać definicje tam, gdzie jedynie analizuje, i że w ogóle można się u Marksa doszukać gotowych i niezmiennych, raz na zawsze obowiązujących definicji. Wszak rozumie się to samo przez się, że kiedy rzeczy oraz ich wzajemne stosunki ujmuje się nie jako coś niezmiennego, lecz jako ulegające zmianom, to ich myślowe odbicia, czyli pojęcia, także muszą ulegać zmianom i przekształceniom; że nie wtlacza się ich w sztywne definicje, lecz rozwija się je w ich historycznym i logicznym procesie powstawania”³⁹⁴.

Różnice między dialektyczną metodą ustalania sensu pojęć (*Methode der Bestimmungen*) a metodą definicji bardzo wyraźnie uwypukla również G. Lukács w słowie wstępnym do pierwszego tomu *Estetyki*³⁹⁵.

Omawiana wyżej interpretacja przeciwieństwa między typem idealnym a definicją logiczną nie wyczerpuje bynajmniej problemu dialektycznej natury swoistej dla Marksa metody określania pojęć. Na pewne nowe aspekty tej metody zwraca uwagę zarówno Engels, jak i Lukács. Ich uwagi mają jednak charakter zbyt ogólny, wymagają konkretyzacji i bardziej wyczerpującego uzasadnienia.

Sądzę, że marksowska metoda określania pojęć nie może być właściwie zrozumiana bez analizy stosowanych w *Kapitale* abstrakcji teoretycznych, które nazywałem też

³⁹⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 1, s. 13.

³⁹⁵ Por. G. Lukács, *Ästhetik*, Teil I, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Werke, Bd. 11, Neuwied am Rhein—Berlin Spandau 1963, S. 27—30.

modelami teoretycznymi. Wspominałem już, że definicja wskazuje nam nie cechy przedmiotu samego w sobie, lecz określa miejsce danego przedmiotu wśród mniej lub bardziej wyraźnie wyodrębnionej klasy innych przedmiotów. Mówiąc inaczej, każde określenie przedmiotu zawiera zawsze wypowiedź o zależnościach i uwarunkowaniach wzajemnych między tym przedmiotem a innymi przedmiotami. Ponieważ dane zjawisko może być rozpatrywane w relacji do bardzo różnych zjawisk, z uwzględnieniem bardzo różnych aspektów tych zjawisk, każde jego określenie ma charakter warunkowy i parcjalny. Parcjalny, gdyż uwzględnia zawsze tylko część współzależności między danym przedmiotem a innymi przedmiotami. Warunkowy, gdyż cechy, które zostają włączone do zakresu pojęcia danego przedmiotu, zostały wyselekcjonowane ze względu na ich stosunek do właściwości przedmiotów będących jego korelatami. Warunkowy charakter wszystkich określeń danego zjawiska wyraża się nie tylko w tym, że właściwości zjawisk z nim skorelowanych współokreślają zasadę selekcji cech przysługujących zjawisku „samemu w sobie”, lecz przede wszystkim w tym, że pewne cechy tego zjawiska zaczynają mu dopiero przysługiwać, gdy znajduje się ono w określonym stosunku z innymi zjawiskami. Ten właśnie stosunek z innym przedmiotem lub grupą przedmiotów warunkuje pojawienie się w danym przedmiocie takich właściwości, które mu nie przysługują jako przedmiotowi „samemu w sobie”.

Aby uchwycić różne typy zależności wzajemnych między określonymi zjawiskami w postaci „czystej”, posługuje się Marks metodą modeli teoretycznych. Założenia modelu wskazują, jakie zjawiska i jakie relacje między nimi interesują nas na danym etapie postępowania badawczego, od jakich zależności abstrahujemy: albo dlatego, że ich uwzględnienie nie ma żadnego znaczenia z punktu widzenia naszych celów badawczych, albo też dlatego, aby

badane przez nas zależności ująć w postaci możliwie czystej, nie zakłóconej przez wpływy postronne. Wzbogacenie modelu o pominięte we wczesnych etapach analizy teoretycznej aspekty rzeczywistości empirycznej oznacza konkretyzację i rozszerzenie założeń modelu. Sens i zakres kategorii teoretycznych jest więc u Marksa zawsze zrelatywizowany do założeń, które występują na danym etapie empirycznego rozwinięcia modelu. Każdemu szczeblowi abstrakcji, każdemu typowi założeń modelu odpowiada swoiste kryterium wyodrębniania zakresu danego pojęcia. Wraz z konkretyzacją i wzbogacaniem tych założeń ulega konkretyzacji i wzbogaceniu sens danej kategorii. Zachowując nadal kryterium, wedle którego określiliśmy jakąś kategorię na określonym szczeblu abstrakcji, dodajemy w trakcie włączania do modelu nowych stron rzeczywistości empirycznej inne kryterium, które nie tylko nie wyklucza poprzedniego, lecz stanowi jego dopełnienie. Wskazuje na pewne uwarunkowania wzajemne, występujące między właściwościami danego zjawiska, wyodrębnionymi za pomocą dawnego kryterium, a właściwościami tego samego zjawiska wyodrębnionymi za pomocą nowego kryterium. W ten sposób uzyskujemy nową kategorię, która pod pewnym względem jest tożsama z kategorią poprzednią, pod innym zupełnie różna.

W *Osiemnastym brumaire'a* Marks daje dwa określenia klasy, które nie są bynajmniej wyrazem wieloznaczności tego pojęcia, lecz stanowią tylko różne momenty jednej i tej samej struktury teoretycznej:

„O ile miliony rodzin żyją w warunkach ekonomicznych, które różnią ich tryb życia, ich interesy i ich wykształcenie od trybu życia, interesów i wykształcenia innych klas i wrogo je im przeciwstawiają, to stanowią one klasę. O ile między drobnymi chłopami istnieje łączność tylko lokalna, a tożsamość interesów nie stwarza żadnej wspólnoty między nimi, żadnego związku w skali narodo-

wej i żadnej organizacji politycznej — nie stanowią oni klasy”³⁹⁶.

Sens poszczególnej kategorii marksowskiej nie może być rozumiany bez ustalenia, jaki typ założeń teoretycznych jej odpowiada, w jakim stosunku pozostają te założenia do innych założeń występujących w modelu teoretycznym. Odpowiedź na pytanie: Co to jest zysk, renta gruntowa? zakłada odpowiedź na pytanie: Co to jest wartość dodatkowa? Sens pojęcia „wartość dodatkowa” jest z kolei uzależniony od sensu pojęć wcześniej wprowadzonych do modelu, takich jak np. „wartość”, „praca abstrakcyjna” i „praca konkretna”, „społecznie niezbędny czas pracy”. Z drugiej strony wprowadzone później do modelu kategorie zysku i renty gruntowej pozwalają dopiero w pełni dostrzec użyteczność badawczą i funkcje teoretyczne pojęcia wartości dodatkowej, a przez to w pełni zrozumieć jej sens. Dialektyka materialistyczna Marksa znosi ostre granice między ustaleniem sensu jakiegoś pojęcia a procesem poznania zjawiska oznaczonego przez to pojęcie, między definicją a teorią. Kwestionuje wartość i użyteczność badawczą wszelkich prób zamknięcia w ramach sztywnej definicji odpowiedzi na pytanie: Czym jest dane zjawisko? Podkreśla, że jasnej odpowiedzi na pytania: Co to jest naród, klasa, grupa społeczna? nie można udzielić bez stworzenia jasnej i konkretnej *teorii* narodu, klasy, państwa, grupy społecznej. Traktuje definicję jako skondensowany, skrótowy wyraz zasadniczych treści określonej teorii naukowej, a za najlepszą drogę usunięcia lub ujawnienia wieloznaczności danej kategorii uważa analizę miejsca i funkcji spełnionych przez tę kategorię w określonej strukturze teoretycznej.

„Prawda nie jest właściwością zdania, lecz systemu”, przypomina H. Marcuse słynny aforyzm Hegla i dodaje, że „Marks odrzuca wszystkie definicje, w których traktu-

³⁹⁶ K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1965, s. 223.

je się prawdę jako coś niezmiennego, zawartego w zbiorze ostatecznych twierdzeń. Koncepcja kapitalizmu nie jest niczym innym niż całością procesu kapitalistycznego (...). Pojęciu kapitalizmu poświęcone są trzy tomy *Kapitału*, tak samo jak Heglowskiemu pojęciu pojęcia poświęcone są trzy księgi *Nauki logiki*"³⁹⁷.

14. Socjologia religii

a „socjologia rozumiejąca” M. Webera

Jak wynika z dotychczasowej analizy, marksowski model jest metodą zarówno określania pojęć, jak i tworzenia teorii naukowej. Te dwie czynności badawcze są u Marksa ściśle sprzęgnięte i uwarunkowane wzajemnie. Sens i zakres każdego marksowskiego pojęcia wyznaczają założenia i twierdzenia teoretyczne przyjęte na określonym szczeblu abstrakcji. Dlatego też bez prezentacji głównych momentów marksowskiej analizy teoretycznej nie można odpowiedzieć na pytanie: Co oznacza ta lub inna podstawowa kategoria *Kapitału*? Z drugiej strony każdy nowy krok w procesie rozwijania teorii, stopniowego konfrontowania jej z rzeczywistością empiryczną wymaga albo konkretyzacji wprowadzonych uprzednio do analizy pojęć, albo wprowadzenia nowych pojęć. Nowe kategorie lub dalsze konkretyzacje kategorii już funkcjonujących w modelu pojawiają się zawsze w *Kapitale* wraz z pojawieniem się nowych problemów, wraz z uwzględnieniem nowych aspektów rzeczywistości empirycznej. Każda kategoria wypełnia określone zadanie badawcze, umożliwia sformułowanie lub rozstrzygnięcie jakiegoś problemu. W teorii Marksa nie ma „terminów-pasożytów”, jak nazywa P. A. Sorokin pojęcia pozbawione użyteczności teoretycznej i empirycznej.

Również typ idealny Webera pełni w jego metodologii

³⁹⁷ H. Marcuse, op. cit., s. 150, 151.

dwie funkcje: występuje jako swoista metoda określania pojęć oraz jako narzędzie konstruowania teorii socjologicznej, jako podstawowa metoda „socjologii rozumiejącej”. Związki między tymi funkcjami są jednak tak odległe i niewyraźne, że usprawiedliwiają często podnoszony zarzut wieloznaczności weberowskiego pojęcia typu idealnego.

Weber — jak się wydaje — podziela pogląd G. Simmla i H. Rickerta, że poszczególne dyscypliny naukowe różnią się między sobą ze względu na odmienny typ abstrakcji teoretycznych i metod, który umożliwia realizację swoich dla nich celów poznawczych, wyznaczenie odrębnego przedmiotu badań. Zasadniczym celem poznawczym socjologii jest — wedle Webera — „rozumiejąca interpretacja” działań społecznych. Nauka ta nie może wprawdzie poprzestać jedynie na „rozumieniu” działań społecznych, lecz podobnie jak wszelka dyscyplina empiryczna powinna ustalać związki przyczynowe. W przeciwieństwie do historii, którą interesują zależności kauzalne między indywidualnymi, „doniosłymi kulturowo czynami, twórcami i osobowościami”, socjologia jest nauką generalizującą, poszukuje, podobnie jak przyrodoznawstwo, ogólnych regularności zjawisk („generelle Regeln des Geschehens”) ³⁹⁸. Weber jednak dodaje, że „prawem socjologicznym” mogą być nazwane tylko te ogólne regularności zjawisk, które są dostępne „rozumiejącej interpretacji”. Bez tłumaczenia kauzalnego nie byłaby socjologia nauką, bez poszukiwania „ogólnych regularności zjawisk” nie mogłaby odróżnić się od historii, bez „rozumiejącego” ujmowania związków kauzalnych nie mogłaby pretendować do miana dyscypliny humanistycznej. W niemieckiej nauce epoki Webera dużą popularność zdobyło bowiem przeświadczenie, że „metoda rozumiejącej interpretacji” badanych zjawisk stanowi osobliwość poznania humani-

³⁹⁸ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 9.

stycznego, odróżniającą je wyraźnie od postępowania badawczego przyrodoznawstwa. Ale termin „rozumienie” ma wiele znaczeń. Teorie „rozumienia” są tak samo różnorodne, jak sens tego terminu — zauważał już H. Rickert w piątym wydaniu swojej słynnej pracy pt. *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*³⁹⁹.

Również weberowska koncepcja „rozumienia” i „socjologii rozumiejącej” wywołuje od wielu lat kontrowersje i spory, ujawniające, że jasność i jednoznaczność refleksji teoretycznej Webera ma charakter pozorny. Przeświadczenie o wieloznaczności fundamentalnych zasad „socjologii rozumiejącej” potęguje się jeszcze, gdy pragniemy ustalić, jaki sens uzyskują one w studiach socjologiczno-historycznych Webera. Wielu znawców twórczości autora *Wirtschaft und Gesellschaft* ulega pokusie zbyt łatwego rozwiązania tego problemu, zauważając, że w konkretnych badaniach empirycznych Weber postępuje wbrew wymogom własnej teorii i metodologii.

Pytania: w jakim stosunku pozostaje teoria „socjologii rozumiejącej” do praktyki badawczej Webera, w jakim stopniu ta praktyka badawcza może ujawnić niepoprawność pewnych interpretacji „socjologii rozumiejącej”? — mają doniosłe znaczenie dla określenia sensu weberowskiej „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”. Łatwo można bowiem zauważyć, że konstruowanie systemu „socjologii rozumiejącej”, którego zarysy występują już w pierwszej większej rozprawie metodologicznej pt. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903—1906), zbiega się z dążeniem Webera do rozluźnienia więzów zależności teoretycznej od Marksa. Najbardziej jaskrawym wyrazem tej zależności jest — jak już na to zwracałem uwagę — pochodząca z 1896 r. rozprawa o przyczynach upadku Rzy-

³⁹⁹ Por. H. Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929, S. 558.

mu. Na związek „socjologii rozumiejącej” z dążeniem jej twórcy do większego uniezależnienia się od materializmu historycznego zwraca uwagę Marianne Weber, stwierdzając, że w *Die protestantische Ethik*, pracy poświęconej „pozytywnej krytyce materializmu historycznego” i przełomowej ze względu na dotychczasowy stosunek jej autora do teorii Marksa, zostają po raz pierwszy zastosowane nowe pomysły metodologiczne Webera: metoda typów idealnych i „rozumiejącej interpretacji” zjawisk społecznych⁴⁰⁰.

Jak ujmuje więc Weber „rozumienie”?

Najogólniejszą odpowiedź na to pytanie zawiera już jego koncepcja działania. Działaniem nazywa Weber takie ludzkie zachowanie się, z którym osoba lub osoby działające wiążą jakiś subiektywny sens. Zrozumieć działanie społeczne znaczy to samo co ustalić, jaki sens nadaje mu działający, jakie motywy skłaniają go do podjęcia określonego działania lub jakie świadomie sformułowane cele pragnie on poprzez swoje działanie osiągnąć. Mówiąc inaczej, „rozumiejąca interpretacja” działań społecznych polega na ustaleniu — jak się wyraża Weber — „sensownych związków” między przebiegiem działania a motywem skłaniającym działającego do podjęcia tego działania.

Różnice w pojmowaniu „socjologii rozumiejącej” są w poważnym stopniu uwarunkowane przez sposób interpretacji twierdzenia Webera, że socjologia stara się uchwycić subiektywnie nadany swemu działaniu przez działającego sens.

Wydaje mi się, że nie należy ujmować weberowskiego zwrotu „subiektywnie przyjęty sens” zbyt wąsko i zbyt dosłownie, chociaż wiele sformułowań i pewne intencje badawcze Webera usprawiedliwiają w jakiejś mierze takie ujęcie. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na funkcje teore-

⁴⁰⁰ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 351.

tyczne pojęcia „subiektywnie przyjęty sens”. Za jego pomocą Weber podkreśla, że socjologia i historia nie są dyscyplinami normatywnymi, dogmatycznymi. Takie nauki „dogmatyczne”, jak prawo, logika, etyka, estetyka, posługują się koncepcją obiektywnie „prawidłowego” lub „prawdziwego sensu”, z tego punktu widzenia ujmują też działanie ludzkie. Socjologia, jako nauka empiryczna, nie zamierza ani poszukiwać w działaniach społecznych innego sensu niż ten, jaki nadają im sami ludzie, ani wypowiadać się na temat tego, czy ludzie powinni nadać swojemu działaniu taki lub inny sens. Można by sądzić, sugerując się pewnymi sformułowaniami z rozpraw metodologicznych Webera, że skoro rozumienie polega na ujawnieniu „subiektywnego sensu” działania, wskazaniu motywu, który sam działający uważa za wyznacznik swego działania, to cel ten może być osiągnięty tylko wtedy, gdy dysponujemy dokumentami, w których sami działający informują nas o motywach własnego postępowania. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* pojmuje jednak „rozumiejącą interpretację” o wiele szerzej. Może być ona zastosowana również wtedy, gdy nie dysponujemy danymi, które mówią nam bezpośrednio, jaki sens działający nadają swoim działaniom, gdy ujmujemy przebieg działania niejako z zewnątrz. Jesteśmy w stanie — wedle Webera — określonemu działaniu przyporządkować określony motyw lub zespół motywów bez odwoływania się do deklaracji działającego, jeśli znamy warunki, przebieg i następstwa określonego działania. Nie musimy pytać drwala, dlaczego rąbie drzewo, by jego działaniu przyporządkować określony motyw, wykryć w działaniu określony „sens subiektywny”. Wyłącznie na podstawie znajomości warunków, w jakich dokonuje się działanie drwala, obserwacji jego przebiegu i skutków możemy przyporządkować temu działaniu takie motywy, jak np. chęć uzyskania zarobku lub potrzeba przygotowania opału na zimę czy wyładowanie złości.

„Rozumiejąca interpretacja” nie może być — wedle Webera — utożsamiona z przyporządkowaniem określonego działaniu wskazanego bezpośrednio przez samego działającego motywu, gdyż wówczas socjolog stawałby się bardzo łatwo ofiarą błędu. Działający ukrywa bowiem często rzeczywisty motyw swego działania, nie zdaje sobie sam wyraźnie sprawy z natury swego motywu lub znajduje się we władaniu kilku motywów. Poza tym jednym z głównych zadań socjologii jest — wedle Webera — „rozumiejąca interpretacja” prawidłowości rządzących działaniem społecznym, czyli wskazanie motywów, dzięki którym między działaniami występują różnego rodzaju uwarunkowania wzajemne i zależności kauzalne. Z tych zależności i uwarunkowań nie zawsze zdają sobie sprawę sami działający.

Tak ujęta „rozumiejąca interpretacja” wymaga zawsze określonej wiedzy o sensownych związkach występujących między działaniami a motywami, która pozwala stwierdzić, że w warunkach n działanie typu m może być wyznaczone przez motyw typu z . Ta właśnie okoliczność, że określone działanie, przebiegajacemu w danych warunkach, może być przyporządkowany taki, a nie inny motyw lub zespół motywów, sprawia, iż socjolog może jedynie na podstawie przebiegu, warunków i następstw określonego działania, bez potrzeby odwoływania się do wypowiedzi działającego, ustalać „subiektywnie przyjęty sens działania”, interpretować to działanie „rozumiejąco”.

Związki sensowne, czyli odpowiednia adekwatność między działaniem a wyznaczającym je motywem, mogą być — wedle Webera — najlepiej uchwycone za pomocą metody typów idealnych. Aby dokonać analizy funkcji typu idealnego w uzyskiwaniu wiedzy o związkach sensownych występujących między działaniem a motywem, trzeba przedtem ustalić, co rozumie Weber przez termin „motyw”. Przede wszystkim należy zaś odpowiedzieć na pytanie, czy „interpretacja rozumiejąca” nie zakłada

jakiejś psychologicznej teorii motywów działania ludzkiego.

Sam autor *Wirtschaft und Gesellschaft* wskazuje, że „socjologię rozumiejącą” nie łączą bynajmniej z psychologią związki bliższe niż z innymi dyscyplinami⁴⁰¹. W rozprawie *Roscher und Knies...* zwalcza pogląd, że psychologia powinna być podstawą wszystkich nauk o kulturze. Pogląd ten jest bowiem równie niebezpieczny dla rozwoju badań empirycznych, co i podobne roszczenie naturalizmu lub historyzmu, by z mechaniki, biologii lub historii kultury uczynić podstawową dyscyplinę wszelkiej nauki. Chociaż historia posługuje się metodą „rozumiejącej interpretacji”, nie musi się ona — wedle Webera — odwoływać w swoim postępowaniu badawczym do ustaleń jakiegokolwiek psychologii. Przedmiotem zainteresowań historycznych nie są bowiem wywołane przez bodźce psychologiczne stany wewnętrzne człowieka, lecz „zachowanie się ludzi w stosunku do świata”, ujęte ze względu na „zewnątrzne” warunki i skutki tego zachowania⁴⁰².

We wszystkich swoich studiach metodologicznych Weber konsekwentnie wypowiada pogląd, że metoda „rozumiejącej interpretacji” zjawisk historycznych, społecznych, ekonomicznych nie zakłada żadnej teorii psychologicznej. Również pojęcie motywu ma w „socjologii rozumiejącej” inny sens niż w psychologii. Łatwo się o tym przekonać, gdy odpowiemy sobie na pytanie: jaki typ zjawisk określa Weber mianem motywu w swoim studium o etyce protestanckiej i kapitalizmie?

Na kartach *Die protestantische Ethik* Weber przyznaje, że ekspansja ascetycznych odłamów reformacji pozostawała w stosunku wprost proporcjonalnym do stopnia rozwoju ekonomicznego i znaczenia społeczno-politycznego mieszczaństwa w danym kraju europejskim. Socjolog

⁴⁰¹ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 9.

⁴⁰² Por. M. Weber, *Roscher und Knies...*, S. 63, 83.

i historyk powinien jednak ująć tę zależność również w kategoriach „rozumiejącej interpretacji”, winien wskazać motywy, które skłoniły burżuazję do udzielenia poparcia ruchowi reformacyjnemu. Niezależnie od tego, czy będziemy poszukiwać tych motywów w sferze celów ekonomicznych lub politycznych burżuazji, czy też w sferze celów religijnych, pojęcie motywu będzie miało we wszystkich tych wypadkach sens społeczno-historyczny, będzie odnosić się do konkretnych pobudek działań ludzi, podjętych w konkretnych warunkach społeczno-historycznych. Przy motywacyjnym tłumaczeniu działań ludzkich w kategoriach psychologicznych, które polega na przyporządkowywaniu określonym działaniom takich ogólnych motywów jak np. „chęć zysku”, „dążenie do przewagi”, „nienawiść”, „żądza władzy”, „frustracja” itp., można abstrahować od konkretnych warunków społeczno-historycznych, w których te działania przebiegają. Motywacyjne tłumaczenie w socjologii i historii „rozumiejącej” nie może natomiast być dokonane bez analizy społeczno-historycznych przesłanek działań ludzkich. Psychologiczne pojęcie motywu ma zawsze sens bardziej ogólny, mniej konkretny, ze względu na swój stosunek do rzeczywistości empirycznej, niż pojęcie motywu w „socjologii rozumiejącej” Webera. Poświadczyć to może również analiza innych form tłumaczenia motywacyjnego, występujących w *Die protestantische Ethik*. Gdy Weber mówi, że luteranie w przeciwieństwie do katolików uważali sumienne wykonywanie swoich codziennych obowiązków zawodowych za podstawową formę życia bogobojnego, gdy pragnie tę relację między przynależnością wyznaniową a stosunkiem do pracy wytłumaczyć „rozumiejąco”, nie powołuje się na żadne kategorie lub prawa psychologii, lecz szuka motywów takiej postawy wobec pracy w treści doktryny i etyki religijnej luteranizmu. Motywami skłaniającymi wyznawców kalwinizmu do praktykowania ascetycznego stylu życia, liczenia wyłącznie na własne

siły, zajęcia aktywnej postawy wobec świata były — wedle Webera — takie zjawiska, jak sposób pojmowania przez nich zbawienia, treść doktryny religijnej, idea predestynacji. Podobny sens uzyskuje „rozumiejąca interpretacja” w analizowanych w *Die protestantische Ethik* relacjach między określonym typem działań gospodarczych a przynależnością wyznaniową. Również w tym wypadku pojęciem motywu obejmuje Weber wskazania etyki religijnej i tak ujęte motywy przyporządkowuje określonym działaniom gospodarczym.

Jeśli weberowska metoda ustalania „subiektywnego sensu” działań społecznych nie może być utożsamiana ani z bezkrytyczną afirmacją motywu, który sam działający wskazuje jako wyznacznik swojego postępowania, ani z uznaniem jakiejś psychologicznej teorii związków sensowych między działaniem a motywem, ani wreszcie z takim rozumieniem jakiegoś działania, które polega na „przeżywaniu naśladowczym”, „wczuwaniu się” w cudzy świat przeżyć wewnętrznych, na porównywaniu swoich stanów wewnętrznych ze stanami osób wykonujących określone działanie, gdyż, jak podkreśla Weber, im większe występują różnice między systemami wartości interpretatora a systemem wartości działającego, tym mniejsza użyteczność tej metody — to w jaki inny jeszcze sposób może być dokonywana „rozumiejąca interpretacja” działań społecznych?

Podstawowym narzędziem „rozumiejącej interpretacji” są wedle Webera typy idealne.

Typem idealnym nazywa on zaś w tym kontekście taką konstrukcję teoretyczną, która wskazuje, jaki będzie przebieg i następstwa określonych działań społecznych, jeśli założymy: 1. że przebiegają one w idealnych warunkach, które w czystej postaci pojawiają się bardzo rzadko lub w ogóle nie występują w rzeczywistości empirycznej; 2. że działania mają charakter celowo-racjonalny, tzn. że działający urzeczywistnia swoje cele za pomocą naj-

bardziej adekwatnych w danych warunkach środków;
3. że działania są wyznaczone przez jednolite jakościowo motywy (np. tylko przez motywy ekonomiczne lub tylko religijne).

Weber wielokrotnie wskazuje na doniosłość konstrukcji działania celowo-racjonalnego dla „rozumiejącego” ujęcia procesów społecznych. Konstrukcja ta nie wymaga — jak można by sądzić — założenia, że działania racjonalne dominują w życiu społecznym, a motywy irracjonalne mają w nim drugorzędne znaczenie. Konstrukcja działania celowo-racjonalnego wskazuje, jak mogłoby przebiegać w danych warunkach określone działanie, *gdyby* działający świadomie pragnął osiągnąć dany cel i dobrać najbardziej adekwatne do tego celu środki. Różnice między *rzeczywistym* a *założonym* w typie idealnym przebiegiem jakiegoś działania mogą być wtedy ujęte jako rezultat niespełnienia przez działającego warunków wskazanych przez konstrukcję teoretyczną. Te odchylenia między rzeczywistymi przebiegami działań a założeniami typu idealnego wskazują więc, że działanie nie miało charakteru ściśle racjonalnego, że zostało współokreślone przez takie motywy jak: irracjonalne uczucia, przywiązanie do tradycji, błąd, nieznaną warunków działania, wybór nieadekwatnych w stosunku do określonego celu środków itp.

Dzięki typowi idealnemu działania celowo-racjonalnego możemy więc równie dobrze przyporządkować określonym działaniom społecznym pozaracjonalne motywy, czyli dokonać w ten sposób „rozumiejącej interpretacji” tych działań. Tylko posługując się kategorią działania celowo-racjonalnego może „socjologia rozumiejąca” urzeczywistnić swoje naczelne zadanie badawcze: tłumaczyć motywacyjnie działanie społeczne, gdyż — jak podkreśla autor *Wirtschaft und Gesellschaft* — w rzeczywistości empirycznej, a zwłaszcza w procesach masowych, niesłychanie rzadko występuje działanie, któremu działający

nadaje w pełni świadomie określony sens, dominują w niej natomiast działania, których motywy pozostają niezbyt jasne dla działającego⁴⁰³. Typ idealny, jako metoda „interpretacji rozumiejącej”, nie może być jednak skonstruowany bez założenia, że działający urzeczywistnia w danej sytuacji swoje cele za pomocą najbardziej adekwatnych środków. Co rozumie autor *Wirtschaft und Gesellschaft* przez adekwatność środków i celów? W jaki sposób badacz ma określać, czy określone środki prowadzą do celu? Jak ma uchronić się przed rozstrzygnięciami arbitralnymi, które mogą przekształcić koncepcję działania celowo-racjonalnego w dowolną konstrukcję? Weber jak gdyby przewiduje te zastrzeżenia, stara się je odeprzeć, wskazując, że przez adekwatność środków i celów należy rozumieć ustalenie, iż w sytuacji z cel x może być tylko osiągnięty za pomocą środka y lub zespołu środków y, y_1, y_2 .

Tego typu zależności konieczne między celami a środkami mogą być — zdaniem Webera — formułowane przez naukę empiryczną, gdyż zależność konieczna między celami a środkami jest tylko odwróceniem zależności kauzalnej. Twierdzenie: x jest jedynym środkiem umożliwiającym osiągnięcie celu y , oznacza to samo co twierdzenie: zjawisko y jest skutkiem zjawiska x ⁴⁰⁴.

Zwracałem w rozdziale II uwagę, że konstrukcja typu idealnego w kategorii środków adekwatnych do urzeczywistnienia określonych celów stwarza możliwości przeniesienia do procesu badawczego pewnych przesłanek wartościujących. Krytykując badania Webera nad rolą protestantyzmu w genezie społeczeństwa kapitalistycznego, pisałem, że typ idealny „ducha kapitalizmu” i związki między pewnym etosem gospodarczym a powstaniem bur-

⁴⁰³ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 10.

⁴⁰⁴ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 488, 491.

żuazji zostały tak skonstruowane, iż uwypuklają przede wszystkim te strony działalności gospodarczej średniej burżuazji, które ona sama traktuje jako cnoty, na które powołuje się uzasadniając prawomocność swojej pozycji społecznej.

Kategoria działania celowo-racjonalnego ma nie tylko umożliwić — wedle Webera — „rozumiejącą interpretację” działań, których sens jest niewyraźny dla działającego, ale stanowić ma też wzorzec działania o najwyższej „adekwatności sensownej”. Albowiem najbardziej zrozumiałe są dla nas — zdaniem Webera — jakieś działania wtedy, gdy wiemy, dlaczego działający dla urzeczywistnienia danego celu dobiera takie, a nie inne środki. Im bardziej jakieś rzeczywiste działanie zbliża się do działania celowo-racjonalnego, tym łatwiej je rozumiemy. W krytyce poglądu, że umiejętność wczuwania się w czyjeś motywy, „przeżywania naśladowczego” winna stanowić podstawową metodę humanistyki, Weber posłużył się maksymą: „Nie trzeba być Cezarem, aby zrozumieć Cezara”. Dzięki metodzie typów idealnych socjolog — zdaniem Webera — nie tylko nie musi być Cezarem, aby zrozumieć Cezara, ale może zrozumieć Cezara lepiej, niż byłby on w stanie zrozumieć samego siebie.

Jednym z najtrudniejszych problemów „socjologii rozumiejącej” jest stosunek „rozumienia” do wyjaśniania przyczynowego. Uwagi Webera na ten temat są dosyć skąpe i niejasne. Mogą stanowić podstawę różnych interpretacji. Potwierdzają słuszność własnej wypowiedzi Webera o „socjologii rozumiejącej”:

„Ludzie będą łamać sobie głowę, nie wiedząc początkowo, do czego mogą im się przydać te kategorie”⁴⁰⁵.

Weber podkreśla, że socjologia nie może zadowolić się samym wyjaśnieniem kauzalnym, lecz powinna ujmować zależności przyczynowe w kategoriach „rozumienia”. Ale

⁴⁰⁵ Cyt. za Marianne Weber, op. cit., s. 709.

równocześnie dodaje, że najbardziej oczywista „rozumiejąca interpretacja” nie jest niczym więcej, jak hipotezą kauzalną. Uzyskanie adekwatności między „rozumieniem” a ujęciem kauzalnym uważa za naczelne zadanie „socjologii rozumiejącej”. Zakłada więc możliwość przejścia zarówno od objaśnienia przyczynowego do „rozumiejącej interpretacji”, jak i od „rozumienia” do analizy danego zjawiska w kategoriach związków przyczynowych. Nie wyjaśnia jednak bliżej, w jaki sposób te przejścia powinny się dokonywać. Sądzę, że analiza stosunków wzajemnych między „rozumieniem” a objaśnianiem przyczynowym w refleksji teoretycznej i praktyce badawczej Webera — pozwala nam dostrzec jeszcze jedno rozdarcie wewnętrzne jego myśli. Wyraża się ono w tym, że dokonując przejścia od ujęcia kauzalnego do „rozumienia”, odwołuje się Weber do innych założeń teoretycznych i metodologicznych, w tym także do innej metody ustalenia zależności przyczynowych, niż wtedy, gdy stara się przejść od „rozumiejącej interpretacji” do wyjaśnienia przyczynowego. Przy przejściu od tłumaczenia kauzalnego do „rozumienia” ustala zależności przyczynowe w kategoriach wielkich struktur i instytucji społecznych, posługuje się metodą, którą nazywa „ujęciem funkcjonalnym”. Przez „ujęcie funkcjonalne” rozumie zaś takie postępowanie badawcze, którego podstawę stanowi jakaś koncepcja „całości społeczeństwa”, w którym działania jednostek ujmuje się jedynie ze względu na ich stosunek do tej całości, ze względu na funkcje pełnione przez nie w tej całości⁴⁰⁶. Punktem wyjścia „rozumiejącej interpretacji” jest natomiast analiza działania społecznego jednostki lub wielu jednostek. „Rozumiejąca interpretacja”, jako hipoteza kauzalna, polega wówczas na ustalaniu związków przyczynowych między motywem a przebiegiem i skutkami działania jednostek. Wydaje się, że

⁴⁰⁶ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 7.

Weber nie potrafi dokonać przejścia od ustalenia zależności kauzalnej między motywem a działaniem jednostek, między jednym rodzajem działań jednostek (np. religijnych) a innym rodzajem działań (np. ekonomicznych) do ustalenia związków przyczynowych między instytucjami i zjawiskami makrostruktury społecznej. Dwie różne, nie zintegrowane dostatecznie ze sobą metody badawcze występują również w socjologii religii Webera. Wtedy gdy bada on wpływ procesu społecznego na religię lub gdy pragnie ustalić rolę pozareligijnych zjawisk w genezie kapitalizmu, ujmuje zjawiska społeczne w kategoriach wielkich instytucji i struktur. Gdy analizuje natomiast wpływ religii na społeczeństwo, gdy pragnie określić znaczenie religii w prehistorii kapitalizmu, odwołuje się do zasad swojej „socjologii rozumiejącej”.

Analizę *Die protestantische Ethik* zakończyłem wnioskiem, że Weberowi nie udało się rozstrzygnąć pozytywnie problemu znaczenia dziejotwórczego idei ani też określić roli protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej. W jaki sposób to niepowodzenie badawcze Webera zostało uwarunkowane przez jego koncepcję „socjologii rozumiejącej”?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy ustalić, jak dokonuje się u Webera przejście od uwarunkowań wzajemnych między instytucjami i zjawiskami makrostrukturalnymi, które — jak sam przyznaje — mogą być ustalone bez potrzeby odwoływania się do „metody rozumiejącej”, do „rozumiejącej interpretacji” tych uwarunkowań. „Rozumiejące” ujęcie pozaindywidualnych instytucji, twórców i struktur społecznych może być dokonane — wedle autora *Wirtschaft und Gesellschaft* — jedynie poprzez ich redukcję do zbioru działań poszczególnych jednostek, przez traktowanie ich jako stosunków między działaniami poszczególnych jednostek.

W pracy pt. *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913) Weber pisze:

„Rozumienie» jako właściwy socjologii rozumiejącej cel badania jest w końcu także powodem, dla którego traktuje ona pojedyncze indywiduum i jego działanie jako swój atom, jeśli można się tu posłużyć takim *ryzykownym samym w sobie porównaniem*.

(...) Pojęcia takie, jak «państwo», «stowarzyszenie», «feudalizm» itp., oznaczają dla socjologii kategorie określonych rodzajów współdziałania ludzkiego, zadanie jej polega więc na tym, aby zredukować je do działań «zrozumiałych», to znaczy działań pojedynczych ludzi, biorących w nich udział»⁴⁰⁷.

Te i podobne do nich sformułowania skłoniły wielu znawców Webera do wniosku, że w sporze socjologów o sposób istnienia grupy społecznej opowiada się on za stanowiskiem ontologicznego nominalizmu lub swoistej odmiany nominalizmu, którą Tadeusz Szczurkiewicz określił jako fikcjonizm socjologiczny⁴⁰⁸. Krytykę nominalizmu Webera z pozycji fenomenologii podejmuje już Max Scheler⁴⁰⁹. Andreas Walther zauważa, że autor *Wirtschaft und Gesellschaft*, wbrew wymogom swojej teorii, nie dokonuje konsekwentnie redukcji grup i tworów społecznych do działań poszczególnych jednostek, lecz kierując się genialnym instynktem badawczym czyni wielkie społeczne struktury i zależności funkcjonalne głównym przedmiotem swoich studiów historyczno-socjologicznych⁴¹⁰. Na sprzeczność między nominalistycznymi założeniami socjologii Webera a jego rzeczywistym postę-

⁴⁰⁷ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 415.

⁴⁰⁸ Doskonałą analizę zasadniczych stanowisk socjologów w ujmowaniu grupy społecznej daje T. Szczurkiewicz w pracy pt. *Rasa, środowisko, rodzina. Szkice socjologiczne*, Warszawa—Poznań 1938, s. 228—236.

⁴⁰⁹ Por. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern und München 1960, S. 430—438.

⁴¹⁰ Por. A. Walther, *Max Weber als Soziolog*, „Jahrbuch für Soziologie”, Bd. 2, 1926, S. 27, 45.

powaniem badawczym zwraca uwagę E. Baumgarten. Sądzi on, że praktyka badawcza autora *Wirtschaft und Gesellschaft* nosi ślady wahań między jego własnym stanowiskiem metodologicznym a teorią Hegla i Marksa⁴¹¹. Werner Stark bierze pod uwagę możliwość, że nominalizm Webera ma jedynie charakter metodologiczny, ale ostatecznie dochodzi do wniosku, że autor *Wirtschaft und Gesellschaft* świadomie opowiada się za nominalizmem ontologicznym⁴¹².

Wbrew opinii tak poważnych weberologów sądzę, że pojęcie nominalizmu nie bardzo nadaje się do określenia stanowiska metodologicznego Webera. Odrzuca on wprowadzie wszelkie formy personifikacji instytucji i tworców społecznych, ale równocześnie brak w jego ujęciu grup, tworców i instytucji społecznych pewnych doniosłych znamion wszelkiego nominalizmu.

„Stanowisko nominalistyczne orzeka — pisze J. Szczepański — że grupa społeczna jest tylko sumą cech jej członków, że nie istnieje jakaś specjalna rzeczywistość społeczna, która by składała się z czegoś więcej niż cechy członków. Jeśli zatem chcemy wyjaśnić zjawiska zachodzące w grupie, musimy dokonać redukcji indywidualizującej, tzn. sprowadzić je do cech jej członków”⁴¹³.

Tak pojętemu nominalizmowi można przeciwstawić marksistowskie pojęcie całości. O. Lange stara się je wyrazić w języku cybernetyki i matematyki, rozumiejąc przez nie układy, które „mają sposób działania nie dający się wyprowadzić z samych tylko sposobów działania składających się na nie elementów”⁴¹⁴.

⁴¹¹ Por. E. Baumgarten, op. cit., s. 604.

⁴¹² Por. W. Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought*, London 1962, p. 246.

⁴¹³ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 198.

⁴¹⁴ O. Lange, *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*, Warszawa 1962, s. 84.

Również A. Vierkandt przeciwstawia swoje ujęcie społeczeństwa, jako pewnej „całości organicznej”, nominalistycznej koncepcji, która rozpatruje społeczeństwo jedynie jako agregat o cechach będących sumą cech przysługujących każdemu indywidualium. Czołowi przedstawiciele socjologii pozytywistycznej H. Spencer i A. Comte sądzili, wedle socjologa niemieckiego, że „właściwości społeczeństwa (...) mogą i muszą być wyprowadzane z właściwości indywidualium, gdyż każdy agregat może objawiać tylko takie właściwości, które posiadają jego elementy”⁴¹⁵.

Weberowskiemu ujęciu grup, tworów i instytucji społecznych nigdy nie towarzyszy przeświadczenie, że są one jedynie agregatami działań społecznych jednostek i że nie przysługują im żadne inne właściwości, które nie dałyby się wyprowadzić z właściwości działania jednostki. Przez wszystkie określenia tworów i grup społecznych, zawarte w *Wirtschaft und Gesellschaft*, przebija się myśl, że nie są to agregaty działań jednostek, lecz pewne odznaczające się swoistą prawidłowością *stosunki*, *współzależności* między działaniami społecznymi jednostek. Ten typ specyficznych *stosunków* koniecznego następstwa lub współwystępowania różnych działań społecznych jednostek, a więc *stosunków* odznaczających się określoną prawidłowością (określoną szansą), stanowi dla Webera zasadnicze znamię wszelkich grup, tworów i instytucji społecznych. Właściwości grupy społecznej wyrażają się nie poprzez izolowane wzajemnie właściwości działań poszczególnych jednostek, lecz poprzez *stosunki* zawiązujące się między działaniami jednostek. Różnica między właściwościami izolowanego działania a właściwościami *stosunków* między działaniami jednostek spr-

⁴¹⁵ A. Vierkandt, *Die Ueberwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart*, „Jahrbuch für Soziologie”, Bd. 2, 1926, S. 67.

wia, że cechy instytucji, tworców i grup społecznych są czymś innym niż cechy tworzących je elementów: działań poszczególnych jednostek.

Poprawność mojej interpretacji weberowskiego ujęcia ponadindywidualnych elementów życia społecznego zależy m. in. od ustalenia, jaki sens wiąże Weber z pojęciem szansy.

„Na pytanie, co to jest państwo, naród, małżeństwo itp. — zauważa Jan Szczepański — Weber odpowiada: są to zespoły sensownych działań [w świetle moich dotychczasowych rozważań termin „zespoły” można by zastąpić określeniami „kompleksy działań społecznych”, „uwarunkowania wzajemne między działaniami”, „struktury działań sensownych” — przyp. — St.K.K.] plus szanse, że takie działania będą także zachodziły w przyszłości. Na czym jednak polega ta szansa? Czy wynika ona z warunków zewnętrznych, w których te działania zachodzą, czy też z prawidłowości psychiki ludzi je wykonujących?”⁴¹⁶

Wydaje mi się, że szansa, wyrażająca prawidłowość pojawienia się pewnych stosunków między działaniami jednostek, nie wynika z prawidłowości psychiki działających, lecz z warunków, w których dane działanie przebiega. Za takim rozstrzygnięciem sformułowanego przez J. Szczepańskiego pytania przemawia nie tylko właściwy Weberowi antypsychologizm, lecz również weberowskie uwagi o wpływie zjawisk i procesów pozbawionych sensu (*Sinnfremde Vorgänge und Gegenstände*) na przebieg działania społecznego. Osobliwość zadań badawczych socjologii polega — wedle Webera — na rozumiejącym i kauzalnym ujęciu działania społecznego. Ale nie oznacza to bynajmniej niedoceniań roli, jaką w życiu społecznym odgrywają zdarzenia pozbawione sensu, zjawis-

⁴¹⁶ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1961, s. 339—340.

ka niedostępne rozumieniu. „Socjologia rozumiejąca” ujmuje je jako pobudki lub rezultaty działania, jako czynniki sprzyjające lub utrudniające przebieg określonego działania. W niedostępnej „rozumieniu” sferze życia społecznego mogą nawet kryć się — zdaniem Webera — „rozstrzygające warunki”, przesłanki warunkujące naturę i przebieg działań⁴¹⁷. Bardzo wyraźnie podkreśla to w *Wirtschaft und Gesellschaft*⁴¹⁸ mówiąc, że przyszłe badania pozwolą, być może, wykryć prawidłowości nie dające się ująć „rozumiejąco”, które rządzą sensownymi zachowaniami. Trzeba je będzie wówczas traktować jako „dane”, które należy uwzględnić w rozumieniu działań, tak jak obecnie uwzględnia się potrzebę pożywienia, wpływ procesu narodzin, starości i śmierci na działania społeczne człowieka. Uznanie przyczynowego wpływu „niezrozumiałych” prawidłowości na działania społeczne w niczym nie zmienia jednak — zdaniem Webera — głównego celu poznawczego socjologii, którym jest „rozumiejąco” ujęcie rzeczywistości społecznej.

Na korzyść przeświadczenia, że Weber, mówiąc o szansie, ma na myśli prawidłowość, która przejawia się w świecie zewnętrznym w stosunku do działającego, przemawia również jego uwaga, by zjawisk „pozbawionych sensu” nie utożsamiać z tym, co martwe, nieożywione (np. z położeniem geograficznym). Mianem zjawisk niedostępnych „rozumieniu” obdarza on „wszystkie zdarzenia i stany: ożywione, nieożywione, pozaludzkie, ludzkie, z którymi działający nie wiąże żadnego sensu, o ile nie pojawiają się one jednak w działaniu w stosunku cel—środek, lecz występują tylko w roli pobudki, czynnika sprzyjającego lub utrudniającego działanie”⁴¹⁹. Ten cytat odśladania już dwuznaczność pojęcia „rozumienie”. Ale prze-

⁴¹⁷ Por. M. Weber, op. cit., s. 406—407.

⁴¹⁸ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 3.

⁴¹⁹ Ibidem.

mawia on też na korzyść opinii Bruno Schilla, że weberskie pojęcie zjawisk „pozbawionych sensu” obejmuje nie tylko rzeczy i zdarzenia przyrody, ale również ekonomiczno-społeczne uwarunkowanie działań ⁴²⁰.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że Weber nie może być uznany za przedstawiciela nominalizmu ontologicznego w socjologii. Nie tylko nie sprowadza on właściwości grup, instytucji, tworów społecznych do właściwości działań poszczególnych jednostek, ale nie sądzi też, by cała rzeczywistość społeczna dała się zredukować do działań jednostek. Wskazuje bowiem, że doniosłe przesłanki, warunkując naturę i przebieg tych działań, mogą znajdować się w sferze niedostępnych rozumieniu aspektów rzeczywistości społecznej.

Cóż więc znaczą słowa Webera, że „socjologia rozumiejąca” powinna sprowadzać, redukować takie zjawiska, jak „państwo”, „naród”, „kapitalizm”, do działań pojedynczych ludzi?

Wydaje mi się, że sens tych słów należy ujmować warunkowo, odczytywać je jako równoważnik stwierdzenia: „rozumiejąca interpretacja” rzeczywistości społecznej jest w takim stopniu tylko możliwa, w jakim jest możliwe sprowadzenie grup, instytucji i struktur ponadindywidualnych do działań poszczególnych jednostek, a ściśle do stosunków między działaniami jednostek.

Przedstawiłem powyżej racje, które wskazują na nieadekwatność nie tylko pojęcia „nominalizm ontologiczny”, ale również terminu „nominalizm metodologiczny” dla określenia weberskiej dyrektywy zalecającej „redukcję” grup i instytucji społecznych do stosunków między działaniami pojedynczych osób. Lepiej można wyrazić rzeczywisty sens tej dyrektywy za pomocą terminu „indywidualizm metodologiczny”. Również Marianne

⁴²⁰ Por. B. Schill, *Die Rezeption vom Max Weber Lehre vom Sozialen Handeln durch Talcott Parsons*, München 1964, S. 17.

Weber określa metodę „socjologii rozumiejącej” mianem metody indywidualistycznej⁴²¹.

Aby nie komplikować analizy, abstrahowałem dotąd od wieloznaczności weberowskiej metody „rozumiejącej interpretacji”. W teorii socjologicznej autora *Wirtschaft und Gesellschaft* funkcjonują jednak dwie różne koncepcje „rozumienia”, którym odpowiadają też dwie różne metody ustalania zależności przyczynowych. Wedle pierwszej koncepcji zrozumieć jakieś działanie to tyle co wskazać nadany mu przez działającego sens, przyporządkować działaniu taki motyw, który działający uważa rzeczywiście lub może uważać (w wypadku, gdy ujmujemy motyw za pomocą typu idealnego) za wyznacznik swego postępowania. Na gruncie tej koncepcji dostępne „rozumieniu” mogą być jedynie zachowania, którym przysługuje subiektywnie przyjęty „sens”, a więc działanie jednostek. Stąd wynika, wedle Webera, potrzeba sprowadzenia grup i tworów społecznych do działań poszczególnych jednostek.

Wedle drugiej koncepcji zrozumieć jakieś zjawisko to tyle co ująć je w kategoriach celu i środka działania, wskazać, że dane zjawisko występuje w działaniu jako jego cel lub środek. Przy tak pojętej „rozumiejącej interpretacji” wszelkie zjawiska i procesy muszą być wprawdzie odniesione do działania społecznego, ale kategoria zjawisk dostępnych „rozumieniu” nie ogranicza się już do działań społecznych jednostek, lecz obejmuje te wszystkie elementy zewnętrznego świata i życia społecznego, które mogą wystąpić w charakterze celu lub środka działania. Ulega również w tym wypadku dosyć poważnej zmianie weberowskie pojęcie motywu. Motywacyjne tłumaczenie nie polega już na wskazaniu powodów, które działający uważał rzeczywiście lub mógł uważać za wyznacznik swojego postępowania, lecz na wskazaniu praw-

⁴²¹ Por. Marianne Weber, op. cit., s. 691.

dziwych wyznaczników jego postępowania, na wskazaniu uwarunkowań, którym podlega w określonej sytuacji działanie jednostek. Taki sens zdaje się uzyskiwać koncepcje tłumaczenia motywacyjnego, gdy w rozprawie *Roscher und Knies...* Weber zwraca uwagę, że nauki historyczne ujmują „całą historyczną konstelację zewnętrznego świata z jednej strony jako motyw, z drugiej zaś — jako wynik duchowych procesów nosicieli działań historycznych”⁴²² lub gdy w artykule pt. *Die Grenznutzlehre und das „psychophysische Grundgesetz”* mówi, że teoria użyteczności krańcowej, podobnie jak wszelka teoria ekonomiczna, stara się „zrozumieć” pewne przystosowanie się „zewnętrznego zachowania człowieka do całkowicie określonego rodzaju zewnętrznych w stosunku do niego warunków egzystencji”⁴²³.

„Rozumienie”, pojęte jako wskazanie rzeczywistych wyznaczników działania, jako wskazanie zjawisk, które determinują przebieg określonych zachowań ludzkich, daje się pogodzić z analizą rzeczywistości w kategoriach ponadindywidualnych struktur, instytucji i grup społecznych. Tą koncepcją tłumaczenia motywacyjnego posługuje się Weber w swojej socjologii religii wtedy, gdy analizuje wpływ procesu społecznego na religię, gdy ustala relacje między warunkami społeczno-historycznej egzystencji klas i stanów a odpowiadającymi im formami religijności. W *Wirtschaft und Gesellschaft* znajdujemy opis religijności chłopów, rycerzy i wojowników, zorganizowanego kapłaństwa, warstw miejskich, biurokracji politycznej. „Interpretacja rozumiejąca” działań religijnych tych grup społecznych polega na ujęciu właściwych określonym klasom i stanom *warunków egzystencji* historyczno-socjalnej jako „motywów” tłumaczących, dlaczego w religijności

⁴²² M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 78.

⁴²³ Ibidem, s. 369.

chłopów dominują praktyki magiczne, magiczne zniewolenie sił natury, demonów i duchów, a niewielką rolę odgrywają w niej problemy doktrynalne i etyczne, dlatego religijność rycerzy i wojowników jest zorientowana do-
cześnie, odgrywa w niej dużą rolę wiara w bezsilność człowieka wobec losu lub przeznaczenia, dlatego war-
stwy miejskie (rzemieślnicy, kupcy, przedsiębiorcy) są no-
sicielami religijności racjonalistyczno-etycznej. Do tak
pojętego „rozumienia” zjawisk społecznych odwołuje się
też Weber w swoich studiach o religiach Wschodu, tłumac-
ząc motywacyjnie związki między konfucjanizmem,
taoizmem, hinduizmem, dżinizmem, buddyzmem, religią
starożytnego Izraela a warunkami egzystencji społeczno-
-historycznej określonych klas, stanów i warstw. Tak
ujęta metoda „interpretacji rozumiejącej” pozwala mu
również osiągnąć adekwatność między „rozumieniem”
a wykryciem zależności przyczynowej. Łatwo zauważyć
dużą zbieżność między koncepcją „rozumienia”, którą po-
sługuje się Weber w analizie wpływu procesu społeczne-
go na religię, a marksowską „interpretacją rozumiejącą”
działań politycznych, zawartą w pracy pt. *Osiemnasty
brumaire’a Ludwika Bonaparte*. W obu wypadkach „zro-
zumieć” jakies działanie znaczy tyle co wskazać rzeczy-
wiste wyznaczniki tego działania, ująć określoną sytuację
społeczno-historyczną jako „motyw” tłumaczący taki,
a nie inny jego przebieg.

Inną koncepcją „rozumienia” posługuje się natomiast
Weber wszędzie tam, gdzie pragnie zademonstrować
wpływ religii na proces społeczny, w tym także na zja-
wiska gospodarcze. „Interpretację rozumiejącą” pojmuje
wówczas jako wskazanie motywu, który sam działający
uważa lub mógł uważać w danej sytuacji za wyznacznik
swojego postępowania. Motywacyjne tłumaczenie określo-
nego charakteru działań religijnych chłopów, rycerzy,
protestantów nie polega już na ujęciu warunków egzy-
stencji historyczno-społecznej jako motywu wyznaczają-

cego ich działania religijne, lecz oznacza objęcie terminem „motyw” zjawisk świadomości społecznej takich jak: wyobrażenia uzasadniające skuteczność praktyk magicznych, wiara w predestynację, zasady etyki religijnej itp. Również przy tej metodzie „interpretacji rozumiejącej” adekwatność „rozumienia” i wyjaśniania przyczynowego uzyskuje się poprzez uznanie tego samego zjawiska zarówno za motyw, jak i przyczynę określonego działania. Jeśli więc Weber przyporządkowuje określonym działaniom ekonomicznym określone wyobrażenia religijne, traktując je jako motywy działania, to adekwatność „rozumienia” i wyjaśniania kauzalnego może być osiągnięta tylko przy uznaniu wyobrażeń religijnych za przyczynę określonego postępowania ludzi w życiu gospodarczym. Ale tu rozpoczyna się spór o rolę świadomości religijnej w życiu społecznym i procesie historycznym, o stosunek motywów religijnych do pozareligijnych w wyznaczaniu działań społecznych. Bez zajęcia określonego stanowiska w tym sporze nie można dokonać przejścia od ustalenia zależności kauzalnej między wyobrazeniami religijnymi a działaniami jednostek do określenia roli religii w genezie kapitalizmu. Związek sensowy i kauzalny między motywem, przez który się rozumie określoną formę świadomości religijnej, a działaniem społecznym jednostek można interpretować poprzez odwołanie się do 3 różnych teorii stosunku wyobrażeń religijnych do społeczeństwa: 1. teorii, która ujmuje ten związek jako wyraz uwarunkowania wyobrażeń i doktryny religijnej w rozstrzygający sposób przez ich otoczenie społeczno-historyczne; 2. teorii, która zakłada, że związek ten został wyznaczony w sposób rozstrzygający przez immanentną dialektykę myśli religijnej; 3. teorii, która widzi źródła tego związku zarówno w sferze otoczenia społeczno-historycznego religii, jak i w wewnętrznej dialektyce myśli religijnej, nie potrafi jednak określić bliżej charakteru wzajemnej zależności między myślą religijną a społeczeństwem. Weber nie opowiada

się konsekwentnie za żadną z tych teorii, stąd też jego prace socjologiczne stają się źródłem licznych kontrowersji lub nieporozumień. Dlatego też zastosowana przez autora *Die protestantische Ethik* w badaniach nad wpływem religii na proces społeczny metoda „interpretacji rozumiejącej” i tłumaczenia kauzalnego pokazuje jedynie, w jaki sposób doktryna religijna może warunkować działanie społeczne większej lub mniejszej liczby jednostek żyjących w określonych warunkach społeczno-historycznych. Granicę jej użyteczności badawczej stanowi natomiast ujęcie wpływu religii na przekształcenie makrostruktur i instytucji społeczno-historycznych.

Wniosek mojej analizy podstawowych założeń „socjologii rozumiejącej” Webera pokrywa się więc z wnioskiem uzyskanym na podstawie analizy jego metody badania wpływu religii na proces społeczny w takiej postaci, jaką ta metoda uzyskuje w empirycznych studiach o związkach między religią protestancką a powstaniem kapitalizmu. Można zatem przypuszczać, że jednym ze źródeł niepowodzeń Webera w próbie ujęcia religii jako siły dziejotwórczej, w próbie uchwycenia procesu przekształcania się idei w siłę materialną, są pewne założenia teoretyczne jego „socjologii rozumiejącej”, a zwłaszcza niejednoznaczny sens jego metody „interpretacji rozumiejącej” i tłumaczenia przyczynowego.

Kończąc swoje rozważania nad stosunkiem między studiami Webera o roli religii protestanckiej w genezie kapitalizmu a „socjologią rozumiejącą”, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną funkcję, którą spełnia „interpretacja rozumiejąca” w „pozytywnej krytyce materializmu historycznego”.

Jak już wspomniałem, materializm historyczny ujmował Weber często w sposób uproszczony, widząc w nim teorię utrzymującą, że motywy ekonomiczne są jedynym rzeczywistym wyznacznikiem działań ludzkich, pozostałe zaś motywy — to tylko maski okrywające interes ekono-

miczny. Przeciw tak rozumianemu marksizmowi kierował swoją krytykę, wykazując za pomocą „interpretacji rozumiejącej”, że inne motywy są tak samo rzeczywiste, jak motyw ekonomiczny, i wywierają wpływ na działanie jednostek.

Dialektyka materialistyczna Karola Marksa nie ma jednak nic wspólnego z teorią dominacji motywów ekonomicznych w postępowaniu człowieka. Przede wszystkim dlatego, że nie jest żadną teorią motywów i na język żadnej teorii motywów nie daje się przełożyć bez zagubienia najbardziej doniosłych intencji teoretycznych autora *Kapitału*. Dokonana w poprzednim rozdziale analiza marksowskiej krytyki rozumu ekonomicznego przemawia, moim zdaniem, zdecydowanie przeciw przypuszczeniu, że materializm historyczny twierdzi, iż tylko interesy i motywy ekonomiczne wpływają na działania ludzi, iż ma on coś wspólnego z tak prymitywną formą ekonomizmu, który utrzymuje, że wszystkie pozaekonomiczne motywy postępowania ludzi to tylko — jak się wyrażał J. Tuwim — „bujda, granda zwykła”.

Moje uwagi o „socjologii rozumiejącej” M. Webera nie roszczą sobie pretensji ani do tego, by być systematycznym wykładem podstawowych jej zasad (taki wykład znajdzie czytelnik w doskonałej pracy J. Szczepańskiego pt. *Socjologia*), ani do tego, by ukazać wszystkie słabości tej koncepcji socjologii. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania był natomiast stosunek pewnych aspektów „socjologii rozumiejącej” Webera do jego metody socjologiczno-historycznych badań nad religią.

Rozdział IV

Socjologia religii azjatyckich czy socjologia kultury Azji?

1. Ogólna charakterystyka weberowskiej socjologii religii Wschodu

Aby zapobiec nieporozumieniom, jakie wywołała *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, gdzie przedmiotem badania jest w zasadzie jedna tylko strona stosunku oddziaływania wzajemnego religii i społeczeństwa (wpływ religii na proces społeczny), Weber poświęca w swoim studium o religiach Wschodu bardzo wiele uwagi zależności religii od „całokształtu” warunków społeczno-historycznych. W *Die protestantische Ethik* interesowała go religia jako siła sprzyjająca rozwojowi kapitalistycznemu w krajach Europy zachodniej. Natomiast w pracach *Konfuzjanizm i Taoizm* oraz *Hinduizm i Buddyzm* ujmuje religię jako czynnik, który uniemożliwił samodzielne (bez wpływów europejskich) ukształtowanie się stosunków kapitalistycznych w Chinach i Indiach. Weber wyraźnie podkreśla, że religia jest tylko jednym spośród wielu czynników, które w tych krajach zamknęły drogę rozwojowi kapitalistycznemu. Dlatego też jego prace z socjologii religii chińskiej i indyjskiej stanowią w zasadzie studium o warunkach, które uniemożliwiły powstanie kapitalizmu w dwóch największych społeczeństwach Dalekiego Wschodu.

Weber przeciwstawia się przekonaniu, że kapitalizm jest koniecznym szczeblem rozwoju gospodarczego, który

wcześniej lub później muszą osiągnąć wszystkie bez wyjątku wspólnoty historyczne. Różnica między społeczeństwami Azji a cywilizacją zachodnią nie polega, jego zdaniem, jedynie na tym, że rozwój kapitalistyczny na Wschodzie dokonywał się znacznie wolniej niż na Zachodzie. W Chinach i Indiach ukształtował się taki szczególny zespół warunków społeczno-historycznych, który nie tylko hamował, ale zupełnie wykluczał możliwość samodzielnego wkroczenia tych społeczeństw na drogę rozwoju kapitalistycznego. Swoista natura religii Chin i Indii była — zdaniem Webera — jednym z warunków uniemożliwiających narodziny kapitalizmu w tych krajach.

Inny nieco charakter ma praca Webera pt. *Das antike Judentum*. Zawiera ona nie ukończoną, przerwana przez przedwczesną śmierć jej autora, analizę dziejów judaizmu. Mimo to nietrudno dostrzec w *Das antike Judentum* dwie instancje badawcze:

1. próbę ustalenia, jakie znaczenie dla losów cywilizacji zachodniej miał proces rozwoju historycznego religii Izraela;

2. próbę ustalenia roli czynnika religijnego w procesie stawania się Żydów „ludem pariasów”. Jakie znaczenie należy przypisać judaizmowi, gdy pragniemy wytłumaczyć integralność, odrębność etniczną i kulturową rozrzuconych po całym świecie wspólnot żydowskich?

Niestety, *Das antike Judentum* nie zawiera pełnej odpowiedzi Webera na to pytanie, lecz jedynie niektóre jej elementy.

Socjologia religii Webera jest nie tylko próbą ukazania dziejowej roli religii, ale również krytyką marksistowskiej teorii rozwoju społecznego. Potrzebne są dodatkowe, gruntowne badania, aby ustalić, jaką reprezentatywność miał wśród marksistów socjaldemokracji niemieckiej pogląd, iż wspólnota pierwotna, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm — to konieczne szczeble, które osiągnęły lub muszą osiągnąć w przeszłości wszystkie społeczeństwa ludzkie.

W swoich studiach z socjologii religii Wschodu Weber zwalcza ten pogląd, pragnąc wykazać, że przejście do kapitalizmu nie dokonuje się wskutek przejawiania się w dziejach jakiejś „konieczności ekonomicznej”, lecz uwarunkowane jest przez cały splot różnorodnych, często „przypadkowych” zjawisk historyczno-społecznych.

Prace Webera, jak świadczy o tym m. in. kontrowersja wokół *Die protestantische Ethik*, wymagają dużego wysiłku interpretacyjnego. Poszczególne rozdziały *Konfuzianismus und Taoismus* czy też *Hinduismus und Buddhismus* wydają się być na pierwszy rzut oka samodzielnymi częściami, a więź spajająca je w pewną całość nie występuje w formie zbyt wyraźnej. Jestem przekonany, że pytanie: dlaczego kapitalizm nie pojawił się w Azji — stanowi naczelny wątek badawczy obu tych prac, chociaż nie zawsze łatwo dostrzec związki poszczególnych partii rozpraw Webera z tym pytaniem. Rekonstrukcja związków poszczególnych partii studium Webera o religiach Wschodu z problematyką genezy kapitalizmu wymaga więc wyjścia poza tekst *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, konfrontacji tego tekstu z problematyką genezy kapitalizmu, którą przesycona jest fundamentalna praca Webera *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Dopiero analiza badań Webera nad społeczeństwami Wschodu pozwala w pełni wykazać bezzasadność poważnej części zarzutów, jakie zostały wytoczone wobec jego poglądu na rolę religii w procesie powstania kapitalizmu od czasu ukazania się *Die protestantische Ethik*. Spór Webera z materializmem historycznym nie dotyczy w ogóle problemu — jak to przyjmowała poważna część interpretatorów — czy kapitalizm jest produktem „ducha kapitalizmu” zrodzonego przez protestantyzm, czy też etyka protestancka jest wytworem kapitalizmu, lecz przebiega — jak to starałem się wykazać — na zupełnie innej płaszczyźnie.

Wspominałem już, że *Die protestantische Ethik* stanowi

pracę przełomową ze względu na stosunek Webera do materializmu historycznego, świadczy o rozluźnieniu dosyć bliskich dotąd więzów teoretycznych z Marksem, oznacza przede wszystkim porzucenie monizmu materialistycznego, który najwyraźniej uwidocznił się w rozprawie pt. *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*. Warto dodać, że ujęcie w tej pracy tezy o uwarunkowaniu całokształtu zjawisk kultury przez istniejący sposób produkcji bardziej zbliżało się do rozpowszechnionych wówczas w piśmiennictwie socjaldemokracji niemieckiej niedialektycznych interpretacji materializmu historycznego niż do teorii samego Marksa. Ponieważ *Die protestantische Ethik* zawiera bardzo mało elementów weberowskiej teorii powstania kapitalizmu i poświęca się w niej niewiele uwagi zarówno roli pozareligijnych czynników w genezie cywilizacji burżuazyjnej, jak i problemowi wpływu społeczeństwa na religię — nie można na podstawie tej książki ani określić stosunku Webera do Marksa, ani zrozumieć sensu jego „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”. Takie zadanie badawcze daje się dopiero urzeczywistnić na podstawie analizy weberowskiej socjologii religii Dalekiego Wschodu. Socjologia ta jest w istocie próbą syntezy głównych aspektów kultury i historii dwóch największych społeczeństw azjatyckich, dokonaną ze względu na ich stosunek do procesów natury gospodarczej, na ich znaczenie w ukształtowaniu warunków nie sprzyjających rozwojowi kapitalizmu.

W jakim stosunku wzajemnym występują zjawiska gospodarcze i pozostałe momenty życia społecznego? To marksowskie pytanie stanowi naczelny problem prac Webera o Chinach i Indiach, powraca ciągle we wszystkich jego badaniach socjologiczno-historycznych, znajduje wyraz nawet w tytule książki zawierającej zarys „socjologii rozumiejącej”. To pytanie staje się też jedną z zasad selekcji materiału badawczego. Wysuwając różne zarzuty przeciw materializmowi historycznemu, Weber równocześ-

nie ocenia pozytywnie walory heurystyczne tej teorii, daje otwarty wyraz swemu przekonaniu, że „analiza zjawisk społecznych i kulturowych ze szczególnym uwzględnieniem ich *ekonomicznego* uwarunkowania i znaczenia była zasadą naukowo twórczą i płodną i (...) przy ostrożnym zastosowaniu oraz odrzuceniu dogmatycznych ograniczeń pozostanie taką zasadą bardzo długo w przyszłości”⁴²⁴.

Treść jego studiów socjologicznych o religiach Wschodu wskazuje, że słowa te nie są deklaracją bez pokrycia. Materializm historyczny spełnia w tych studiach doniosłe funkcje heurystyczne: służy jako zasada selekcji materiału empirycznego, wywiera wpływ na sposób wyróżniania poszczególnych „czynników” procesu społecznego, na kolejność analizy weberowskiej. Z teorii Marksa zapożycza Weber pewne ważne kategorie badawcze lub tworzy pod jej wpływem własną aparaturę naukową. Poważne partie *Konfuzjanismus und Taoismus*, czy też *Hinduismus und Buddhismus* mogą być traktowane jako rozwinięcie lub konkretyzacja pewnych doniosłych aspektów marksistowskiej teorii społeczeństwa (np. problem azjatyckiego sposobu produkcji, klasowe i grupowe uwarunkowanie ideologii i myśli społecznej).

2. Państwo, miasta i feudalizm chiński

Materializm historyczny spełnia w pracy Webera o religiach Chin ważne funkcje heurystyczne. Swoje badania nad wierzeniami religijnymi rozpoczyna autor od analizy rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej w Chinach, poświęca wiele uwagi działalności ekonomicznej państwa i sytuacji wspólnot wiejskich, a więc siłom społecznym odgrywającym wedle Marksa najbardziej doniosłą rolę w azjatyckim sposobie produkcji, bada sytuację społeczną

⁴²⁴ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 166.

różnych klas i grup, stara się dostrzec uwarunkowania wzajemne między wyróżnionymi w ten sposób zjawiskami życia społecznego, by przejść wreszcie do ustalenia uwarunkowań religii przez proces społeczny i określić jej wpływ na dzieje Chin i losy kapitalizmu w tym kraju. Weber, podobnie jak Marks, ujmuje kapitalizm jako system ekonomiczny, w którym dominuje gospodarka towarowo-pięniężna. W tym samym czasie, gdy w Europie ukształtował się w pełni ustrój kapitalistyczny, w Chinach — zdaniem Webera — gospodarka pieniężna osiągnęła zaledwie poziom, jaki istniał w Egipcie Ptolomeuszów⁴²⁵. Ekspansja gospodarki pieniężnej na Zachodzie była skutkiem rozwoju miast, działalności kurii rzymskiej, procesu tworzenia się nowoczesnych państw. W Chinach nie istniała wprawdzie organizacja religijna, którą by można było porównać z kościołem katolickim, ale bardzo wcześnie ukształtowała się tu silna scentralizowana władza państwowa. Od niepamiętnych czasów państwo chińskie pełniło poważne funkcje gospodarcze. Weber wraz z Marksem sądzi, że w Chinach, podobnie jak w Egipcie i Mezopotamii, podstawą ekonomiczną scentralizowanego systemu rządów oraz potęgi władzy cesarskiej było uzależnienie wyników pracy w rolnictwie od budowy i utrzymania urządzeń irygacyjnych oraz urządzeń umożliwiających regulację wielkich rzek i zapobiegających powodziom⁴²⁶.

Mimo iż państwo w Chinach prowadziło rozległą działalność gospodarczą, nie udało mu się ustanowić jednolitego i trwałego systemu monetarnego. Chiny zawsze cierpiały na brak kruszców niezbędnych do produkcji pieniądza (srebra, a nawet miedzi). Niska, skrepowana tradycją

⁴²⁵ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I., S. 278.

⁴²⁶ Ibidem, s. 298, 310—311. Por. także M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, S. 46.

technika pracy w kopalniach oraz wojny powodowały inflację. Nierzadko zdarzało się, że w tym samym mieście funkcjonowało równocześnie 12 różnych systemów pieniężnych. Nic więc dziwnego, że podatek w naturze panował w Chinach aż do epoki nowożytnej. Państwo w Chinach, mimo ustawicznych prób, nie podołało zadaniu ustanowienia racjonalnego systemu monetarnego. Przyczyniło się to poważnie do zahamowania rozwoju gospodarki pieniężnej i miało, zdaniem Webera, doniosłe konsekwencje dla losów historycznych tego kraju. Korzystając z badań współczesnych historyków, S. N. Eisenstadt w wydanej niedawno pracy potwierdza słuszność opinii Webera o niedoskonałości chińskiego systemu monetarnego i przyznaje, że system ten hamował rozwój gospodarki pieniężnej⁴²⁷.

Sądzę, że Weber, pragnąc unaocznic rolę „przypadkowych” okoliczności w procesie rozwoju gospodarczego, pomija wiele poważniejszych czynników natury ekonomicznej, które zdecydowały, iż państwo w Chinach nie odegrało tak doniosłej roli w rozwoju gospodarki pieniężnej, jak można by tego oczekiwać, biorąc pod uwagę ilość i jakość jego przedsięwzięć gospodarczych. Zgadza się z autorem *Konfuzjanismus und Taoismus*, że chiński system monetarny hamował rozwój gospodarki pieniężnej, chciałbym jednak podkreślić, że nie tyle brak kruszców szlachetnych, co swoisty dla Chin system ekonomiczny jako całość był zasadniczym źródłem słabego rozwoju tej gospodarki. Istnienie samowystarczalnych wspólnot wiejskich, możliwość zaspokojenia zasadniczych potrzeb państwa za pomocą podatku w naturze i pracy przymusowej⁴²⁸ — oto czynniki, które sprawiły, że odpowiedni

⁴²⁷ Por. S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires. The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, London 1963, p. 47—48.

⁴²⁸ Ibidem.

rozwój wymiany pieniężnej nie stanowił koniecznej przesłanki istnienia i funkcjonowania gospodarki chińskiej. Zasadnicze znaczenie dla losów kapitalizmu w Chinach miało to, że istniała tam taka struktura społeczno-gospodarcza, dzięki której społeczeństwo i państwo chińskie mogły wykonywać swoje funkcje gospodarcze, chociaż przez całe stulecie zachował się tam niedoskonały system monetarny. Mój zarzut przeciw weberowskiej interpretacji źródeł słabego rozwoju gospodarki pieniężnej w Chinach można sprowadzić też do uwagi, że nie sposób zrozumieć ani natury określonego zjawiska gospodarczego, ani jego wpływu na proces historyczny, jeśli abstrahuje się od uwarunkowań tego procesu przez stosunki społeczno-historyczne występujące między ludźmi w produkcji.

W pracy pt. *Die Stadt* Weber analizował m. in. rolę miast w rozwoju kapitalistycznym, który dokonał się na Zachodzie⁴²⁹. Chiny od niepamiętnych czasów były krajem dużych, ufortyfikowanych miast. Dlaczego w mieście chińskim nie wykształciły się niezbędne przesłanki rozwoju kapitalistycznego?

Miasta chińskie — twierdzi Weber — w przeciwieństwie do posiadających samorząd miast Zachodu były przede wszystkim siedzibą księcia i dygnitarzy państwowych. Renta z dzierżawy ziemskiej oraz zyski uwarunkowane pośrednio lub bezpośrednio przez momenty polityczne stanowiły główne źródło dochodu mieszkańców tych miast. Natomiast na Zachodzie podstawą utrzymania mieszkańców miast było uczestnictwo w bezpośredniej działalności gospodarczej. Na Zachodzie istniał gwarantowany przez prawo przywilej rynku miejskiego. W Chinach rynek nie był zjawiskiem swoście miejskim, lecz występował również na wsi. Miasta chińskie nie miały autonomii politycznej, o wiele większa niezależność w stosunku do władzy państwowej przysługiwała natomiast wsi. Nie została

⁴²⁹ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. II, S. 735—822.

w nich złamana władza plemienia. Ludzi miasta łączyły silniejsze więzy z rodem zamieszkującym na wsi niż z innymi współmieszkańcami miasta. Pomyślność miasta nie zależała od działalności obywateli w sferze polityczno-ekonomicznej, lecz od poczynań administracji cesarskiej, a zwłaszcza od administracji kierującej systemem regulacji rzek i kanałów nawadniających. Olbrzymia sfera produkcji miała w Chinach charakter rzemiosła rodowego lub pozostawała w rękach państwa. W miastach chińskich powstały liczne gildie kupieckie, słynące z bogactwa, sprawujące bezwzględną władzę nad swoimi członkami. Były one jednak całkowicie zależne od administracji cesarskiej. W średniowieczu europejskim miasta wywalczyły dużą autonomię polityczną, której mogły bronić przy pomocy własnej siły militarnej. Autonomia polityczno-militarna miast odegrała, zdaniem Webera, bardzo poważną rolę w procesie kapitalistycznych przeobrażeń na Zachodzie. Wywalczyły ją miasta dzięki wykorzystaniu możliwości, jakie przejawili się w Europie po ustanowieniu systemu feudalnego.

W pracy pt. *Agrarverhältnisse im Altertum* Weber wyraża przekonanie, że pojęcia feudalizmu nie powinno się zawężać do określenia tylko takich zjawisk jak: powstanie stosunków zależności wasalnej związanych z beneficjum, pojawienie się romańsko-germańskiego prawa lennego itp. Proponuje, by przez feudalizm rozumieć te wszystkie instytucje społeczne, których przesłanką jest zróżnicowanie wewnątrz panującej warstwy wojowników, zajmującej często dominującą pozycję na dworze i w administracji królewskiej lub książęcej, uprzywilejowanej ekonomicznie dzięki możliwości uzyskiwania środków egzystencji z będących jej własnością dóbr ziemskich, z renty lub z poddańczej pracy ludności zależnej i pozbawionej broni. Poszczególne odmiany feudalizmu różnią się między sobą, wedle Webera, jedynie rodzajem zróżnicowania wewnątrz-

nego klasy wojowników i sposobem uzyskiwania przez nią środków egzystencji ekonomicznej⁴³⁰.

Feudalizm istniał zarówno w Europie, jak i w Chinach. Ale feudalizm chiński miał — zdaniem Webera — zupełnie inną naturę.

Na Zachodzie istniała hierarchia stanowa posiadaczy lenna. Miejsce poszczególnych jednostek w tej hierarchii było wyznaczone przez możliwość nadawania lub otrzymywania lenna. Posiadacze lenna różnili się między sobą prerogatywami sądowymi, które otrzymali wraz z lennem. Tworzyli stan rycerski, wyodrębniający się wyraźnie od pozostałych stanów, w tym od patrycjatu miejskiego. Posiadacz lenna występował w charakterze wasala i zobowiązany był nie tylko do uczestnictwa w walkach u boku seniora, ale musiał zaopatrywać się samodzielnie w ekwipunek bojowy. W epoce feudalizmu europejskiego panuje zasada samoekwipunku wojska. Uniemożliwiła ona na długo poddanie miast europejskich dominacji potężnej władzy centralnej oraz pozwoliła mieszczaństwu występować w charakterze samodzielnej siły społecznej, z bronią w ręku upominać się — w razie potrzeby — o swoje interesy gospodarcze i prawa polityczne. Właściwe feudalizmowi europejskiemu rozdrobnienie polityczne i słabość zwierzchniej władzy cesarskiej były również zjawiskiem charakterystycznym dla epoki feudalizmu chińskiego. Ale inne było znaczenie dziejowe tego rozdrobnienia. Ponieważ regulacja rzek i utrzymanie kanałów stanowiły jeden z głównych obowiązków administracji książąt feudalnych, lenno nadawano wraz z urzędem. Książę nie nadawał lenna w zależności od charyzmy indywidualnej, tak jak to działo się na Zachodzie, lecz w zależności od dziedzicznej charyzmy rodu. Monopolizacja lenna i najważniejszych urzędów w rękach członków arystokratycznych rodów — oto jedna z zasadniczych cech odróżniających feudalizm

⁴³⁰ Por. M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, S. 3.

chiński od feudalizmu zachodnioeuropejskiego. Typowym stanem feudalnym w Chinach była arystokracja rodowa. Książęta feudalni, nie rezygnując z umocnienia swojej niezależności od cesarza, podjęli walkę z wasalami, wykazującymi skłonność do samodzielności politycznej — z arystokracją rodową. Sprzymierzeńcami książąt w tej walce był stan literatów. Literaci odgrywali doniosłą rolę w administracji książęcej, pełniąc funkcję kronikarzy, ekspertów budżetowych, znawców sztuki rządzenia, zajmując się organizacją armii książęcej, prowadząc korespondencję dyplomatyczną. Nawet w epoce licznych zwalczających się wzajemnie państw feudalnych ulega poważnemu osłabieniu znaczenie polityczne arystokracji rodowej, umacnia się zaś władza literatów. Zostaje powołana gwardia przyboczna i stała armia, którą zaopatrują magazyny książęce. W epoce feudalizmu chińskiego miasta zostają całkowicie podporządkowane administracji książęcej, nie dysponują ani autonomią polityczno-gospodarczą, ani własną siłą zbrojną. Stopniowa eliminacja arystokracji rodowej, umacnianie się władzy państwowej, wzrost społecznego znaczenia literatów — oto konsekwencje historyczne feudalizmu chińskiego. Feudalizm chiński nie wytworzył, podobnie jak feudalizm zachodnioeuropejski, wielu doniosłych przesłanek rozwoju kapitalistycznego.

Dotychczasowa analiza *Konfuzianismus und Taoismus* pozwala stwierdzić, że Weber nie uważał etyki protestanckiej za naczelną przesłankę konieczną dla powstania kapitalizmu. Wynika z tej analizy natomiast, że doskonale zdawał on sobie sprawę, iż źródła kapitalizmu zachodnioeuropejskiego należy poszukiwać w przeszłości bardziej odległej niż epoka reformacji, że kapitalizm zachodnioeuropejski nie mógłby powstać nie tylko bez odpowiedniego rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej, ale również bez autonomii polityczno-militarnej miast i bez pewnych swoistych właściwości feudalizmu zachodnioeuropejskiego. Powstaniu w Europie nie znanej społeczeństwom

Wschodu formy feudalizmu przypisywał Weber o wiele większe znaczenie w procesie genezy kapitalizmu zachodnioeuropejskiego niż ascetycznemu protestantyzmowi.

Po epoce Walczących Królestw (481—221 p.n.e.) zostaje w 221 roku p.n.e. dokonane zjednoczenie Chin. Na czele cesarstwa staje Szy Huang Ti. Krótkotrwałe panowanie dynastii Ts'in odznacza się walką cesarza z siłami feudalnymi. Absolutyzm monarchistyczny — pisze Weber — dąży wówczas do uniezależnienia się nie tylko od arystokracji feudalnej, ale również od arystokracji wykształcenia, broniącej tradycji. „Cesarz jest wyższy niż Starożytność” — oto maksyma Szy Huang Ti. Władca ten, opierając się na faworytach dworskich i eunuchach, prześladował literatów. Tradycja przekazała nam wiadomość, że kazał on spalić całą literaturę klasyczną, a nawet pogrzebał żywcem 460 literatów⁴³¹. Wkrótce jednak powstanie obala dynastię Ts'in, a na tronie cesarskim zasiada dynastia Han (206 p.n.e.). Od tego czasu, sądzi Weber, rozpoczyna się w Chinach epoka rozwoju i panowania porządku biurokratycznego⁴³².

Charakterystyka biurokracji chińskiej, zawarta w *Konfuzianismus und Taoismus*, zajmuje doniosłe miejsce nie tylko w weberowskiej teorii źródeł niekapitalistycznego rozwoju Chin, ale stanowi też ważny element jego teorii biurokracji. Aby właściwie przedstawić opinię Webera o roli biurokracji w dziejach Chin, trzeba poświęcić trochę uwagi jego typologii panowania prawomocnego.

Jednym ze znamion nowoczesnej cywilizacji zachodniej jest, wedle Webera, pojawienie się swoistego typu „panowania prawomocnego (*legitime Herrschaft*). Terminowi

⁴³¹ Weberowska charakterystyka stosunków panujących w państwie chińskim w epoce dynastii Ts'in zgadza się w zasadzie z ujęciem autorów marksistowskiej syntezy dziejów Chin. (Por. Szang Jüe (red.), *Dzieje Chin*, Warszawa 1960, s. 51—61).

⁴³² Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 325.

„panowanie” autor *Wirtschaft und Gesellschaft* nadaje szeroki zakres, określając je jako „szansę znalezienia w danej grupie ludzkiej posłuchu dla specyficznych (albo dla wszystkich) rozkazów”⁴³³ lub po prostu jako „szansę znalezienia posłuchu dla określonego rozkazu”⁴³⁴. Każde panowanie wymaga, oprócz pewnych przesłanek materialnych i idealnych, wiary w jego prawomocność⁴³⁵. Ze względu na charakter wiary w prawomocność panowania, która jest jednym z niezbędnych warunków jego trwałości, wyróżnia Weber 3 typy panowania prawomocnego: panowanie legalne, tradycyjne i charyzmatyczne.

Prawomocność panowania *legalnego* (*legale Herrschaft*) opiera się na wierze w legalność określonego przez ustawy porządku, w legalność prawa, wydawania poleceń przez tych, którzy zgodnie z zasadami tego porządku zostali powołani do panowania. Legalne panowanie to panowanie na mocy ustawy, przepisu (kraft *Satzung*)⁴³⁶. Prawomocność panowania *charyzmatycznego* (*charismatische Herrschaft*) opiera się na niezwykłym oddaniu i wierze w świętość, moc bohatera, niezwykle i godne naśladowania przymioty jakiejś osoby i na uznaniu porządku przez tę osobę objawionego lub utworzonego⁴³⁷. Prawomocność panowania *tradycyjnego* (*traditionelle Herrschaft*) wyrasta z poszanowania od dawna istniejącego porządku, tradycji, z poszanowania na mocy tej tradycji powołanych do panowania.

Weber charakteryzuje strukturę każdego typu panowania za pomocą następujących głównych kryteriów: 1. rodzaj grupy, w której występuje stosunek panowania (*Herrschaftsverband*); 2. rodzaj rozkazodawcy (*Befehlens-*

⁴³³ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. I, S. 122.

⁴³⁴ Ibidem, s. 551.

⁴³⁵ Ibidem, s. 122—123.

⁴³⁶ Ibidem, s. 551.

⁴³⁷ Ibidem, s. 124.

de); 3. stosunek członków grupy do rozkazodawcy; 4. forma sztabu administracyjnego (Verwaltungsstab).

Grupa panowania legalnego ma charakter *Vergesellschaftung*, a więc występuje w niej forma więzi społecznej oparta na *racjonalnie* umotywowanym kompromisie lub zgodności interesów⁴³⁸. Szczególną właściwością tej grupy jest funkcjonowanie systemu abstrakcyjnych, formalnych norm. Zarówno same normy, wyprowadzone z nich prawa, jak i zastosowanie tych norm może być przedmiotem racjonalnego ujęcia, dyskursywnej analizy. Bezosobowemu, racjonalnemu prawu, dającemu się stosować „bez miłości i nienawiści”, podlegają również rozkazodawcy. Rozkazodawcę występującego w grupie panowania legalnego nazywa Weber *przełożonym* (*Vorgesetzte*). Członkowie grupy okazują posłuch rozkazom przełożonego nie ze względu na jego osobowość, lecz ze względu na zgodność tych rozkazów z systemem nieosobowych reguł. Członkom grupy przysługuje ranga *obywateli, współtowarzyszy*. Sztab administracyjny grup legalnego panowania tworzą „odgórnie” mianowani urzędnicy. Najbardziej czystym typem panowania legalnego jest biurokracja. Grupy panowania charyzmatycznego i tradycyjnego mają charakter *Vergemeinschaftung*. Terminem tym określa Weber taki stosunek społeczny, „którego uczestnicy opierają swoje działania społeczne na subiektywnie odczuwanej *współzależności* (*Zusammengehörigkeit*)”⁴³⁹. Podstawowymi grupami, w których występuje panowanie charyzmatyczne, jest *gmina* (*Gemeinde*) i *zespół zwolenników* (*Gefolgschaft*). Obie te grupy mają charakter *Vergemeinschaftung*. Wiąz społeczna oparta jest na głębokim poczuciu wspólnoty, solidarności, braterstwa. Rozkazodawca występuje w roli przywódcy (*Führer*), jego działania nie krępują ani formalne abstrakcyjne prawo, ani tradycja.

⁴³⁸ Ibidem, s. 21—22.

⁴³⁹ Ibidem, s. 21.

Wymaga posłuszeństwa i uzyskuje je na mocy *charyzmy*, na mocy przysługujących mu nadprzyrodzonych, niezwykłych, niepowszednich właściwości. Musi jednak sprostać obowiązkowi ciągłego potwierdzania swej charyzmy. Gdy utraci moc charyzmatyczną, zostaje strzaskana podstawa jego panowania. Członkowie gminy, zwolennicy darzą przywódcę bezkrytycznym zaufaniem i uwielbieniem. Jego wola jest dla nich imperatywem kategoriowym, jego nauka — prawdą najwyższą. Między nimi a przywódcą zachodzi stosunek *uczniów* do nauczyciela. Nie istnieje sztab administracyjny w ścisłym znaczeniu tego słowa. Sprawami administracyjnymi zajmują się ludzie z najbliższego otoczenia przywódcy, dobierani na zasadzie oddania sprawie przywódcy, właściwości charakteru. Funkcje administracyjne powierza się im najczęściej nie na stałe, lecz dla wykonania poszczególnych specjalnych zadań. Najczystszy typem panowania charyzmatycznego jest panowanie proroków, bohaterów wojennych, wielkich demagogów.

Rozkazodawcę grupy panowania tradycyjnego nazywa Weber *panem* (Herr). Działa on w sferze związanej tradycją i tu podporządkowuje się jej wymogom oraz w sferze wolnej od tradycji, gdzie dochodzą do głosu łaska, gniew, arbitralność. Nie istnieje zespół formalnych, nieosobowych form. Zarówno członkowie grupy, jak i rozkazodawca odwołują się w swoich stosunkach do zasad obyczajowych, moralnych, poczucia słuszności, utilitarnej celowości. Członkom grupy jest zaszczepiana przez wychowanie postawa pietyzmu i szacunku wobec rozkazodawcy, zwłaszcza w gerontokracji, gdzie panowanie zostaje złożone w ręce starców, jako najlepszych znawców tradycji, i w patriachalizmie, „grupie o charakterze ekonomicznym lub rodzinnym, w której określona jednostka, na mocy trwale na ogół ustalonych reguł następstwa

(dziedzictwa), sprawuje panowanie”⁴⁴⁰. Przysługuje im miano *tradycyjalnych towarzyszy* (traditionale Genossen; członkowie rodziny, niewolnicy, urzędnicy dworu, klienci, kolonowie, wyzwolenicy) lub miano *poddanych*. W niższych formach panowania tradycyjnego nie istnieje specjalny sztab administracyjny, pojawia się on dopiero w *patrymonializmie i sułtanizmie*. Wówczas jest on *osobistą administracją pana*, składa się nie z urzędników, lecz ze sług (Dienern).

Osobista administracja i stałe, osobiste wojsko — oto zasadnicze właściwości patrymonializmu i sułtanizmu. *Patrymonializmem* nazywa Weber każde panowanie zorientowane tradycyjnie, ale sprawowane na mocy prawa pełnej swobody panującego. *Sułtanizm* oznacza zaś arbitralne panowanie, minimalnie ograniczone przez tradycję⁴⁴¹. Najczystszy typem panowania tradycyjnego jest patriarchalizm. Weber określa państwo chińskie mianem patrymonializmu, a biurokrację chińską mianem biurokracji patrymonialnej.

Patrymonialna biurokracja tym się m.in. różni — wedle Webera — od biurokracji zachodnioeuropejskiej, że jej sfera działania nie jest określona przez zespół bezosobowych, „racjonalnych” norm, lecz przez tradycję i wolę panującego. Urzędnik chiński jest na usługach cesarza, a nie bezosobowego państwa. Nie znaczy to oczywiście, że urzędnik państwa patrymonialnego dysponował małym zakresem władzy lub był bardziej zależny od centralnych ośrodków administracji niż jego kolega zachodnioeuropejski. Wprost przeciwnie. Weber wskazuje, że przez całe stulecia lokalnym urzędnikom chińskim przysługiwała bardzo duża niezależność w stosunku do administracji centralnej. W ich rękach znajdowało się prawo pobierania podatków. Aby zwiększyć swoje oso-

⁴⁴⁰ Ibidem, s. 21—22.

⁴⁴¹ Ibidem, s. 133—134.

biste dochody (sfera dochodów osobistych i publicznych nie jest w biurokracji patrymonialnej ściśle oddzielona), ukrywali oni przed władzami centralnymi właściwą wielkość areału ziemskiego, znajdującego się w ich okręgach administracyjnych. Źródła historyczne wskazują, zdaniem Webera, że nierzadko podatek przysługujący państwu był uszczuplony przez lokalnych urzędników o 40%. Lokalni wyżsi urzędnicy mieli prawo nominacji lub przedstawiania cesarzowi do nominacji urzędników niższej rangi. Decyzje centralnej władzy traktowali nie jako rozkazy, ale jako propozycje lub pragnienia. Zawierali nawet umowy z obcymi mocarstwami. Mogłoby się wydawać, że tak duża niezależność lokalnych urzędników od centralnej administracji cesarskiej powinna stanowić dogodną przesłankę przekształcania się urzędników lokalnych w stan feudalny i naruszenia jednolitości państwa chińskiego. Miałoby to doniosłe konsekwencje dla losów dziejowych Chin. Możliwość przekształcania się lokalnych urzędników w nowy stan feudalny została jednak — zdaniem Webera — udaremniona zarówno przez działalność państwa, jak i przez „ducha” właściwego biurokracji chińskiej. Urzędnicy lokalni podlegali rotacji, po 3 latach służby przenoszono ich do innej prowincji, ich poczynania były kontrolowane przez doskonale rozwinięty system szpiegów-cenzorów. Głównym kryterium, którym posługiwał się chiński system administracyjny przy powoływaniu urzędników, było wykształcenie, ilość złożonych egzaminów. Urzędów nie nadawano ani ze względu na pochodzenie, ani przynależność stanową. Jednym z doniosłych czynników utrudniających — wedle Webera — przekształcenie się lokalnych urzędników w panów feudalnych był swoisty dla tej warstwy „honor” stanowy, swoisty dla niej „duch”, który stanowił antytezę „ducha feudalizmu”. „Duch” biurokracji chińskiej stanowił, wedle Webera, względnie samodzielną siłę dziejową, ale został współokreślony przez charakter przedsięwzięć go-

spodarczych państwa. Regulacja rzek, budowa i utrzymanie kanałów stanowiły zawsze główne zadania administracji cesarskiej. Ziemia była traktowana jako własność państwa. Przymusowy podatek i przymusowa praca stanowiły klasyczne formy zaspokajania potrzeb państwowych. Istnienie stałej armii, której potrzeby zaspokajał podatek w naturze, długotrwały pokój, rola administracji w przedsięwzięciach gospodarczych państwa, wszystko to nie tylko utrudniało powstanie feudalnego stanu rycerzy, ale sprawiało, że urzędnik chiński traktował wojskowych ze wzniosłą pogardą. W 1713 r. edykt cesarski wprowadza stały podatek odpowiadający wielkości tradycyjnych obciążeń wsi na rzecz państwa. Stały podatek, długotrwały pokój sprzyjają wzrostowi dobrobytu. Systematycznie rozszerza się sfera działania gospodarki pieniężnej. Mimo tych sprzyjających — wedle pojęć europejskich — warunków, nie pojawiają się w Chinach przesłanki rozwoju kapitalistycznego.

W *Konfuzjanismus und Taoismus* przejawia się wyraźnie właściwa Weberowi forma historyzmu: próba wykazania, że sens i konsekwencje dziejowe poszczególnych zjawisk są wyznaczone przez ich kontekst społeczno-historyczny, przez ich miejsce i funkcje w swoistej całości strukturalnej, którą stanowi określone społeczeństwo. Zwraca on uwagę, że te same na pozór zjawiska, które sprzyjały na Zachodzie rozwojowi kapitalistycznemu (rozwój miast, walka państwa z rozdrobnieniem feudalnym, wzrost ludności, istnienie potężnych gildii kupieckich, wzrost zapasów metali szlachetnych, długotrwały pokój, rozwój handlu), nie miały w Chinach podobnych konsekwencji historycznych, nie powodowały przekształceń natury kapitalistycznej.

Weber sądzi, że materialne interesy biurokracji patrymonialnej, odgrywającej tak ważną rolę w życiu społecznym Chin, były jedną z potężnych sił o charakterze antykapitalistycznym i protradycyjalnym. Początkowo

urzędnicy otrzymywali wynagrodzenie w naturze z magazynów cesarskich. Później wprowadzono pensję pieniężną. Nie wystarczyła ona jednak na pokrycie kosztów administrowania ani na utrzymanie. Ostatecznie przyjęła się zasada, że rząd centralny otrzymywał pewną stałą, określoną sumę pieniędzy, nie sprawował jednak żadnej kontroli nad rzeczywistymi dochodami urzędników, które pochodziły głównie z podatków i honorariów za usługi administracyjne. Prywatny dochód urzędnika nie jest w biurokracji patrymonialnej wyraźnie oddzielony od dochodu państwa. Ta okoliczność uczyniła, zdaniem Webera, z biurokracji patrymonialnej przysięgłego wroga jakichkolwiek zmian i reform w gospodarce i zarządzaniu. Urzędnicy nie tylko jako indywidua, ale jako zwarty stan przeciwstawiali się wszelkiej zmianie społecznego status quo. Zastąpienie łodzi, które przewoziły po Kanale Cesarskim daniny dla państwa, przez o wiele tańsze parowce, pływające po morzu, jakakolwiek zmiana tradycyjnego sposobu pobierania podatków, awansowania urzędników, załatwiania petycji, odbywania rozpraw sądowych — wszystko to zagrażało dochodom warstwy urzędników. Interesy materialne biurokracji sprawiły, zdaniem Webera, że nawet dosyć poważne rozszerzenie sfery działania gospodarki pieniężnej nie pobudziło rozwoju gospodarczego w kierunku kapitalistycznym ⁴⁴².

Chiński system polityczny był więc dla Webera jedną z potęg utrwalających tradycjonalizm i hamujących przeobrażenia gospodarczo-społeczne. Jedyne rewolucja z góry lub z dołu, w której wystąpiłyby samodzielne siły, zainteresowane w obaleniu tradycjonalizmu, mogła złamać tę potęgę. Losy kierunku rozwojowego cywilizacji zachodniej zostały rozstrzygnięte, zdaniem Webera, w pięciu wielkich rewolucjach, które pokonały w Europie tradycjonalizm: rewolucja włoska XII—XIII w., rewolucja

⁴⁴² Ibidem, s. 346—348.

niderlandzka XVI w., angielska XVII w., amerykańska i francuska XVIII w. W rewolucjach tych wystąpiły samodzielne grupy zainteresowane w przeobrażeniach natury kapitalistycznej. Weber sądzi, że w Chinach nie istniały takie grupy społeczne.

3. Rola wiejskiej wspólnoty rodowej w życiu społecznym Chin

Na pytanie, dlaczego kapitalizm nie pojawił się w Chinach — Marks poszukiwałby odpowiedzi badając przede wszystkim właściwy temu krajowi sposób produkcji, interesując się szczególnie dwoma właściwościami „azjatyckiego sposobu produkcji”: funkcjami ekonomicznymi państwa i sytuacją związanych z nim klas panujących oraz wiejską wspólnotą rodową, podstawową formą organizacji ekonomicznej bezpośrednich producentów. Podobnie postępuje Weber w swojej analizie społeczeństwa chińskiego.

Rolnictwo było od niepamiętnych czasów podstawową formą gospodarki chińskiej. Działalność administracji państwowej związana z pobieraniem podatków, organizacją pracy przymusowej i służbą militarną stanowiła — zdaniem Webera — zasadnicze źródło zmian w ustroju rolnym. Weber wykazuje w *Konfuzianismus und Taoismus*, iż mimo różnych fluktuacji interwencja państwa w życie wsi umacniała w ostatecznym rachunku siłę wspólnot rodowych, hamowała rozwój wielkiej własności ziemskiej, powstanie kapitalistycznych form gospodarki na wsi ⁴⁴³.

Ustrój rodowy, zachowany we wspólnotach wiejskich, cieszących się dużą autonomią, określił poważnie — zdaniem Webera — losy dziejowe Chin. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* rozumie, że znaczenie społeczne rodu

⁴⁴³ Ibidem, s. 367 i nast.

uwarunkowane było przez określone przesłanki ekonomiczne. Ziemia na wsi chińskiej nie należała do jednostki, lecz stanowiła własność rodu. Na krótki czas ziemia rodowa mogła być oddawana w dzierżawę, ale alienacja ziemi dochodziła do skutku tylko za zgodą $\frac{3}{4}$ członków rodu. Więzy solidarności zobowiązywały członków rodu do wzajemnej pomocy w wypadku niepowodzeń ekonomicznych. Organizacja rodowa współwystępowała w Chinach w ścisłym związku z samowystarczalnością i dużą autonomią wspólnot wiejskich. W przeciwieństwie do miasta, które było całkowicie zależne od administracji państwowej, wieś miała szeroki samorząd. Bez zgody warstwy sprawującej honorowo najpoważniejsze funkcje we wspólnocie nic, co dotyczyło życia wsi, nie mogło być urzeczywistnione. Wieś samodzielnie utrzymywała drogi, kanały, zapewniała jednostce obronę, sprawowała władzę sądową w sprawach drobniejszych, uzurpując nierzadko poważniejsze uprawnienia. Wieś otoczona była bardzo często murem i w przeciwieństwie do miasta dysponowała własną siłą zbrojną. Władza mandaryna nie przekraczała często granic miasta.

Marks sądził, że samowystarczalne wspólnoty wiejskie stanowią klucz do zrozumienia „niezmienności” społeczeństw azjatyckich. Weber podejmuje i uzasadnia bliżej tę myśl Marksa, analizując rolę chińskiej wspólnoty rodowej w procesie niekapitalistycznego rozwoju Chin. Rodowe wspólnoty wiejskie utrudniały powstanie stosunków kapitalistycznych, gdyż:

1. Ich podstawą była gospodarka samowystarczalna, która utrudniała rozwój produkcji towarowo-pieniężnej.

2. Były poważną przeszkodą w procesie przekształcania pewnych grup ludności w klasę pozbawioną środków produkcji, wolnych robotników najemnych. Nikt na wsi chińskiej — pisze Weber — nie zwracał dobrowolnie długu, jeśli był członkiem potężnego rodu. Ród brał w obronę swego członka przed uciskiem ze strony obcych: urzęd-

nika, wierzyciela i pracodawcy. W takich warunkach — sądzi Weber — nie mogło być mowy o niezbędnej dla kapitalistycznego przedsiębiorstwa swoistej dyscyplinie pracy, swobodnej selekcji siły roboczej na wolnym rynku pracy. Wreszcie władza rodu wykraczała poza wieś i obejmowała również miasta.

3. Struktura wszystkich organizacji gospodarczych była kształtowana na wzór stosunków panujących w rodzie, opartych na więzi osobistej.

4. Solidarność rodowa obejmowała również ludzi zamieszkujących w miastach.

„Dla większości jego mieszkańców — pisze Max Weber — miasto nie było (...) nigdy domem, lecz typowym miejscem gościny (Fremde)”⁴⁴⁴. Tylko na wsi, na wspólnej ziemi rodu mogły się odbywać doniosłe dla jednostki uroczystości ku czci przodków. Ród udzielał terminatorom i rzemieślnikom nisko oprocentowanego kredytu, aż do czasu uzyskania samowystarczalności, chroniąc ich w ten sposób przed proletariatyzacją.

5. Zachowanie ścisłych więzów z rodem utrudniało również proces przekształcania się najbogatszych mieszkańców miast w burżuazję. Piastowanie urzędu, a zwłaszcza zdobycie prawa pobierania podatków stwarzało w miastach chińskich najlepsze szanse wzbogacenia się. Koszty wieloletniego wykształcenia, egzaminów, zakupu urzędów pokrywał zwykle ród. Przeznaczony na studia przez starszyznę rodową młodzieniec musiał po zdobyciu urzędu inwestować znaczną część dochodów w rolnictwo. Zapewniało mu to stałe poparcie rodu, nie wyłączając finansowego, ułatwiało karierę urzędniczą.

Analiza wiejskiej wspólnoty rodowej zawarta w *Konfuzianismus und Taoismus* pozwala szczególnie wyraźnie zauważyć, że Weber odwołuje się do marksofskiej kategorii kapitalizmu jako narzędzia umożliwiającego okreś-

⁴⁴⁴ Ibidem, s. 380

lenie roli tej wspólnoty w procesie niekapitalistycznego rozwoju Chin.

Weber sądzi, że aż do epoki nowożytnej chińskie miasta rozwijały się w cieniu dwóch potęg antykapitalistycznych: patrymonialnego państwa i jego administracji oraz rodowych wspólnot wiejskich. W tych warunkach nie mogło się w nich pojawić przedsiębiorstwo przemysłowe typu kapitalistycznego.

Kapitalizm oprócz określonych przesłanek ekonomiczno-społecznych wymaga również — zdaniem Webera — „racjonalnego”, formalnego prawa. Prawo chińskie miało natomiast charakter patrymonialny, w którym zasada „sprawiedliwości” była ważniejsza niż zasada zgodności z formalną normą. Nienaruszalność tradycji, obok absolutnej arbitralności i łaski — oto czym charakteryzowało się działanie państwa. Swoista dla Chin struktura prawa jest więc, wedle Webera, jednym z czynników, które zamknęły przed tym krajem drogę rozwoju kapitalistycznego.

4. Etos a interesy materialne i idealne stanu literatów

„Racjonalny” kapitalizm przemysłowy nie powstał też w Chinach — wedle Webera — wskutek braku określonego sposobu myślenia, określonego typu postawy wobec świata⁴⁴⁵. Głównym nosicielem specyficznie chińskiego etosu był stan literatów, składający się z ludzi piastujących urzędy i ubiegający się o uzyskanie urzędów. Przez 2 tysiące lat literaci stanowili w Chinach warstwę panującą, byli główną, czynną politycznie grupą. Stworzyli oni etos, który wywierał poważny wpływ na całokształt życia społecznego i współdeterminował losy historyczne Chin. Aby zrozumieć ten etos, należy — zdaniem Webera — ustalić jego związki z interesami materialnymi

⁴⁴⁵ Ibidem, s. 395.

i idealnymi (władza, prestiż, przywileje pozaekonomiczne itp.) stanu literatów.

Urząd państwowy — to główne źródło dochodów i zasadnicza sfera działalności literatów chińskich. Byli oni rzecznikami racjonalizmu w życiu społecznym w ogóle, a w administracji w szczególności, stanowili doniosły czynnik jedności kulturowej Chin. Przez dwanaście stuleci możliwość uzyskania urzędu uzależniona była w Chinach jedynie od wykształcenia. Jaki charakter miało wykształcenie chińskich urzędników i kandydatów na urzędników?

Max Weber wyróżnia trzy typy kształcenia, różniące się między sobą celami pedagogicznymi: 1. kształcenie mające na celu obudzenie charyzmy: cnót heroiczych lub daru magicznego; 2. kształcenie umożliwiające uzyskanie wiedzy i specjalizacji zawodowej (kształcenie prawników, lekarzy, techników); 3. kształcenie zaszczepiające uczniowi zasady myślenia i postępowania, które odpowiadają specyficznemu dla określonej grupy stanowej stylowi, sposobowi życia (*Lebensführung*)⁴⁴⁶.

Egzaminy, które określały rangę społeczną mandarynów chińskich, nie były sprawdzianem ani specjalnych kwalifikacji zawodowych, ani charyzmy. Pozwalały natomiast ustalić, czy kandydat potrafi w określony sposób myśleć, odpowiedni dla człowieka kulturalnego, który stale obcuje z literaturą klasyczną. Wszystkie typy egzaminów obejmowały sztukę władania piórem, stylistykę, opanowanie literatury klasycznej, umiejętność jej interpretacji wedle sztywnych zasad ortodoksji. Wypowiadanie się w piśmie uchodziło za główną umiejętność, którą winien opanować mandaryn. Sprawne posługiwanie się słowem mówionym miało drugorzędne znaczenie, a nawet uchodziło za coś, czym nie powinien się szczycić człowiek dobrze wychowany. Szkoły chińskie — zdaniem Webe-

⁴⁴⁶ Ibidem, s. 408.

ra — nie interesowały się matematyką, przyrodznawstwem, geografią, gramatyką, logiką. Literacki w zasadzie charakter systemu kształcenia wykluczał — zdaniem Webera — możliwość pojawienia się w Chinach pewnego typu problematyki i metod myślenia filozoficznego⁴⁴⁷.

Max Weber rozumiał doskonale, że model nowoczesnej nauki nie spadł nagle z nieba, lecz został ukształtowany w wyniku długotrwałego procesu historycznego. W *Konfuzjanizm i Taoizm* zwraca uwagę, że nie tylko swoisty typ kształcenia, ale również zupełnie inne niż w Europie przesłanki społeczno-historyczne (brak przedsiębiorstwa kapitalistycznego, inny typ państwa, brak racjonalnego prawa)⁴⁴⁸ sprawiły, że pojawił się tam inny niż w Europie model nauki. Nauka chińska miała charakter literacki, nie znała systematycznego przyrodnictwa, jej metody myślenia różniły się od zachodnioeuropejskiej logiki filozoficznej, teologicznej i prawniczej.

Można wyrazić tylko żal, że M. Weber nie uzasadnia bliżej w swojej pracy tych interesujących uwag o związku nauki z procesem historycznym, że nie poświęca więcej uwagi problemowi, który ma doniosłe znaczenie również w marksistowskiej teorii nauki. Słuszność spostrzeżeń Webera o osobliwościach modelu nauki chińskiej potwierdza pośrednio Jan Legowicz:

„Filozofia chińska posiada niewątpliwie własną logikę i własną metodologię myślenia, której nie wolno nie doceniać dlatego jedynie, że nie jest tradycyjną logiką myślenia typu hellenistycznego”.

J. Legowicz wyróżnia niektóre swoiste dla filozofii chińskiej zasady: 1. myślenie w pierwszym rzędzie jednostkowo-rzeczowe; „uogólnianie tego, co jednostkowe,

⁴⁴⁷ Ibidem, s. 416.

⁴⁴⁸ Ibidem, s. 437—440.

wytwarza się na drodze nie tyle abstrakcji logiczno-pojęciowej, ile raczej intuicyjno-wyobrażeniowej”; 2. aforyzm, będąc podstawowym narzędziem filozofii chińskiej, zasadniczo różni się jednak od „sloganowego aforyzmu europejskiego”; 3. „w filozofii chińskiej istnieje jakaś odrębna forma dialektyki”; nie ma w niej „absolutnie obowiązującej zasady sprzeczności ani równie absolutnej zasady wyłączonego środka”⁴⁴⁹.

Stworzony przez literatów i uwarunkowany przez czynniki społeczno-historyczne model nauki chińskiej oddziaływał z kolei zwrotnie, utrudniając pojawienie się w tym kraju stosunków kapitalistycznych.

Literaci stanowili grupę stanową, która miała wspólne interesy materialne. Jej znaczenie społeczne było wyznaczone przez związek z administracją państwową i przez wykształcenie. W oczach mas — mówi Weber — urzędnik, który złożył pomyślnie tak wiele egzaminów, uchodził za człowieka obdarzonego właściwościami magicznymi. Literatom przysługiwały przywileje stanowe: zwolnienie od obowiązku pracy przymusowej dla państwa, wolność od kar cielesnych, prebendy i stypendia. Podobnie jak wszelka grupa stanowa, literaci chińscy odznaczali się specyficznym sposobem pojmowania honoru. Różnił się on zasadniczo od honoru stanów feudalnych. Literaci odnosili się z pogardą do wojskowych. W redagowanych przez Konfucjusza pismach klasyków przejawia się wyraźnie niefeudalny charakter „honoru” literatów. Brak tam jakichkolwiek cnót rycerskich. Zwycięstwo w walce jest, wedle klasyków, uwarunkowane nie osobistym męstwem, lecz kwalifikacjami moralnymi wojowników. Wrogowie przegrywają, gdyż są kryminalistami. Zwycięstwo stanowi raczej okazję do refleksji natury mo-

⁴⁴⁹ Por. J. Legowicz, *Z tradycji chińskich doktryn filozoficznych*. Przedmowa do pracy Czang Tai-niena: *Mała historia chińskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1960, s. XVII—XIX.

ralnej niż do heroicznej radości. Ostrożność — naucza Konfucjusz — ma większą wartość niż odwaga. Mądry człowiek nigdy nie naraża zbyt znacznie swojego życia. Lojalność wobec zwierzchnika, zasada, że jego błędy powinno się rekompensować lepszym wykonaniem własnych czynności, duma uwarunkowana przez system organizacyjny, przypominająca dumę ucznia, który doskonale wywiązuje się ze swoich obowiązków szkolnych — oto właściwości postawy duchowej literatów, które współwyznaczały jego negatywny stosunek do arystokracji feudalnej.

Sytuację społeczną literatów można w pełni zrozumieć — pisze Weber — tylko wtedy, gdy pozna się ich głównych przeciwników. Wielkie rodziny epoki feudalnej, broniące monopolu urzędów, były najdawniejszym przeciwnikiem literatów. Ale literaci prowadzili również walkę z kupcami, którzy kupowali urzędy, oraz z urzędnikami — ekspertami. Ci ostatni osiągnęli w XI wieku, za panowania cesarza Wang-Au-Shin, krótki, ale pełny triumf. Musieli jednak w końcu ustąpić przed potęgą tradycji, której rzecznikiem i przedstawicielem byli literaci. Główny i najbardziej niebezpieczny rywal literatów w walce o władzę to eunuchowie dworscy⁴⁵⁰, którzy uzyskiwali poparcie cesarza, ilekroć pragnął on uwolnić się od wpływu tradycji, by rządzić w sposób zupełnie arbitralny. Historia Chin jest zupełnie niezrozumiała bez uwzględnienia walki literatów z eunuchami — powiada Max Weber⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ Na wielkie znaczenie i rolę eunuchów dworskich w orientalnych systemach władzy, a zwłaszcza w Chinach, zwraca uwagę Karl A. Wittfogel w pracy pt. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven 1957, p. 454—458. Por. także analizę rządu eunuchów za panowania dynastii Ming (1368—1644) zawartą w pracy *Dzieje Chin*, pod red. Szang Jüe, s. 471 i nast.

⁴⁵¹ Por. M. Weber, op. cit., s. 427.

Mówiłem już, jaką rolę odegrał — zdaniem Webera — stan literatów w procesie powstawania warunków społeczno-historycznych, które uniemożliwiły rozwój kapitalistyczny w Chinach (walka przeciw jakimkolwiek reformom administracyjnym, gdyż mogłyby one zagrozić dochodom urzędników, wytworzenie specyficznego modelu nauki chińskiej, właściwa wszelkiej, a więc również i chińskiej biurokracji niechęć wobec zróżnicowania majątkowego, które zostało uwarunkowane przez czynniki czysto ekonomiczne, przez wymianę towarową)⁴⁵². Stan literatów wywarł także poważny wpływ na religię Chin.

Omówienie badań Webera nad rolą religii w dziejach społeczeństwa chińskiego chciałbym poprzedzić uwagą, iż dokonana dotąd analiza pracy pt. *Konfuzianismus und Taoismus* zupełnie wystarcza, aby odrzucić opinię T. Parsonsa, który przypisuje socjologowi niemieckiemu pogląd, że w Chinach warunki ekonomiczno-społeczne sprzyjały kapitalizmowi, podobnie jak na Zachodzie; nie mógł on zaś tam powstać tylko dlatego, że zabrakło religii zbliżonej do ascetycznego protestantyzmu. Nie ma także racji Georg Lukács twierdząc, że Weber tłumaczy pojawienie się kapitalizmu w Europie jedynie przez „różnicę występującą między ewolucją etyczno-religijną Wschodu i Zachodu”⁴⁵³. Badania Webera nad społeczeństwem chińskim stanowią — jak sądzę — dowód, że jego „pozytywna krytyka materializmu historycznego” nie polega po prostu na negacji doniosłej roli zjawisk ekonomicznych w rozwoju historycznym, chociaż nietrudno zauważyć w jego pracach tendencji do pomijania uwarunkowań ekonomicznych przy analizie określonych zjawisk społecznych.

Swoją charakterystykę religii Chin poprzedza Weber analizą ustroju społeczno-ekonomicznego. Ukazuje uwa-

⁴⁵² Ibidem, s. 426.

⁴⁵³ G. Lukács, *La destruction de la raison*, part II, Paris 1959, p. 185.

runkowanie charakteru państwa i struktury społecznej Chin przez wyniki pracy w rolnictwie, uzależnione od właściwego funkcjonowania wielkich systemów irygacji i urządzeń zapobiegających powodziom. *Konfuzjanizm und Taoismus* zawiera też doskonałą analizę drugiego zasadniczego elementu ustroju ekonomicznego Chin: wiejskiej wspólnoty rodowej. Weber wykazuje, że wspólnoty te nie tylko były twierdzą tradycjonalizmu na wsi, ale wywierały poważny wpływ na miasta chińskie, utrudniając tam pojawienie się przesłanek rozwoju kapitalistycznego. Wskazując na różnice występujące między feudalizmem chińskim a feudalizmem zachodnioeuropejskim, Weber wprawdzie nie tłumaczy tych różnic poprzez porównanie azjatyckiego i europejskiego sposobu produkcji, ale ułatwia dostrzeżenie ekonomicznych uwarunkowań swoistych cech obu tych form feudalizmu. Stwierdzając, że feudalizm chiński w przeciwieństwie do feudalizmu zachodnioeuropejskiego nie tylko nie ułatwił miastom uzyskania autonomii politycznej i militarnej oraz wykształcenia pewnych ekonomicznych przesłanek kapitalizmu, ale przyniósł jako wynik historyczny umocnienie porządku biurokratycznego i podporządkowanie miast biurokracji patrymonialnej, Weber przyznaje, że zostało to współuwarunkowane przez funkcje gospodarcze państwa chińskiego, a przede wszystkim przez potrzebę sprawowania zespołowego kierownictwa nad systemem irygacji i zapobiegania powodziom. Wystarczy zastanowić się nad związkami między znaczeniem wiejskich wspólnot rodowych w życiu społecznym Chin a stwierdzeniem Weбера, że typowym stanem feudalnym w Chinach była arystokracja rodowa, aby dostrzec inne uwarunkowania natury feudalizmu chińskiego przez właściwy temu krajowi sposób produkcji. Weber jednak jak gdyby nie zauważa takich możliwości interpretacyjnych, chociaż zgromadzony przez niego materiał historyczny wyraźnie je sugeruje.

5. Klasy i stany w ujęciu M. Webera

Za najbardziej doniosły element struktury społecznej uważa Weber nie klasy, lecz grupy stanowe. Klasami nazywa takie grupy ludzi, które mają identyczną pozycję ekonomiczną. Posiadanie lub nieposiadanie dóbr materialnych lub określonych kwalifikacji tworzy, jego zdaniem, sytuację klasową. O ile klasy są grupami społecznymi, które wyróżnia się ze względu na kryterium ekonomiczne, stany (grupy stanowe) wyróżnia Weber ze względu na posiadanie lub brak honoru (prestżu) społecznego. Najbardziej doniosłym znamieniem sytuacji stanowej jest określony styl życia.

Również Marks wyróżnia klasy ze względu na kryterium ekonomiczne. Ale zjawiska ekonomiczne mają zawsze dla autora *Kapitału* — jak świadczy o tym jego krytyka rozumu ekonomicznego — charakter społeczno-historyczny. Nie przeciwstawia się ich w teorii Marksa zjawiskom społecznym. Weberowska koncepcja klas i stanów społecznych wyrasta natomiast z przeciwstawienia porządku ekonomicznego i społecznego. Przez porządek ekonomiczny rozumie Weber sposób dystrybucji i używania dóbr materialnych, przez porządek społeczny — sposób dystrybucji honoru, prestiżu społecznego. Klasy są elementami porządku ekonomicznego, stany — porządku społecznego. Ponieważ zjawiska ekonomiczne ujmuje Marks zawsze jako zjawiska społeczno-historyczne, również kategoria klasy ma u Marksa inny sens niż u Webera. Sytuacja klasowa jest wprawdzie w teorii Marksa uwarunkowana przez stosunek do środków produkcji, ale przejawia się również w sferze polityki, ideologii, kultury. Posiadanie lub brak prestiżu społecznego, określony styl życia, dystans społeczny, a więc te cechy, które Weber traktuje jako znamiona grupy stanowej, nie są wprawdzie uważane przez Marksa za kryteria pozwalające uznać daną grupę za klasę społeczną, ale przysługują

na ogół klasom społecznym. Klasy wyróżnia Marks badając „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”, a więc właściwe dla danego społeczeństwa formy własności środków produkcji. Atrybutem sytuacji klasowej jest dla Marksa możliwość przywłaszczenia produktu dodatkowego przez właścicieli warunków produkcji, wytworzonego przez bezpośrednich producentów. Na społeczno-historyczny sens marksowskiej kategorii „klasa społeczna” i na niemożliwość przeciwstawiania w teorii Marksa porządku ekonomicznego porządkowi społecznemu wskazuje wyraźnie wypowiedziana w *Kapitale* uwaga, iż „we wszystkich formacjach, w których bezpośredni robotnik pozostaje «posiadaczem» środków produkcji i warunków pracy, niezbędnych dla wytwarzania środków jego własnego utrzymania, stosunek własności musi zarazem występować jako bezpośredni stosunek panowania i niewoli, bezpośredni producent występuje więc jako człowiek niewolny; (...) W tych warunkach pracę dodatkową dla nominalnego właściciela ziemi można z nich wycisnąć jedynie w drodze pozaekonomicznego przymusu”⁴⁵⁴. W przeciwieństwie do Marksa Weber radykalnie „ekonomizuje” pojęcie klasy społecznej, zdradza skłonność do oznaczenia nim nie tyle stosunków między grupami ludzkimi w społecznym procesie produkcji, co stosunków wymiany dóbr i kwalifikacji, które pojawiają się na rynku towarowym. Wiąże pojęcie klasy ze stosunkami wymiany towarów i usług zawiązującymi się na rynku towarowym. Stwierdza, że najpierwotniejsza forma sytuacji klasowej pojawia się wraz z najpierwotniejszą formą rynku, a walka klasowa rozpoczyna się dla niego wraz z ukształtowaniem się stosunku dłużnik—wierzyciel. Niewolnicy nie tworzą — zdaniem Webera — klasy w sensie technicznym, lecz grupę

⁴⁵⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 367—368.

stanową, gdyż ich los nie jest zdeterminowany przez szansę użycia towarów lub usług na rynku.

„Zekonomizowanie” pojęcia klasy ujawnia się też w Webera typologii form walki klasowej. Walka klasowa może być — wedle autora *Wirtschaft und Gesellschaft* walką: 1. o kredyt konsumpcyjny: walka w starożytności chłopów i rzemieślników z jednej strony przeciw lichwiarzom miejskim z drugiej strony; 2. o środki utrzymania: chleb, ceny chleba; 3. o dostęp do rynku, przeciw monopolom; 4. o ceny, w tym także o ceny pracy (przedsiębiorca—robotnik).

Nie wdając się w szczegółową analizę różnic występujących między marksowską a weberowską teorią klas społecznych, chciałbym zwrócić uwagę na pewne konsekwencje badawcze i ideologiczne radykalnego „zekonomizowania” przez Webera pojęcia klasy. Weberowska teoria klas społecznych niewielką może oddać usługę przy interpretacji różnych form życia społecznego i kultury. Stosunkowo łatwo można wówczas wykazać, że doniosłość zjawisk ekonomicznych i klasowego momentu w dziejach jest o wiele mniejsza, niż sądził Marks i jego uczniowie. Jeżeli ujmuje się klasę społeczną tak, jak to czyni Weber, wówczas opinia autorów *Manifestu komunistycznego*, iż historia dotychczasowa była walką klas, staje się nie tylko brutalnym skrótem, ale wulgarnym uproszczeniem. Zarówno marksowska, jak i weberowska teoria posługuje się kryterium ekonomicznym przy ustalaniu sensu pojęcia klasy społecznej. Ale obie teorie różnie ujmują naturę zjawisk gospodarczych, co sprawia również, że między koncepcją klasy społecznej Marksa i Webera występują tak poważne rozbieżności.

W socjologii Webera o wiele większa doniosłość badawcza przysługuje kategorii „grupa stanowa” niż kategorii „klasa społeczna”. Udaje się mu wprawdzie wykreślić stosunkowo wyraźne granice między grupą stanową a klasą. Ale pozytywne kryteria pozwalające usta-

lić, jaka grupa jest stanem, a jaka nie zasługuje na to miano, są dosyć ogólne i chwiejne. Weber, łącząc wyraźnie pojęcie klasy z wymianą dóbr i usług na rynku towarowym, zauważa jednak w *Wirtschaft und Gesellschaft*, iż z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że podział klasowy społeczeństwa ustalamy badając stosunek określonych grup do sposobu produkcji i uzyskiwania dóbr, podczas gdy podział stanowy społeczeństwa uzyskuje się rozpatrując stosunek poszczególnych grup do sposobu konsumpcji tych dóbr, który przejawia się przede wszystkim w specyficznym stylu życia. Sytuacja stanowa — stwierdza Weber — jest wyznaczona przez społecznie uznawane kryteria honoru. Pojęcie honoru, prestiżu nie zostaje w rozważaniach autora wyraźnie sprecyzowane. To samo można powiedzieć o tak doniosłym dla charakterystyki stanu pojęciu, jak „specyficzny styl życia”. Stanom — wyjaśnia Weber — jest właściwe utrzymywanie dystansu społecznego w stosunku do innych grup. W grupach stanowych obowiązują — zdaniem autora *Wirtschaft und Gesellschaft* — zasady endogamii, preferuje się pewne zawody, inne natomiast nie mogą być pełnione przez członków stanu. Przynależność stanowa łączy się z uznaniem określonych powinności o charakterze obyczaju, konwenansu, członkom stanu mogą przysługiwać określone przywileje (prawo noszenia specjalnych strojów, broni), łączy ich podobny typ wykształcenia. Sądzę, że sformułowane przez Webera kryteria przynależności stanowej są tak ogólne, iż albo pozwalają uznać niemalże każdą grupę i warstwę społeczną za grupę stanową, albo wymagają jakichś dodatkowych kryteriów.

Charakteryzując w *Konfuzianismus und Taoismus* strukturę społeczną Chin, Weber wyróżnia m.in. następujące grupy stanowe: literatów, eunuchów, arystokrację rodową, ekspertów. Wydaje się, że rzeczywistym kryterium uznania tych grup społecznych za grupy stanowe

jest nie tylko przysługujący im prestiż (chyba że przez prestiż rozumie się ogół przywilejów społecznych), styl życia, ile ich stosunek i miejsce w systemie władzy państwowej. Literaci są grupą dominującą w tym systemie, eunuchowie i arystokracja rodowa — to przeciwnicy polityczni stanu literatów. Sformułowane przez Webera wskaźniki sytuacji stanowej nie wystarczają, by ustalić, czy dana grupa jest, czy nie jest stanem. Uznając jakąś grupę za stan, Weber posługuje się w rzeczywistości jakimiś innymi kryteriami, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę. Proponowane przez niego wskaźniki sytuacji stanowej ułatwiają natomiast dokonanie takiego opisu jakiejś grupy, który umożliwia przyporządkowanie jej określonych struktur ideologicznych, określonego sposobu ujmowania i oceniania świata.

Karl Mannheim słusznie zwraca uwagę, że prace Webera o religiach Wschodu mogą być zaliczone nie tylko do socjologii religii, ale również do socjologii wiedzy, gdyż Weber stara się w nich zawsze wykryć związki wyobrażeń i doktryn religijnych z sytuacją egzystencjalną określonych grup społecznych. Ujmowanie religii w kategoriach uwarstwienia społecznego stanowi w socjologii religii Maxa Webera ten moment, który zbliża jego sposób postępowania badawczego do metody materializmu historycznego. Dlatego też temu aspektowi socjologii religii Webera poświęcę w swoich dalszych rozważaniach szczególną uwagę. Ponieważ wiele właściwości weberowskiej grupy stanowej przysługuje w marksowskiej teorii również klasom społecznym, stosowana w socjologii religii Webera metoda ustalania zależności między formami ideologii społecznej a „interesami materialnymi i idealnymi” określonych grup społecznych może oddać duże usługi również marksistowskim historykom filozofii, myśli społecznej, doktryn politycznych i prawnych, socjologom

kultury, nie mówiąc już o marksistowskich socjologach religii.

S.N. Eisenstadt sądzi, że poczynając od epoki Han (206 p.n.e. — 220 n.e.), a z całą pewnością od epoki T'ang (VII—IX w.) istnieją w Chinach 4 religie: 1. religia prymitywna: konglomerat różnych wierzeń i rytuałów, na czoło których wysuwa się kult przodków; 2. konfucjanizm; 3. buddyzm; 4. taoizm⁴⁵⁵. Przedmiotem zainteresowań Webera jest przede wszystkim konfucjanizm i taoizm, gdyż te dwie religie odegrały, jego zdaniem, szczególnie doniosłą rolę w dziejach Chin jako siły społeczne o charakterze antykapitalistycznym.

6. Konfucjanizm jako religia stanu literatów

Weber sądzi, że każdej religii można przyporządkować jakąś grupę społeczną, w której kręgu dana religia się narodziła i która wywarła szczególnie doniosły wpływ na pierwotne kształty tej religii.

Konfucjanizm jest tworem stanu literatów. Pierwotnie był on nie tyle religią, co docześnie zorientowaną etyką, kodeksem postępowania obywatelskiego, związanym z podstawowymi formami kultu religijnego. W Chinach nie wykształciła się samodzielna, autonomiczna hierokracja. Kult bogów nieba i ziemi, kult bohaterów odgrywał doniosłą rolę w życiu społecznym, ale był wykonywany nie przez kapłana, lecz przez urzędnika państwowego. Język chiński, stwierdza Weber, nie znał specjalnego słowa dla oznaczenia religii. Termin „rytuał” obejmował zarówno czynności religijne, jak i pozareligijne. Termin „nauka” oznaczał zarówno doktrynę szkół filozoficznych, jak i doktrynę religijną. Konfucjanizm nazywał się oficjalnie *ju kiao*: nauka literatów.

⁴⁵⁵ Por. S.N. Eisenstadt, op. cit., s. 55.

Państwowa religia, którą administrowali konfucjaniści, zorientowana była docześnie. Kultury odprawiano w celu uzyskania długiego życia, potomstwa, bogactwa. W pewnych wypadkach czynności kultowe były wyrazem troski o pomyślność zmarłych przodków. Religia państwowa nie wykazywała natomiast najmniejszego zainteresowania losem wiernych poza grobem. Przez długi czas wśród światłych konfucjanistów panowało przeświadczenie, iż dusza ulega po śmierci unicestwieniu. Konfucjanizm nie zawierał żadnej eschatologii, doktryny zbawienia, obce mu było dążenie do osiągnięcia jakichś wartości transcendentnych, był prawie zupełnie pozbawiony zainteresowań metafizycznych. Odrzucał kontemplację i ucieczkę ze świata. Wielu konfucjanistów kwestionowało wiarę w realność magii, sądząc, że jest ona bezsilna wobec cnoty. Inni znów pogardzali wewnętrznie religią, widząc w niej wyłącznie pożyteczny środek poskramiania mas.

Konfucjanizm określał politykę wyznaniową państwa. Polegała ona na przejęciu przez państwo funkcji kultowych i tolerowaniu religii mas, stanowiącej niesystematyczny pluralizm wyobrażeń animistycznych, a także magicznych. Konfucjaniści troszczyli się o to, aby kult oficjalny odznaczał się prostotą i trzeźwością. Udało im się wyeliminować z niego wszelką ekstazę, ascezę, kontemplację, momenty orgiastyczne.

Klasowy sens doktryny Konfucjusza jest nadal zagadnieniem spornym, i to nawet w chińskiej nauce marksistowskiej. Kuo mo-żo, poddając skrupulatnej analizie źródła klasyczne, dochodzi do wniosku, że Konfucjusz był przedstawicielem interesów ludowych i starał się o wykorzystanie kultury dla dobra ludu⁴⁵⁶. Inny wybitny badacz chiński Jan jun-go ujmuje natomiast naukę Kon-

⁴⁵⁶ Por. Kuo mo-żo, *Filozofy dawnego Kitaja*, Moskwa 1961, s. 100—174.

fucjusza jako ideologię arystokracji rodowej i wyższych urzędników⁴⁵⁷.

Webera interesuje nie tyle nauka Konfucjusza, co konfucjanizm. Widzi on w konfucjanizmie przede wszystkim etykę biurokracji patrymonialnej, etykę, w której dochodzi wyraźnie do głosu postawa, swoista dla stanu literatów, składającego się przede wszystkim z urzędników i kandydatów na urzędników. Oto, w jaki sposób Weber stara się wykazać, że w etyce konfucjańskiej odzwierciedlają się warunki i styl życia stanu literatów.

Wzorem osobowym etyki konfucjańskiej jest — zdaniem Webera — gentleman, człowiek przekonany o swojej wyższości, zdolny do umiejętnego podkreślania w każdej sytuacji dystansu, jaki go dzieli od zwykłych zjadaczy chleba. Konfucjusz często używa zwrotów: „człowiek wyższy, książęcy, znakomity, wytworny” dla określania pozytywnego ideału swojej etyki.

„Odpowiednie zachowanie się” (Schicklichkeit) uważa Weber za centralne pojęcie tej elitarnej etyki. Stosownie zachowuje się zaś ten, kto poddaje swoje czyny uważnej kontroli i obserwacji, kto w stosunku do wszelkich spraw potrafi przybrać postawę rezerwy, opanować i poskromić pasję, łącznie z radością, kto we wszystkich sytuacjach zachowuje wewnętrzną harmonię i pamięta o swojej godności zarówno w obliczu wyższych, jak i niższych warstw społecznych. Etyka konfucjańska nie zna pojęcia radykalnego zła. Człowiek jest z natury dobry, wszelkie złe skłonności człowieka są rezultatem złego wychowania. Problemy społeczne są dla konfucjanizmu przede wszystkim problemami pedagogicznymi, problemami właściwego rządzenia. Najwyższą powinnością socjalną jest dla konfucjanizmu *hiao*: szacunek. Wszystkie stosunki międzyludzkie winny być regulowane przez zasadę *hiao*: sto-

⁴⁵⁷ Por. Jan jun-go, *Istorija drevnickitajskoj ideologii*, Moskwa 1957, s. 10 i nast.

sunek poddanego do pana, dzieci do rodziców, urzędnika do przełożonego. W wypadku konfliktu wartości etyka konfucjańska zaleca postępowanie zgodne z *hiao*. Jak można oczekiwać od etyki biurokracji patrymonialnej, poważne miejsce zajmuje w niej pochwała bezwzględnej dyscypliny. „Niesubordynacja jest gorsza niż złe myślenie” — nauczał Konfucjusz. Konfucjanizm potępia ekstrawagancję, rozrzutność, bezmyślne trwonienie dóbr, ale obca też mu jest pochwała skąpstwa i ascetycznej oszczędności. Bogactwo nie jest złe. Dobrze rządzone państwo tym się różni — zdaniem konfucjanistów — od źle rządzonego, że w pierwszym ludzie wstydzą się ubóstwa, w drugim — bogactwa.

W konfucjanizmie dochodzi — zdaniem Webera — do głosu przedkapitalistyczna forma walki klasowej między interesami kupców a konsumentów⁴⁵⁸. Etyka konfucjańska wyraża postawy konsumentów. Potępia pogoń za zyskiem, gdyż żądza pieniądza zakłóca harmonię duszy i rodzi niepokój społeczny.

Z konfucjańskiego ideału harmonii wewnętrznej wynikała konieczność uodpornienia się na pokusy piękna. W kobietach widział konfucjanizm stworzenia irracjonalne. Etyka ta była pochwałą stałości w przyjaźni, ale zawieranej z ludźmi odpowiedniego stanu. W stosunku do innych ludzi zalecała postępowanie wedle zasady: Nie czynь drugiemu, co tobie niemiłe. Dobroczynność i energia, szczerłość i wiedza — oto dalsze cnoty konfucjanizmu. Dążenie do doskonałości winno być stałą troską uczniów Konfucjusza. Studia, a zwłaszcza studia literackie, zalecano jako szczególnie ważną formę uzyskiwania doskonałości. „Myśl bez czytania jest bezpłodna” — przestrzegali konfucjanizm pisma klasyków. Wiara w wszechmoc tradycji, poszanowanie tradycji — stanowiły jeden z naczelnych imperatywów etyki konfucjańskiej.

⁴⁵⁸ M. Weber, op. cit., s. 448.

Zanim odpowiem na pytanie, jakie znaczenie przypisuje Weber etyce konfucjańskiej w dziejach Chin, chciałbym wyróżnić pewne, szczególnie doniosłe z tego punktu widzenia, właściwości tej etyki.

Konfucjanizm był przede wszystkim — zdaniem Webera — etyką przystosowania się do świata, jego porządku i konwencji⁴⁵⁹. Odznaczała się ona swoistym racjonalizmem, ale racjonalizm ten prowadził do usankcjonowania tradycji i społecznego status quo. Etyka konfucjańska miała charakter na wskroś elitarny. Została stworzona przez stan literatów i pozostała etyką stanu literatów: doskonale wykształconych urzędników i kandydatów na urzędników. Wielki świat wierzeń, poglądów moralnych i społecznych mas chińskich nie znajdował się w jej polu widzenia. Konfucjaniści nie podejmowali żadnych wysiłków, aby naukę mistrza przyswoić masom, aby mogła stać się ona siłą wyznaczającą codzienne postępowanie ludu. Już w analizie konfucjanizmu dochodzi do głosu pojęcie przeciwieństwa między religią warstw uprzywilejowanych a religią ludu, między religijnością intelektualistów a ogółu wyznawców, które odgrywa w całej socjologii Webera doniosłą rolę.

Warunki bytu chińskich mas ludowych i swoiste dla ludu potrzeby religijne wywarły natomiast znacznie poważniejszy wpływ na kształt innej religii Chin — *taoizmu*.

7. Taoizm jako religia ludu i wrogich literatom stanów społecznych

Taoizm — pisze Max Weber — powstał wskutek zlania się doktryny zbiegłych ze świata intelektualistów (*Weltflüchtigen Intellektuellenlehre*) z zorientowanym do cześnie, prastarym rzemiosłem czarownika⁴⁶⁰. Taoizm,

⁴⁵⁹ Ibidem, s. 441.

⁴⁶⁰ Ibidem, s. 477.

podobnie jak konfucjanizm, jest wytworem warstwy intelektualistów, ale intelektualistów wrogo usposobionych do stanu literatów. Cieszył się on zawsze poparciem przeciwników tego stanu. Taoiści występowali początkowo jako sprzymierzeńcy arystokracji feudalnej, potem jako sojusznicy eunuchów, generałów i faworytów dworskich, a więc sił, które wspomagały dążenie niektórych cesarzy chińskich do ustanowienia zupełnie arbitralnej, niezależnej od tradycji i literatów władzy monarszej. Przeciwnieństwo między taoizmem a konfucjanizmem nie było, zdaniem Webera, uwarunkowane jedynie funkcją, jaką te dwie religie spełniały w walce różnych grup społecznych o władzę. Wprawdzie walka o prebendy i władzę wzmacniała ostrość sporu taoistów z konfucjanistami ⁴⁶¹, ale źródłem tego sporu była także różna sytuacja społeczna, różny styl życia i postaw wobec świata, swoisty dla dwóch warstw intelektualistów chińskich. Taoizm jest — wedle Webera — tworem pustelników, anachoretów, którzy nie za pomocą władzy, lecz dzięki ucieczce ze świata i osobistej perfekcji pragnęli osiągnąć najwyższe wartości ludzkie.

Taoizm przyjął wiele tradycyjnych pojęć konfucjanizmu. Nadał im jednak zgoła odmienny sens. Pojęcia *tao* używali konfucjaniści dla oznaczenia wiecznego porządku i biegu kosmosu. Lao-tsy związał to pojęcie — zdaniem Webera — z postawą mistyczną. Tao — nauczał Lao-tsy — jest elementem niezmiennym, dlatego ma wartość absolutną. Oznacza zarówno porządek Wszechświata, jak i zasadę leżącą u jego podstawy. Tao — nauczał taoizm — to wieczny prawzór wszystkich bytów, boska jednia, w której można uczestniczyć po uwolnieniu jaźni ze wszelkich namiętności i zainteresowań światem, po urzeczywistnieniu ideału *wu-wei* — niedziałania. Najwyższym

⁴⁶¹ Ibidem, s. 475.

dobrem dla intelektualistów taoistycznych było zjednoczenie z boskim tao, unio mystica. Prowadziło to do devaluacji wartości doczesnych. Konfucjańskiej etyce przystosowania się do doczesnego, ziemskiego świata przeciwstawiał taoizm etykę perfekcji. Lao-tsy odrzuca pisma klasyczne, podobnie jak mistycy chrześcijańscy odrzucali teologię, kwestionuje wartość racjonalizmu konfucjańskiego, głosi zupełnie obcy konfucjanizmowi ideał upokorzenia się. Weber wskazuje, że chociaż taoizm łączyły z konfucjanizmem pewne wspólne przeświadczenia (pozytywna ocena państwa, wiara w duchy i uznanie całego oficjalnego panteonu, wiara, że dobra administracja chroni ludzi przed demonami, przekonanie, że człowiek jest z natury dobry), występowało jednak przeciwieństwo między tymi doktrynami chińskimi w sposobie ujmowania państwa. Taoizm utrzymywał, że doskonałe wykształcenie nie jest niezbędną kwalifikacją dla sprawowania władzy, większe znaczenie ma natomiast charyzma. Opowiadał się on za większą autonomią dla poszczególnych prowincji i zmniejszeniem zakresu działalności biurokracji patrymonialnej⁴⁶².

Postawy taoizmu wobec państwa nie sposób dostatecznie wytłumaczyć odwołując się jedynie do warunków życia anachoretów, jak to czyni Weber. Staje się ona natomiast zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na związki taoizmu z arystokracją rodową, która, jak stwierdza to sam Weber, była nosicielem tendencji decentralizacyjnych, oraz na „ludowy” charakter taoizmu. Weber nie bierze też w ogóle pod uwagę roli taoizmu w wielkich powstaniach chłopskich, które są tak uderzającym zjawiskiem w dziejach Chin.

1 Znaczenie taoizmu w dziejach Chin polega — zdaniem Webera — na tym, że dokonał on racjonalnej systematyzacji wierzeń ludowych w ogóle, a magii w szczególności.

⁴⁶² Ibidem, s. 469.

Swoje upowszechnienie się w Chinach zawdzięcza taoizm nie tylko poparciu politycznych oponentów literatów, ale przede wszystkim umiejętności zaspokajania lekceważonych przez konfucjanizm potrzeb religijnych mas. Taoiści uznali popularne wśród pewnych warstw społecznych bóstwa. Otaczali czcią boga bogactwa, zdobywając wśród kupców poważne wpływy, boga wojsk cesarskich, boga płodności. Taoizm obiecywał zdrowie, bogactwo, szczęście doczesne i wieczne. Stworzył cały system swoistych nauk magicznych, wśród których szczególne znaczenie miała makrobiotyka oraz geomantyka. Makrobiotyka — to magiczna nauka służąca osiągnięciu nieśmiertelności. Taoizm uważał śmierć za zło absolutne i utrzymywał, że człowiek doskonały może przewyciężyć śmierć stosując m.in. gimnastykę oddychania, spożywając rośliny zapewniające długi żywot. Wielkie znaczenie w uzyskaniu nieśmiertelności nadawali taoiści poskromieniu wszelkich namiętności, umiejętności życia wedle zasady *wu-wei* (niedziałania). Taoizm rozwija także geomantykę: naukę magiczną, pouczającą, jak należy wznosić budowle, wykonywać prace ziemne, aby nie wywoływać gniewu duchów. Geomantyka miała w historii Chin duże znaczenie i była — zdaniem Webera — jednym ze środków opanowania techniki i gospodarki przez rutynę magiczną. Negatywny wpływ wyobrażeń magicznych na działalność gospodarczą w Chinach wyrażał się zdaniem Webera: 1. W podporządkowaniu wymogom magicznym takich zasad działalności gospodarczej, jak kalkulacja kosztów, użyteczność, sprawność techniczna. Przy budowie kanału, drogi, mostu obierano często rozwiązania niesłychanie niewygodne z technicznego i ekonomicznego punktu widzenia, ale za to nie wywołujące niepokoju i gniewu duchów. 2. W niechęci do wszelkich innowacji w technice, w metodach pracy. Uważano bowiem, że tradycyjne formy techniki i pracy odznaczają się nie tylko zagwarantowaną przez długotrwałe doświadczenie sprawnością i użytecznością, ale nie

pociągają też za sobą ujemnych skutów magicznych, nie powodują niezadowolonia i gniewu duchów. Natomiast wszelka innowacja może ściągnąć na ludzi gniew duchów.

Taoizm pielęgnował i umacniał magię, konfucjanizm zajmował natomiast w stosunku do niej postawę całkowitej tolerancji. Chiny — pisze Weber — stały się wskutek tego „ogrodem magicznym”, w którym nie mogło się pojawić i rozwijać racjonalne przedsiębiorstwo kapitalistyczne. Ponieważ dominujące w Chinach religie nie potrafiły przełamać potęgi wyobrażeń i praktyk magicznych, nauki przyrodnicze rozwijały się tam w ścisłym związku z magią i były przez magię skrępowane. Astronomia w Chinach stała się — zdaniem Webera — formą astrologii, magiczny charakter miała także meteorologia i medycyna.

Weberowi udało się ukazać w sposób przekonywający rolę magii w życiu społecznym Chin, jej wpływ na działalność gospodarczą i na naukę. Za mało poświęca on jednak uwagi przesłankom społeczno-ekonomicznym znaczenia magii w kulturze chińskiej. Sądzę, że poważną przesłanką potęgi magii i jej znaczenia społecznego w dawnych Chinach był samowystarczalny charakter gospodarki wiejskiej, stabilność stosunków produkcji i form życia społecznego właściwych wiejskim wspólnotom rodowym. Sam Weber dostrzega, że im bliższe związki łączą daną religię z życiem mas chińskich, tym większą rolę odgrywa w niej magia. Elementy magiczne odgrywały w konfucjanizmie mniejszą rolę niż w taoizmie. Ale przecież konfucjanizm pozostawał w zasadzie — jak podkreśla to autor *Konfuzianismus und Taoismus* — elitarną etyką stanu literatów, jego wpływ na działania codzienne mas był stosunkowo niewielki. Natomiast taoizm swoje znaczenie w życiu mas ludowych zawdzięczał m. in. zasymilowaniu elementów magicznych religijności ludowej. W swoich rozważaniach o magii chiń-

skiej Weber wykazał, że idea, która opanowała masy, jest siłą materialną, ale usunął w cień analizę warunków, które umożliwiają przekształcenie się idei w siłę materialną.

Jego twierdzenie, że postawa religii chińskich wobec magii uczyniła z Chin „wielki ogród czarów”, nie jest zbyt jasne. Może ono oznaczać: 1. że postawa taoizmu i konfucjanizmu wobec magii była głównym źródłem znaczenia magii w życiu Chin, 2. że zachwianie znaczenia magii może być tylko dziełem jakiejś religii, albo wreszcie, 3. że stosunek konfucjanizmu i taoizmu wobec magii był jednym z wielu źródeł jej dominacji w życiu społecznym.

Ta trzecia interpretacja odpowiada — jak mi się wydaje — intencjom Webera. Ale często spotykamy w jego pracach sformułowania, które sugerują, że przypisuje on religii większe znaczenie w życiu społecznym, niż jest to dopuszczalne w świetle innych jego wypowiedzi. Czy ta wieloznaczność tekstu nie jest wyrazem wahań i odzwierciedleniem nie przewyżczonych do końca trudności, które wyłoniły się w weberowskiej krytyce materializmu historycznego, krytyce, która pragnie widzieć w religii autonomiczną siłę dziejotwórczą, a równocześnie nie negować doniosłej roli momentów ekonomicznych w procesie społecznym? Podobne niekonsekwencje i wahania teoretyczne występują w weberowskiej analizie tradycyjnego charakteru etyki religii chińskich.

8. Tradycyjalny charakter religii chińskich

Wszelka religia podlega — zdaniem Webera — warunkom ekonomicznym. Ale warunki ekonomiczne nie wyznaczają jednoznacznie charakteru religii. Nie tylko dlatego, że wywierają na nią wpływ inne, pozaekonomiczne, często „przypadkowe” zjawiska społeczno-historyczne (państwo, sytuacja stanów, rodzina), ale również dlatego, że zjawiska religijne odznaczają się swoistą dialektyką,

że rządzą nimi, podobnie jak zjawiskami społeczno-historycznymi, swoiste prawa. Dzięki temu religia może wywierać względnie samodzielny wpływ na proces ekonomiczny.

Jednym z charakterystycznych znamion cywilizacji zachodnioeuropejskiej jest — wedle Webera — racjonalizm przenikający wszelkie sfery życia społecznego. Został on współkształtowany przez proces „racjonalizacji” religii. Wyrazem „racjonalizmu religijnego” są — zdaniem Webera — 2 wskaźniki: 1. stopień uniezależnienia się religii od magii; 2. stopień koherencji, z jakim ujmuje religia stosunki między Bogiem a człowiekiem, między własną etyką a światem. W tym sensie konfucjanizm jest najbardziej racjonalną religią Chin. Purytanizm zaś to najbardziej racjonalna religia Zachodu. Dlaczego racjonalizm purytański sprzyjał rozwojowi kapitalistycznemu, a racjonalizm konfucjański występował jako siła antykapitalistyczna?

Najbardziej charakterystyczne formy protestantyzmu — pisze Weber — odrzuciły zupełnie magię jako środek zbawienia. Konfucjanizm nie ośmielił się zwalczać magii, taoizm zaś był „wielkim ogrodem cesarzy”. W tych warunkach nie mogło powstać w Chinach ani samodzielne przyrodoznawstwo, ani racjonalna gospodarka i technika zbliżona swoim charakterem do europejskiej.

Purytanizm, przeciwstawiając światu racjonalne, etyczne żądania, znajdował się wobec niego w stanie potężnego i patetycznego napięcia. Konfucjanizm zredukował natomiast napięcie ze światem do absolutnego minimum. Uznał istniejący świat za najlepszy z możliwych. Najwyższą wartością tej religii stało się przystosowanie do odwiecznego, stojącego ponad bogami porządku świata — *tao*, a zatem do wymogów życia społecznego, które wynikają z harmonii kosmicznej. Główne obowiązki jednostki polegały na ukształtowaniu harmonijnej, zrównoważonej osobowości, wypełnianiu tradycyjnych powinności, na po-

stępowaniu zgodnym z ceremonialnymi i rytualnymi normami „odpowiedniego zachowania się”, zdławieniu irracjonalnych namiętności i pasji.

Konfucjanizm w przeciwieństwie do religii purytańskiej nie miał pojęcia radykalnego zła. Obce też mu było pojęcie grzechu. Miano „złych uczynków” uzyskiwały jedynie wykroczenia przeciw autorytetom tradycyjnym: rodzicom, przodkom, zwierzchnikom. Pozostałe „złe uczynki” miały pociągać za sobą jedynie sankcje magiczne.

Ascetyzm, umartwianie się, kontemplację, ucieczkę ze świata piętnował konfucjanizm jako próżniactwo. Bezwarunkowa afirmacja świata, bezwarunkowe przystosowanie się do świata były naczelnymi zasadami jego etyki. Te właściwości etyki konfucjańskiej zostały — zdaniem Webera — współkształtowane przez historię religii chińskiej. W dziejach religii chińskiej nie było nigdy etycznego profetyzmu, nie było proroków, którzy w imieniu transcendentnego Boga wysuwają wobec świata żądania natury moralnej. Etyka purytańska wywierała wpływ na postępowanie mas, natomiast konfucjanizm był etyką intelektualistów, nie przystosowaną do potrzeb ludu. Intelektualiści konfucjańscy wywarli na religię ludową wpływ jedynie pośredni, zamykając możliwość wyłonienia się z niej etycznego profetyzmu oraz usuwając z tej religii wszelkie momenty orgiastyczne. Etyka konfucjańska nie zawierała żadnych religijnych motywów, które mogłyby skłonić ludzi do postępowania niezależnego, a nawet przeciwnego tradycji i konwenansom obyczajowym. Natomiast purytanizm podkreślał, że tradycja, ludzkie nakazy są niczym w porównaniu z obowiązkami jednostki wobec transcendentnego Boga. Normy konfucjańskie miały charakter wybitnie osobowy, konkretny. Jedną z najwyższych wartości konfucjanizmu był „szacunek”, ale oznaczał on zawsze szacunek wobec konkretnego, żyjącego lub zmarłego człowieka, nie miał natomiast nic wspólnego z szacunkiem wobec transcendentnego Boga, świętej

„sprawy” lub „idei”. Konfucjańskie pojęcie *tao* nie odnosiło się ani do transcendentnego Boga, ani do świętej „idei”, lecz było wcieleniem tradycjonalistycznego rytuału. Etyka konfucjańska utrudniała więc powstanie zespołu bezosobowych, formalnych norm, które odgrywają, wedle Webera, doniosłą rolę w stosunkach kapitalistycznych. W Chinach pojęcie „zaufania”, które odgrywa poważną rolę w działalności gospodarczej, odnosiło się jedynie do członków własnego rodu lub występowało w instytucjach opartych na więzi osobowej, dla których wzorem były stosunki panujące w rodzie. Weber sądzi, że przełamanie więzi rodowej, proklamowanie supremacji wspólnoty wiary i postępowania etycznego nad wspólnotą krwi, pokrewieństwa, a nawet rodziną było wielkim dokonaniem dziejowym religii europejskich, a zwłaszcza ascetycznego protestantyzmu. W sferze ekonomicznej oznaczało to uzależnienie zaufania od etycznych kwalifikacji jednostki, potwierdzonych w pracy zawodowej.

Max Weber tak oto ujmuje zasadnicze różnice między konfucjanizmem a purytanizmem, wskutek których jedna religia występowała jako siła antykapitalistyczna, druga zaś sprzyjała rozwojowi kapitalizmu:

„Obie etyki miały irracjonalne zakotwiczenie. Konfucjanizm — magię, purytanizm — wiarę w nie dające się ostatecznie wyjaśnić decyzje transcendentnego Boga. Ale z magii wynika nietykalność tradycji, ponieważ wypróbowane środki magiczne i zastane formy życia nie powinny się zmieniać, aby nie wywołać gniewu duchów. Ze swojego dla purytanizmu ujęcia stosunku człowieka do transcendentnego Boga i do etycznie irracjonalnego świata, przenikniętego właściwym każdemu stworzeniu zepsuciem, wynika natomiast absolutna negacja świętości tradycji, powstaje nigdy nie kończące się zadanie ciągłego wznawiania pracy nad opanowaniem i podporządkowaniem sobie zastanego świata, zadanie racjonalnego urzeczywistnienia «postępu». Konfucjańskiej postawie przy-

stosowania się do świata przeciwstawia więc purytanizm powinność racjonalnego przekształcania świata”⁴⁶³.

Te słowa mogą też stanowić dogodny punkt wyjścia dla zrozumienia weberowskiego ujęcia religii jako aktywnej i względnie samodzielnej siły procesu historycznego. Wpływ religii na działanie ludzkie jest — wedle autora *Wirtschaft und Gesellschaft* — bezpośrednio uwarunkowany przez naturę swoistych dla niej wyobrażeń o Bogu, wszechświecie, stosunku Boga do człowieka itp. Weber przyznaje, że struktura wewnętrzna wyobrażeń religijnych podlega determinacjom ekonomicznym. Zgadza się, że zjawiska ekonomiczne wywierają potężny wpływ na religię. Mimo to nie jest religia — podkreśla Weber — jedynie funkcją zjawisk i procesów ekonomicznych. Albowiem jej struktura wewnętrzna jest uwarunkowana przez cały splot innych warunków społeczno-historycznych, pozaekonomicznych, często „przypadkowych”. Charakter danej religii jest też uwarunkowany przez *dzieje religii*, którym przysługuje swoista dialektyka wewnętrzna. Dlatego też kierunek zwrotnego oddziaływania religii na proces gospodarczy nie jest całkowicie wyznaczony przez zjawiska ekonomiczne. Na tej podstawie może więc religia być uznana — wedle Webera — za jeden z czynników sprzyjających lub utrudniających powstanie kapitalizmu.

Sądzę, że Weber był przeświadczony, iż właściwa konfucjanizmowi i taoizmowi siła wpływania na proces społeczny nie byłaby w stanie powstrzymać rozwoju kapitalizmu w Chinach, gdyby inne, pozareligijne, a zwłaszcza ekonomiczne warunki sprzyjały kapitalizmowi. Tymczasem tego typu przesłanki konieczne dla powstania kapitalizmu były w Chinach nowożytnych — wedle oceny Webera — o wiele słabiej rozwinięte niż w epoce starożytności europejskiej⁴⁶⁴.

⁴⁶³ Ibidem, s. 527.

⁴⁶⁴ Por. M. Weber, op. cit., s. 528—530.

Poprzez porównanie konfucjanizmu z purytanizmem Weber uzasadnia swoją opinię, że religie chińskie nie mogły, mocą przysługującej im siły wpływania na postawy ludzkie, kształtować postaw typu kapitalistycznego, iż należy je uznać za jeden z czynników, które zamknęły w Chinach drogę rozwojowi kapitalistycznemu. Wydaje mi się, że w ten sposób nie można określić ani roli religii protestanckiej w genezie kapitalizmu europejskiego, ani znaczenia religii Chin w procesie zahamowania rozwoju kapitalistycznego w tym kraju. Porównanie purytanizmu z konfucjanizmem świadczy jedynie o tym, że religia społeczeństwa kapitalistycznego sprzyjała kształtowaniu postaw kapitalistycznych, zaś religia, gdzie przesłanki rozwoju kapitalistycznego nie pojawiły się, umacniała tradycjonalizm. Pozostaje nadal otwarty problem, w jakim stopniu tradycjonalny charakter etyki chińskiej został uwarunkowany przez strukturę wewnętrzną samej religii, w jakim przez sytuację panującą w różnych sferach życia społecznego Chin. Weber mówi nam ciągle o przysługującej religii samodzielności i sile dziejotwórczej. Ale nigdzie nie udaje mu się bliżej określić, na czym ta samodzielność polega, jaki jest jej zakres. Do problemu tego powrócę jeszcze w następnym rozdziale tej pracy, w którym podejmuję krytykę zasadniczych przesłanek teoretycznych weberowskiej socjologii religii Wschodu.

Głównym przedmiotem zainteresowań Webera w pracy pt. *Hinduismus und Buddhismus* jest ustalenie, w jaki sposób religia, jako jeden czynnik wśród wielu innych, uniemożliwiła Indiom samodzielne wytworzenie form gospodarki kapitalistycznej⁴⁶⁵. Hinduizm odegrał w dziejach Indii rolę większą niż jakakolwiek religia. Weber rozpoczyna swoją analizę religii Indii jako siły antykapitalistycznej od próby wyróżnienia swoistych właściwości hin-

⁴⁶⁵ Por. M. Weber, *Hinduismus und Buddhismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, S. 4.

duizmu. Najbardziej swoiste właściwości hinduizmu pozostają — jego zdaniem — w ścisłym związku z systemem kastowym. Ale kasta jest nie tylko fundamentalną instytucją hinduizmu. System kastowy przeniknął wszystkie sfery życia społecznego Indii, określał poważnie losy dziejowe jednej z największych cywilizacji azjatyckich.

9. Kasta a plemię, cech, grupa stanowa

W rozdziale III omawiałem różnice między definicją logiczną a typem idealnym. Zawarte tam rozważania mogą być teraz unaocznione i skonkretyzowane na podstawie analizy weberowskiej metody ustalenia sensu pojęcia „kasta”.

Weber rezygnuje z próby określenia kasty wedle schematu definicji logicznej. Zauważa, że kasta przypomina pod pewnymi względami plemię, cech, grupę stanową. Aby więc uzyskać typ idealny „kasty”, należy zapytać, co kastę odróżnia od plemienia, cechu, grupy stanowej. Czyniąc pojęcia „plemię” „cech”, „grupa stanowa” korelatem pojęcia „kasta”, Weber wyraża w ten sposób rzeczywiste związki, zależności i przeciwieństwa historyczno-społeczne między kategoriami zjawisk ujętymi przez te pojęcia. Sądzi, że można wyróżnić dwie wielkie grupy kast: kasty plemienne (Stammeskasten) i kasty zawodowe (Berufskasten). Wiele kast rozwinęło się z grup plemiennych. Świadczą o tym ich nazwy, występująca wśród członków wiara w pochodzenie od wspólnego przodka, terytorialna lokacja kasty, mniejsza surowość endogamii i mniejsza ekskluzywność w stosunku do obcych.

Czym się różni kasta od plemienia?

Weber wyróżnia następujące, przeciwstawne plemieniu cechy kasty: 1. Plemię zamieszkuje pewne stałe terytorium. Wspólnota terytorialna nie jest natomiast znamięm przynależności kastowej. 2. Na członkach plemienia spoczywa obowiązek zemsty rodowej, jest on natomiast

zupełnie obcy członkom kasty. 3. Plemię — w przeciwieństwie do kasty — nie określa, jakie zawody mogą być wykonywane przez członków, a jakie nie dają się pogodzić z przynależnością plemienną. Zmiana zawodu pociąga często za sobą konieczność opuszczenia kasty. 4. Plemię jednoczy przedstawicieli różnych rang społecznych. Członkom określonej kasty przysługuje identyczność rangi społecznej. 5. Plemię jest zwykle organizacją polityczną, kasta przypomina natomiast bardziej organizację zawodową. 6. W plemienu obowiązuje egzogamia, w kacie — endogamia. Porównanie kasty z plemiem pozwala Weberowi wykryć dwie charakterystyczne właściwości kasty: a) kasta jest grupą społeczną, regulującą sposób zdobywania środków do życia, gdyż jednoczy ludzi związanych z określonymi zawodami; b) kasta pozostaje w intymnym związku z grupą stanową, stanem.

Mimo iż kasta jest specyficzną grupą zawodową, różni się jednak poważnie od takiej organizacji zawodowej, jaką jest cech (Zunft). Weber przywiązuje duże znaczenie do ustalenia relacji występujących między kastą a cechem. Albowiem system kastowy przeciął jedną z dróg rozwoju kapitalistycznego w Indiach. Przyczynił się do tego, że kwitnące początkowo cechy i gildie nie zdołały wywalczyć dla miast autonomii, która odegrała doniosłą rolę w utworzeniu drogi kapitalizmowi na Zachodzie. W epoce rozwoju miast indyjskich cechy wywierały poważny wpływ na władzę książęcą, odgrywały nie mniejszą rolę w życiu społecznym niż cechy rzemieślnicze i gildie kupieckie na Zachodzie. Zwycięstwo systemu kastowego oznaczało całkowity zmierzch znaczenia mieszczaństwa indyjskiego w stosunku do książąt i braminów. Widzimy więc, że za parą przeciwstawnych pojęć: „kasta” — „cech” kryją się znowu u Webera rzeczywiste przeciwieństwa natury historycznej i społecznej.

Co odróżnia kastę od cechu?

1. Członków poszczególnych kast oddzielają od siebie,

zdaniem Webera, bariery magiczne, które nie występują w organizacji cechowej. 2. Członkowie kasty — w przeciwieństwie do członków cechu — są dziedzicznie przywiązani do określonego rodzaju pracy lub zawodu. Dzieci nie mogą obrać innej profesji niż rodzice. 3. Zarówno cechy, jak i kasty ograniczyły w różny sposób możliwość uzyskiwania dochodów. Ale cechy postępowały tak w okresie trudności, kasty zaś w sytuacji wprost przeciwnej. Im więcej okazji do bogacenia się, tym surowszym restrykcjom byli poddawani członkowie kasty. 4. Jedną z właściwości organizacji cechowej jest fraternizacja, której wyrazem były gospody kupieckie i rzemieślnicze, udział we wspólnych uroczystościach religijnych (procesja, komunia św. itp.). Ustrój kastowy uniemożliwiał taką fraternizację. Cechy i gildie Zachodu mogły więc występować jako jednolita, zjednoczona siła w walce o władzę i przywileje. W systemie kastowym natomiast było niesłychanie łatwo zwalczać samodzielnie tendencje polityczne mieszczaństwa, posługując się zasadą *divide et impera*.

Weber wprowadził tak popularne dziś rozróżnienie między klasą a grupą stanową lub stanem (*Stand*). Przypomnę, że klasami nazywa Weber grupy ludzi, którzy z punktu widzenia specyficznych interesów mają identyczną pozycję ekonomiczną. Posiadanie albo nieposiadanie dóbr materialnych lub określonych kwalifikacji tworzy sytuację klasową. Stan oznacza natomiast pozycję społeczną grupy ludzi wyznaczoną przez posiadanie lub brak honoru (*prestżu*) społecznego. Sytuacja stanowa wyraża się przede wszystkim przez specyficzny sposób, styl życia. Grupa stanowa może mieć charakter zamknięty, gdy jej członkiem staje się jednostka przez sam fakt urodzenia, albo otwarty, gdy istnieją inne możliwości uzyskania członkostwa grupy stanowej.

Weber ujmuje kastę jako specyficzną formę zamkniętej grupy stanowej, wszystkie bariery i restrykcje nakładane na członków stanu potęgują się w kaście. *Endogamia*, dy-

stans społeczny (przede wszystkim brak stosunków towarzyskich z grupami niższymi społecznie) występują we wszystkich grupach stanowych. Ale różnice między grupami stanowymi są gwarantowane jedynie przez konwencję, obyczaj, prawo. Natomiast różnice między kastami są zagwarantowane również przez momenty rytualno-magiczne. Dlatego też zasady endogamii są w kastach o wiele surowsze niż w innych grupach stanowych. Obowiązuje często zakaz zawierania małżeństw nie tylko między członkami poszczególnych kast, ale nawet podkast. W systemie kastowym funkcjonują niesłychanie skrupulatnie opracowane normy regulujące stosunki wzajemne między ludźmi. Określają one m. in., jaki rodzaj potrawy może spożywać członek danej kasty, z kim może zasiąść przy wspólnym stole, z czyich rąk może przyjąć określony pokarm, kto może być kucharzem, komu nie wolno nawet spojrzeć na żywność spożywaną przez członka danej kasty. Naruszenie tych norm lub wejście w kontakt fizyczny z człowiekiem niższej kasty oznacza „nieczystość rytualną”, pozostawia plamę magiczną, którą można usunąć jedynie przez odpowiedni akt religijny. W pewnych wypadkach złamanie zakazów pociąga za sobą całkowitą degradację społeczną. Braminów, których muzułmanie zmusili do jedzenia wołowiny, usuwano jako nieczystych z kasty.

Dotychczasowa analiza weberowskiego pojęcia kasty pozwala już dostrzec, jak bliskie związki łączą w jego postępowaniu badawczym metodę ustalania sensu tego pojęcia za pomocą typu idealnego z określoną teorią kast. Sens pojęcia „kasta” został określony przez Webera wraz z wprowadzeniem pewnych twierdzeń o związkach występujących między kastą a plemieniem, cechem, grupą stanową. Zobaczymy wkrótce, że określona za pomocą typu idealnego kategoria kasty zawiera już w sobie wiele doniosłych przesłanek zarówno weberowskiej teorii genezy kast, jak i jego ujęcia roli porządku kastowego w dziejach Indii.

10. Dzieje kast jako skondensowana historia Indii

Max Weber sądzi, że system kastowy odegrał rozstrzygającą rolę w powstrzymywaniu rozwoju historycznego Indii w kierunku kapitalistycznym. Dzieje kast kryją w sobie klęski tych grup społecznych, które na Zachodzie stworzyły przesłanki historyczne rozwoju kapitalistycznego. W dziejach kast przejawia się w skondensowanej formie cała historia Indii.

Podział kast na kastę braminów, kszatrijów, wajsjów i siudrów nie jest, zdaniem Webera, konstrukcją literacką, lecz wyraża pewną rzeczywistość historyczno-społeczną. Podział ten występuje już w najstarszych źródłach.

System kastowy, sądzi autor *Hinduismus und Buddhismus*, nie mógłby się pojawić w Indiach bez zdobycia przez braminów dominującej pozycji w życiu społecznym. Bramini nie tworzyli nigdy grupy plemiennej. Wywodzą się oni z dawnych czarowników, którzy uzyskali z czasem rangę hierokratycznej kasty wykształconych (hierokratische Bildungskaste). W epoce wedyckiej braminini nie tworzyli jeszcze zamkniętej grupy stanowej. Wzrost społecznej roli braminów został uwarunkowany przez zmierzch znaczenia dawnej wiejskiej wspólnoty obronnej w stosunku do władzy książąt i rodzin arystokratycznych⁴⁶⁶. Miejsce braminów w strukturze wczesnego społeczeństwa indyjskiego zostało także wyznaczone przez momenty religijne, przez wzrost doniosłości magii, kultu i rytuału we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Braminom przysługiwał często większy prestiż społeczny niż królom i książętom. Źródłem tego prestiżu był dostęp do wiedzy sakralnej, otoczonej tajemnicą, zmonopolizowanej dziedzinie, a więc znajomość Wed, umiejętność wykonywania praktyk rytualnych i ofiarnych.

⁴⁶⁶ Ibidem, s. 60.

Bramini byli w różnoraki sposób powiązani z dworami książęcymi i arystokratycznymi, ale zawsze troszczyli się o to, aby zachować swoją samodzielność. Samodzielność ta pozwoliła — zdaniem Webera — odegrać warstwie kapłanów szczególnie doniosłą rolę w dziejach Indii. Wyrazem niezależności braminów była także ich sytuacja ekonomiczna. Bramin nie przyjmował wynagrodzenia w takiej formie, z którą łączyłoby się jego uzależnienie od króla lub księcia. Aczkolwiek najwyższą i typową pozycją bramina było stanowisko *purohity* — kapelana na dworze jednego lub wielu książąt, podstawową formę jego wynagrodzenia stanowił dar (*dakshina*) w postaci ziemi, bydła, renty z ziemi lub podatku, a w epoce średniowiecza — dziedziczna prebenda. Społeczne uprzywilejowanie braminów odzwierciedlało się w zasadzie *ajucyata*, zabraniającej „ciemnienia” braminów. Zgodnie z wymogami tej zasady, sędzia nie mógł wydać wyroku na niekorzyść bramina w sporze z niebraminem.

Weber sądzi, że europejski feudalizm z właściwą mu zasadą samoekwipunku wojska i strukturą zależności wasalnej pozwolił miastom wywalczyć autonomię polityczno-militarną, stwarzając w ten sposób pewne doniosłe przesłanki rozwoju kapitalistycznego. Bez wykształcenia się swoistych dla Europy stosunków feudalnych Zachód nie znałby nowoczesnego, burżuazyjnego kapitalizmu. W Europie feudalnej stan rycerski był dominującą grupą społeczną. Dlatego też analiza dziejów kasty kszatrijów ma — wedle Webera — duże znaczenie dla ustalenia, dlaczego kapitalizm nie pojawił się w Indiach.

Kszatrijowie nie byli nigdy stanem feudalnym. Indie nie znały nigdy — wedle Webera — feudalizmu w sensie zachodnioeuropejskim. W epoce literatury klasycznej pozycja społeczna kszatrijów była uwarunkowana nie przez hierarchię typu feudalnego, lecz opierała się na charyzmie rodu i plemienia. Przez charyzmę — jak o tym już wspo-

minałem — rozumie Weber zespół niezwykłych, a przynajmniej niedostępnych powszechnie przymiotów, przysługujących jakiejś osobie. Pierwotnie charyzma łączyła się z pojęciem właściwości magicznych. Charyzma rodowa oznacza, że te niezwykle przymioty przysługują jednostce nie jako jednostce, lecz jako członkowi określonego rodu, plemienia.

W epoce klasycznej miano kszatrijów przysługiwało królom, książętom, wyposażonej w specjalne przywileje arystokracji wiejskiej. W czasach Buddy (VI w. p.n.e.) stan kszatrijów uległ poważnym przeobrażeniom, jego reprezentantem jest teraz wykształcona arystokracja, zamieszkująca miasta i zamki. W VIII w. dawni kszatrijowie, którzy wspierali religie antybramińskie (dżinizm i buddyzm), zostają wyparci przez radźputów. Radźputowie stają się główną warstwą wojowników. W przeciwieństwie do dawnych kszatrijów są to ludzie niewykształceni, którzy pełnią służbę wojskową jako najemnicy. W okresie Wielkich Królestw wojownikom nie nadaje się lenna, lecz prebendę. Ustrój polityczny Indii tej epoki nie ma — wedle Webera — charakteru feudalnego, lecz jest to państwo prebendalno-patrymonialne. Jedną z doniosłych właściwości państwa prebendalno-patrymonialnego jest oddzielenie wojownika od środków walki, istnienie stałej armii zaopatrywanej przez magazyny królewskie. W epoce panowania dynastii Maurjów (IV—II w. p.n.e.) i dynastii Guptów (IV—V w. n.e.) wyłania się w Indiach patrymonialna biurokracja. Zostaje złamany kszatrijowski monopol urzędów, przedstawiciele różnych kast mogą pełnić służbę wojskową. Dalsze losy Indii nie stworzyły warunków, które pozwoliłyby przekształcić się kszatrijom w dominujący społecznie stan feudalny. Kszatrijowie pozostali jedynie uprzywilejowaną grupą w systemie kastowym.

Analiza historii kasty wajsjów pozwala Weberowi ukazać dalsze źródła niekapitalistycznego rozwoju Indii. Historia wajsjów splata się bowiem niesłychanie blisko

z dziejami indyjskiej wsi i miasta. Kasta wajśjów wywodzi się — zdaniem Webera — ze zróżnicowania społecznego, które pojawiło się w dawnej wspólnocie wolnych mieszkańców wsi. Pierwotni wajśjowie to wolni członkowie wspólnot wiejskich, którzy nie należeli do rodów arystokratycznych i byli pozbawieni rytualnych, społecznych i ekonomicznych przywilejów arystokracji kapłańskiej i świeckiej. W źródłach epoki klasycznej miano wajśji przysługuje najczęściej chłopu.

Marks widział w stosunkach panujących we wspólnocie wiejskiej jedno z głównych źródeł stabilności społeczeństwa indyjskiego. Weber interesuje się przede wszystkim sytuacją wiejskiego rzemieślnika i wpływem tej sytuacji na rozwój ekonomiczny Indii. W pracy pt. *Hinduismus und Buddhismus* poświęca wiele uwagi analizie stosunków własności występujących na wsi indyjskiej, ale ta analiza służy mu jedynie do uzasadnienia tezy, iż rozwarstwienie społeczne wsi było jednym ze źródeł degradacji społecznej chłopów, spowodowało wypchnięcie ich poza granice kasty wajśjów⁴⁶⁷. Chłopi, dawni wajśjowie, stają się członkami kasty siudrów, zajmującej niższe miejsce w hierarchii społecznej. Proces ten został uwarunkowany również przez inne momenty: politykę fiskalną państwa, powodującą zubożenie wolnych chłopów, ukształtowanie się odrębnego stanu wojowników i zmierzchu znaczenia wojennego wiejskiej wspólnoty obronnej, rozwój miast, który ułatwia upowszechnienie się zasady *ahimsy* — religijnego zakazu zabijania tego, co żyje, nadanie wykształceniu i kulturze miejskiej znaczenia religijnego.

W epoce dynastii Maurjów i Guptów kasta wajśjów ulega głębokim przeobrażeniom. Staje się zjawiskiem miejskim. Miano wajśji — powiada Weber — przysługuje już nie chłopom, lecz kupcom, lichwiarzom, bankierom

⁴⁶⁷ Por. M. Weber, op. cit., s. 78—80.

i stosunkowo niewielkiej ilości zamożnych rzemieślników⁴⁶⁸.

System kastowy utrwalił się w Indiach, sądzi Weber, m. in. wskutek klęski, jaką poniosło mieszczaństwo w walce o samodzielność polityczną i znaczenie społeczne. Poczynając od VI w. p.n.e., przez okres tysiąca lat kształtowały się w Indiach pewne doniosłe przesłanki kapitalizmu: rozwój miast, rynek miejski, potężne i bogate cechy i gildie, wpływ mieszczaństwa na władzę, uzyskiwany dzięki finansowemu wspieraniu królów i książąt. Wzrost potęgi mieszczaństwa zaniepokoił władców patrymonialnych, którzy opierając się na biurokracji i stałej armii wydają walkę cechom i gildiom. Burżuazja indyjska — wskazuje Weber — nie mogła rozstrzygnąć tej walki na swoją korzyść. Miasta nie dysponowały samorządem, autonomią polityczną, samodzielną siłą zbrojną. W miastach nie rozwinął się jeszcze w pełni, ale istniał już system kastowy, który zaczęli popierać książęta. Poważny wpływ na mieszczaństwo wywierał również pacyfizm właściwy indyjskim religiom zbawienia (buddyzm, dżinizm). Wkraczając do kasty wajsjów, najbogatsza część mieszczaństwa uzyskała stosunkowo wysokie miejsce w hinduskiej hierarchii społecznej. Ale zwycięstwo systemu kastowego uniemożliwiło równocześnie burżuazji indyjskiej wstąpienie na arenę dziejową jako samodzielnej siły politycznej,

⁴⁶⁸ „W miarę stopniowych zmian w sytuacji gospodarczej wolnych członków wspólnot zmienia się również ich stanowisko społeczne. Upřednio uważano ich za wajsjów, teraz zaś coraz częściej zaczyna się zaliczać ich do siudrów. Wajsjami pozostali tylko ci, którzy zdołali zachować w nowych warunkach niezależne stanowisko społeczne i ekonomiczne, a więc kupcy, lichwiarze, zamożni rzemieślnicy miejscy itd.” — piszą autorzy radzieckiej *Historii powszechnej* o zmianach, które dokonały się w składzie społecznym kasty wajsjów w epoce państwa Guptów (Por. *Historia powszechna*, t. II, pod red. S. L. Utczenki i in., Warszawa 1964, s. 609).

zdolnej stworzyć przesłanki konieczne dla rozwoju kapitalistycznego.

Znacznie niższe miejsce w hierarchii społecznej zajmowali w Indiach ludzie bezpośrednio związani z produkcją przemysłową. Na Zachodzie poważna część rzemieślników weszła do nowej klasy kapitalistów przemysłowych. Natomiast większość rzemieślników indyjskich należała do kasty siudrów. Przedstawiciele rzemiosła wiejskiego, którzy nie mieli prawa do posiadania ziemi i utrzymywali się z usług wykonywanych dla wsi, spotykamy wśród siudrów nieczystych. Bramin nie mógł od nich przyjąć wody ani spełniać dla nich wielu czynności kultowych. Wyższa ranga społeczna przysługiwała tzw. siudrom czystym (Sat-siudra). Rzemieślnicy miejscy: producenci perfum, ceramiki, dywanów, dekoratorzy, złotnicy, ogrodnicy, a więc ta grupa rzemieślników, której produkcja była bezpośrednio związana ze specyficznymi potrzebami warstw panujących — należeli do kasty siudrów czystych. Rzemiosło indyjskie, zdaniem Webera, nie tylko nie było w stanie wytworzyć kapitalistycznych form gospodarki, ale stanowiło jedno z poważnych źródeł stabilności społeczeństwa indyjskiego.

Weber zwraca uwagę, że narzędzia rzemieślników indyjskich były bardzo proste, wykonywane samodzielnie. Zarówno narzędzia, jak i sposób produkcji rzemieślniczej nie ulegał istotnym zmianom przez stulecia. Weber przypisuje Marksowi pogląd, iż podstawą stabilności społeczeństwa indyjskiego była specyficzna sytuacja wiejskiego rzemieślnika, który nie produkował dla rynku, lecz otrzymywał za swoje usługi stałą zapłatę w naturze. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* zgadza się z tym poglądem, ale natychmiast dodaje, że grzeszy on jednostronnością. Podkreśla, że obok rzemieślnika wiejskiego istniał w Indiach rzemieślnik pracujący dla rynku albo uzależniony jedynie od gildii kupieckich. Sądzi, że stabilność społeczeństwa indyjskiego była uwarunkowana nie tylko przez

sytuację rzemiosła wiejskiego, ale również przez porządek kastowy jako całość ⁴⁶⁹.

Jak już wspominałem, Weber wyróżnia dwa typy kast: kasty plemienne i kasty zawodowe. Pierwsze powstały w wyniku przyjęcia do społeczności hinduskiej nowych plemion. Drugie są, zdaniem Webera, produktem specjalizacji ekonomicznej, podziału pracy i zróżnicowania majątkowego ⁴⁷⁰.

Porządek kastowy ulegał w ciągu wieków modyfikacjom. Były one spowodowane albo przez przyjęcie nowych plemion, albo przez rozłam. Weber wskazuje, że zmiana zawodu, miejsca zamieszkania, techniki i sposobu pracy — prowadziła jeszcze w XIX wieku do powstania nowych kast lub podkast. Najczęściej stanowiły te zmiany źródło degradacji społecznej. Porządek kastowy hamował w ten sposób rozwój techniki, utrudniał — m. in. wskutek dziedzicznego przywiązania do określonego zawodu — tworzenie przedsiębiorstwa pracy najemnej. Trwałość systemu kastowego i jego antykapitalistyczny wpływ na gospodarkę były, zdaniem Webera, współuwarunkowane przez momenty religijne. Przekonanie o nienaruszalności porządku kastowego wynikało bowiem z dwóch naczelnych wątków doktryny hinduistycznej, z wiary w *samsarę* i z wiary w *karman*. Sanskrycki termin *samsara* oznacza wiarę w reinkarnację; doktryna oznaczona mianem *karman* naucza, że światem rządzi kosmiczne prawo sprawiedliwości, które sprawia, iż los człowieka w życiu przyszłym i teraźniejszym jest całkowicie zdeterminowany przez jego uczynki, a zwłaszcza przez zadośćuczynienie wymogom *dharmy* kastowej.

„Słowa — pisze Max Weber — które zamykają *Manifest komunistyczny*: proletariusze nie mają nic do stracenia prócz swych kajdan, do zdobycia mają cały świat —

⁴⁶⁹ Por. M. Weber, op. cit., s. 109—110.

⁴⁷⁰ Ibidem, s. 99—100.

mogą być również odniesione do pobożnego Hindusa niższej kasty. Także mógł on zdobyć «świat», nawet świat nieba, zostać kszatriją, braminem, osiągnąć niebiosy i stać się bogiem, tylko nie w teraźniejszym życiu, lecz w przyszłej egzystencji, po nowych narodzinach, wewnątrz świata o takim samym porządku. Porządek i hierarchia kast są tak samo wieczne, jak bieg gwiazd i różnice między gatunkami zwierząt oraz rasami ludzkimi. Nie ma więc sensu jakakolwiek próba obalenia tego porządku. Od postępowania człowieka zależy, czy ponowne narodziny przyniosą mu żywot «robaka w jelitach psa», czy też znajdzie się on w łonie królowny lub córki braminy. Skrupulatne wypełnianie obowiązków kastowych w obecnym życiu, wyrzeczenie się próby opuszczenia kasty, które jest ciężkim występkiem rytualnym, stanowiły absolutnie niezbędny warunek poprawy sytuacji życiowej po ponownych narodzinach»⁴⁷¹

Weber sądzi, że jak długo pozostawała nienaruszona doktryna karmy, nie mogły w Indiach liczyć na przychylne przyjęcie ani myśl rewolucyjna, ani jakakolwiek idea „postępu”. Najniższe kasty najwięcej mogły zyskać po śmierci. Niesłychanie skrupulatnie przestrzegały więc *dharmy* kastowej. Umocnienie się porządku kastowego oznaczało — zdaniem Webera — utratę przez Indie wszelkich szans *samodzielnego* wytworzenia kapitalistycznych form gospodarki.

11. Weberowska teoria genezy kast

System kastowy jest produktem wielowiekowego rozwoju. Jego zasadnicze zręby kształtowały się stopniowo od II w. p.n.e. i utrwały się ostatecznie po epoce podbojów muzułmańskich. *Hinduismus und Buddhismus* za-

⁴⁷¹ Ibidem, s. 121.

wiera bardzo interesującą teorię genezy porządku kastowego w Indiach.

Weber sądzi, że system kastowy jest zjawiskiem specyficznie indyjskim. Został on jednak uwarunkowany przez cały zespół czynników, które występowały również w innych społeczeństwach. W Indiach wszystkie te czynniki wystąpiły łącznie, poza tym doszły jeszcze warunki będące wytworem niepowtarzalności losów dziejowych tego kraju ⁴⁷².

Zwracałem już uwagę, że metoda ustalania sensu pojęcia „kasta” za pomocą typu idealnego pozwoliła uzyskać Weberowi pewne doniosłe przesłanki teorii genezy porządku kastowego. Korelując pojęcie „kasta” z pojęciem „stanu”, doszedł Weber do przeświadczenia, że kasta jest swoistą formą grupy stanowej. Jedną z przesłanek porządku kastowego stanowi więc występujący w bardzo wielu społeczeństwach proces różnicowania społecznego. Porównując właściwości cechu i kasty, dostrzegł Weber w kacie swoistą grupę zawodową, której członkowie są dziedzicznie przywiązani do określonego zawodu. Porządek kastowy może więc być ujęty jako produkt społecznego podziału pracy. Ale społeczny podział pracy, dziedziczne przywiązanie do zawodu, różnicowanie stanowe występowało w wielu społeczeństwach i nie doprowadziło do pojawienia się kast. Weber podkreśla, że w genezie systemu kastowego wielkie znaczenie należy przypisać nie tylko momentom stanowym i ekonomicznym, ale również czynnikowi etniczemu. Tradycja rozróżniała bowiem kasty wedle koloru skóry (bramini — biali, kszatrijowie — czerwoni, wajsjowie — żółci, siudrowie — czarni). Indie były przez całe stulecie miejscem zderzenia się i współżycia różnych grup etnicznych i plemiennych. Pewne doniosłe przesłanki porządku kastowego wytworzyły się — zdaniem Webera — już w epoce podboju Półwyspu Indyjskiego przez Ariów.

⁴⁷² Ibidem, s. 130.

Zwycięskie plemiona osiedlają się na wsiach, przeciwstawiając się zwyciężonym jako kolektyw. Przerzucają one na barki plemion podbitych określony typ zajęć gospodarczych i powinności społecznych. W ten sposób powstaje międzyetniczny podział pracy, w którym Weber dostrzega jedno z charakterystycznych znamion ustroju kastowego. Oczywiście międzyetniczny podział pracy istniał w wielu społeczeństwach. Ale nie tylko nie doprowadził tam do powstania kast, lecz w miarę rozwoju dziejowego tracił nawet na znaczeniu. W Indiach natomiast odgrywał wielką rolę przede wszystkim wskutek braku autonomii polityczno-militarnej miast, słabego rozwoju wymiany rynkowej, polityki fiskalnej państwa, które obciążało podatkami i powinnościami nie poszczególne jednostki, lecz całą wspólnotę, umacniając w ten sposób tradycyjną strukturę wsi⁴⁷³.

Występują też, zdaniem Webera, wyraźne powiązania między religią a porządkiem kastowym: 1. normy regulujące postępowanie członków kast są gwarantowane nie tylko przez zwyczaj, tradycję, ale również przez czynniki magiczno-rytualne; 2. braminom przysługuje w ustroju kastowym najwyższa pozycja, hierarchia kast jest zawsze odnoszona do braminów, przez wieki stosunek bramina do członków poszczególnych kast był oficjalną formą ustalania przysługującej im rangi społecznej; 3. naczelne wątki doktrynalne hinduizmu — jak już zwracałem na to uwagę — wiara w samsarę i karman stanowią „ideologiczną” nadbudowę porządku kastowego.

Weber sądzi, że ustrój kastowy nie mógłby pojawić się w Indiach, jeśliby bramini nie uzyskali dominującej pozycji w życiu społecznym tego kraju. Interesy stanowe kapłanów indyjskich odegrały wielką rolę w procesie powstawania i umacniania się porządku kastowego.

Ale nie można, zdaniem Webera, udzielić zadowolającej

⁴⁷³ Ibidem, s. 127—130.

odpowiedzi na pytanie, jak powstał ustrój kastowy w Indiach, jeśli zapoznaje się fakt, iż ideom, myśli ludzkiej przysługuje określona siła dziejotwórcza. Porządek kastowy był bramińskim *ideałem* najlepszej organizacji życia społecznego, „produktem konsekwentnej myśli bramińskiej”. Istniał jako ukształtowana idea przed podbojem większej części Indii północnych ⁴⁷⁴.

Oczywiście ten ideał społeczny został uwarunkowany, lecz nie wyznaczony jednoznacznie i automatycznie, przez cały zespół czynników społeczno-historycznych. Nie mógłby być urzeczywistniony bez istnienia określonych przesłanek społeczno-historycznych (międzyetniczny podział pracy, powstanie wielkiej ilości „ludów pariasów”, sytuacja rzemiosła wiejskiego, słaby rozwój miast, handel wewnętrzny opanowany w poważnym stopniu przez przedstawicieli „ludów pariasów”, sojusz książąt i władzy politycznej z braminami itp.). Ale z drugiej strony wszystkie te przesłanki ekonomiczno-społeczne nie doprowadziłyby do powstania kast, gdyby walce braminów o dominację społeczną nie towarzyszył *ideał* hierarchii kastowej jako najdoskonalszej formy współżycia zbiorowości ludzkiej.

Wydaje mi się, że dopiero w teorii genezy kast powiodła się Weberowi próba ukazania, w jaki sposób idea staje się siłą materialną. Powodzenie tej próby zostało uwarunkowane m. in. przez ujęcie idei w jej powiązaniu ze strukturami i instytucjami społecznymi, z działalnością wielkich grup społecznych. Natomiast wszędzie tam, gdzie pragnie on określić znaczenie dziejowe idei poprzez przyporządkowanie jej jako motywu określonym działaniom społecznym jednostek, spotykają go niepowodzenia badawcze.

W analizie socjologii religii Webera nie zamierzam oceniać wyników jego badań nad społeczeństwami azjatyckimi z punktu widzenia współczesnego stanu wiedzy hi-

⁴⁷⁴ Ibidem, s. 131—132.

storycznej. Takie studia nad Weberem powinny być podjęte przez indologów, sinologów, znawców dziejów Azji. Chciałbym jednak porównać weberowską teorię genezy kast z ujęciem tego problemu przez niektórych badaczy współczesnych.

Zagadnienie genezy kast podejmuje historyk indyjski B. N. Luniya w pracy pt. *Evolution of Indian Culture*. Sądzi on, że rozstrzygające znaczenie w procesie powstania kast miał społeczny podział pracy i towarzyszące mu różnicowanie społeczne. Nie pomija jednak roli czynnika etnicznego. Badacz ten przypuszcza, że w najwcześniejszej epoce dziejowej Indii społeczność aryjska miała w zasadzie charakter egalitarny. W epoce Rigwedy w społeczeństwie indyjskim istniały dwie grupy społeczne: biali Ariowie i ciemnoskórzy tubylcy. Wraz z przekształceniem się dawnych wodzów plemiennych we władców państw wyodrębniła się także samodzielna grupa kapłanów. Pierwotnie udział w wojnie był dodatkowym zajęciem wszystkich Ariów. Z chwilą powstania odrębnej grupy wojowników (kszatrijów) pozostała część ludności aryjskiej została zaliczona — zdaniem historyka indyjskiego — do warstwy wajsjów (kupcy, rzemieślnicy, chłopci). Czwartą grupę społeczną (siudrowie) utworzyła ludność tubylcza. Tak powstał podział społeczeństwa na 4 grupy. Nie można go jeszcze obdarzyć mianem systemu kastowego. Przekształcił się on w porządek kastowy dopiero z chwilą pojawienia się zasady, iż członkiem kasty wyższej można zostać jedynie przez urodzenie⁴⁷⁵.

Zasadniczą słabością przedstawionej wyżej teorii powstania systemu kastowego jest chyba to, że zwracając słusznie uwagę na rolę społecznego podziału pracy w genezie kast, tłumaczy ona w zasadzie tylko powstanie różnicowania grupowego we wczesnym społeczeństwie indyj-

⁴⁷⁵ Por. B.N. Luniya, *Istorijska indijskoj kultury*, Moskwa 1960, s. 84 i nast.

skim, nie wyjaśnia natomiast, dlaczego i w jaki sposób tak uniwersalne procesy, jak społeczny podział pracy, nierówność społeczna, przeciwieństwa etniczne, doprowadziły do powstania porządku kastowego.

Autorzy radzieckiej *Historii powszechnej* przywiązują dużą wagę do rozróżnienia między systemem warn (bramini, kszatrijowie, wajsjowie, siudrowie) a systemem kast:

„Warny powstały wskutek rozwoju nierówności społecznych; podstawową cechą systemu warn stanowi różnica praw i obowiązków w stosunku do państwa opartego na niewolnictwie. Powstanie zaś kast było wynikiem podziału pracy, a podstawową dla kast cechą jest miejsce, jakie zajmują one w życiu ekonomicznym społeczeństwa”. Autorzy przyznają jednak, że system warn wywierał wpływ na powstanie kast. „Kasty (...) tworzą się przede wszystkim wewnątrz warn, do których należała pracująca część ludności, a więc wewnątrz warn wajsjów i siudrów”⁴⁷⁶. Oczywiście społeczny podział pracy i momenty ekonomiczne odegrały doniosłą rolę w procesie powstania porządku kastowego, ale trudno nie zgodzić się w tym punkcie z Weberem, że nie tłumaczą one dostatecznie genezy kast.

S. Radhakrishnan sądzi, że zasadnicze znaczenie w procesie powstania kast miały momenty etniczne oraz zróżnicowanie społeczne rozdzierające pierwotnie jednolitą zbiorowość Ariów⁴⁷⁷. Teoria powstania kast M. Webera wyróżnia się dodatkowo także na tle ujęcia tego samego problemu przez A. L. Bashama⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Por. S. L. Utczenko i inni (red.), op. cit., s. 611—612.

⁴⁷⁷ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1958, s. 135—136.

⁴⁷⁸ Por. A. L. Basham, *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Subcontinent before Coming of the Muslims*, London 1956, p. 147—151.

12. Wczesny hinduizm a zróżnicowanie społeczne

Analiza porządku kastowego, ujęcie dziejów kast jako dziejów grup, których sytuacja wywarła poważny wpływ na charakter systemu ekonomicznego Indii, pozwoliły Weberowi zarysować tło społeczno-historyczne religii indyjskich. Podejmując problem roli religii w rozwoju dziejowym Indii, Weber poświęca również wiele uwagi społeczno-historycznym uwarunkowaniom myśli religijnej. Dlatego też zawarta w *Hinduismus und Buddhismus* analiza religii hinduistycznej, dżinistycznej, buddyjskiej stanowi jego wkład nie tylko do rozwoju socjologii religii, ale również socjologii wiedzy.

Każdej religii można — zdaniem Webera — przyporządkować jakąś grupę stanową, która wywarła decydujący wpływ na pierwotną treść i formę wierzeń religijnych. Grupa ta jest twórcą określonej religii, swoiste dla niej warunki materialnego i społecznego bytu wyciskają na niej trwałe piętno. To miał na myśli Weber nazywając konfucjanizm religią stanu literatów, taoizm religią „zbiegłych ze świata” intelektualistów, anachoretów. Doktryna wczesnego hinduizmu, opracowana w *Brahmanach*, *Aranjakach*, *Upaniszadach*, jest tworem braminów, uprzywilejowanej warstwy intelektualistów indyjskich. Nie można tej doktryny właściwie zrozumieć bez analizy sytuacji społecznej jej twórców. Bramini, podobnie jak chińscy konfucjaniści, tworzyli stan uprzywilejowanych literatów. Jednym i drugim przysługiwała magiczna charyzma, której źródło stanowiła znajomość wiedzy zawartej w księgach sakralnych pisanych językiem różniącym się od mowy codziennej. Wśród jednych i drugich panowało przekonanie, że wiedza stanowi najwyższą wartość, jest źródłem wszelkiego dobra. Zło wyrasta z braku wiedzy. Bramini, podobnie jak konfucjaniści, byli nosicielami swobodnego racjonalizmu, zwalczali orgiastycznie i irracjonalne

formy zbawienia. Różnica między postawą konfucjanizmu a hinduizmu wobec świata została, zdaniem Webera, wyznaczona w poważnej mierze przez różnice występujące w sytuacji społecznej braminów i intelektualistów konfucjańskich. Literaci chińscy składali się przede wszystkim z urzędników i kandydatów na urzędników. Bramini tworzyli natomiast niezależny stan kapłański. Głównymi jego rywalami w sferze religijnej byli anachoreci, praktykujący ascezę, aby uzyskać władzę magiczną nad światem, stan ekstazy mistycznej, którą wywołano przy pomocy autohipnozy, kontrolowanego zwalniania i okresowego powstrzymania oddechu, umartwiania ciała itp. Doktryna zawarta w *Brahmanach*, *Aranjakach* i *Upaniszadach* nosi — wedle Webera — poważne ślady ewolucji ascezy bramińskiej od magii do soterologii. Jedną z najbardziej znanych technik wywoływania stanu ekstazy mistycznej, joga, była pierwotnie formą uzyskiwania władzy magicznej (pokonywanie prawa grawitacji, wszechmoc, możliwość urzeczywistnienia wszelkich pragnień, wszechwiedza). W wyniku „racjonalizacji dawnej, ekstatycznej praktyki czarownika” joga stała się jedną ze swoistych dla intelektualistów indyjskich technik osiągnięcia świętości.

Tego typu techniki uzyskiwania świętości stanowiły, zdaniem Webera, psychologiczną podstawę bramińskiej filozofii i doktryny zbawienia. Filozofia bramińska, jej problematyka, swoiste dla niej pytania i odpowiedzi są niezrozumiałe — sądzi autor *Hinduismus und Buddhismus* — jeśli nie zwróci się uwagi na to, jak wielką rolę odgrywała zracjonalizowana asceza i ekstaza w życiowym ideale i etosie braminów. W okresie nowicjatu braminini byli podporządkowani autorytetowi i dyscyplinie nauczyciela, zasadom wstrzemięźliwości i czystości. Jałmużna dostarczała im środków utrzymania. Gdy bramin ujrzał syna swojego syna, wycofywał się w odludzie, by poświę-

cić całkowicie pozostałą część życia wartościom religijnym. Również w codziennym życiu braminów odgrywały doniosłą rolę pewne formy ascetycznego zachowania się oraz wegetarianizm, wyrzeczenie się alkoholu.

Rola ascezy i ekstazy mistycznej w etosie życiowym braminów i anachoretów pozwala nam zrozumieć — zdaniem Webera — dlaczego głównym przedmiotem zainteresowań literatury indyjskiej jest problem zbawienia od tego świata. Charakterystyczną właściwością wszystkich doktryn, które poczęły się w środowisku intelektualistów indyjskich, jest odwrócenie się nie tylko od codziennego życia, ale od życia i świata w ogóle, nie wyłączając raju i świata bogów. Hinduizmowi obca była myśl o możliwości wiecznego bytowania w niebie. Pobyt w niebie ma charakter przemijający, jest nagrodą za ściśle określone zasługi. Po krótszym lub dłuższym czasie oczekuje człowieka powrót na ziemię, do jednej z form egzystencji ziemskiej. Świat jest przemijający, wieczne są tylko porządek świata i egzystencja duszy wyrwanej z koła ponownych narodzin. Po ukształtowaniu się wiary w *samsarę* i *karman* przełamanie kołowrotu ponownych narodzin staje się w hinduizmie najwyższą i najwartościowszą formą zbawienia. Świat należy odrzucić nie dlatego, że jest zły lub grzeszny, ale dlatego, że jest przemijający. Nieprzemijający, wieczny pierwiastek świata stanowi bezosobowy Brahma: zasada i jednia Wszechświata. Mistyczne zjednoczenie się z Brahłą zapewnia zbawienie i jest źródłem najwyższej wiedzy o rzeczywistości.

Ta mistyczna koncepcja zbawienia i towarzysząca jej dewaluacja świata, odwrócenie się od zgiełku codzienności występuje w takiej lub innej formie we wszystkich doktrynach intelektualistów indyjskich. Weber sądzi, że wyrasta ona z sytuacji warstwy intelektualistów, która nie uczestniczy bezpośrednio w działalności praktycznej, lecz oddaje się całkowicie myślowemu opanowywaniu rze-

czywistości, kontemplacyjnej refleksji nad sensem wszelkiego bytu ⁴⁷⁹.

Zawarta w *Upaniszadach* doktryna zbawienia, o charakterze na wskroś intelektualnym, nie była zupełnie przystosowana do warunków bytu i potrzeb religijnych mas ludowych. Dla nich pozostawał rytuał i kult wielkich ascetów. W religijności ludowej epoki wczesnego hinduizmu panowały orgie alkoholowe i seksualne, magiczne zniewalanie duchów, kult osobowych bóstw i żyjących wśród ludzi zbawicieli.

Doktryna *Upaniszadów* pozostawała w sprzeczności z warunkami życia innej grupy intelektualistów indyjskich — kszatrijów. Weber sądzi, że w wielkim eposie indyjskim *Mahabharacie*, a zwłaszcza we wchodzącej w jego skład *Bhagawadgicie*, dochodzi do głosu właściwa rycerstwu forma religijności. Miejsce bezosobowego Brahmy zajmuje tu osobowy Bóg, sprawujący władzę nad światem. Przed wojownikami, którzy padli na polu bitwy, otwiera on wrota niebios. W życiu człowieka wielką rolę odgrywa los. Koleje tego życia nie są wyłącznie zeterminowane przez uczynki jednostki, jak pouczała doktryna karmana, lecz uzależnione są od arbitralnej decyzji boga. Odwrócenie się od świata nie daje się pogodzić z właściwym rycerstwu sposobem życia. Dlatego też *Bhagawadgita* odrzuca pogląd, iż zaniechanie działalności o charakterze doczesnym — to jeden z niezbędnych warunków zbawienia. Naucza, że działanie doczesne, a zwłaszcza sumienne wykonywanie obowiązków, którymi obciąża jednostkę jej dharma, pozwala uzyskać zbawienie, ale wtedy, gdy towarzyszy temu działaniu postawa wewnętrznej obojętności wobec świata. Wartość religijną ma tylko takie działanie, które jest wykonywane z myślą o Krisznie, które nie orientuje się na uroki doczesności. W *Bhagawadgicie* pojawia się — zdaniem Webe-

⁴⁷⁹ Por. M. Weber, op. cit., s. 184.

ra — nowy, nie znany dotąd motyw w religijności indyjskiej — nauka, że zbawienie można osiągnąć przez głęboką wiarę, bezwarunkowe zaufanie oraz oddanie się Krisznie. Religijność *Bhagawadgity* była lepiej dostosowana do potrzeb warstw świeckich niż doktryna *Upaniśadów*. Ale zachowała ona nadal — zdaniem Webera — charakter na wskroś intelektualistyczny. Religia *Bhagawadgity* pozostała przede wszystkim religią wykształconych kszatrijów.

Wczesny hinduizm, nazywany przez wielu badaczy braminizmem, uległ z czasem olbrzymim przekształceniom. Na arenę dziejową wystąpiły nowe religie: dżinizm i buddyzm, które spowodowały zmierzch znaczenia społecznego braminów. W walce z tymi religiami hinduizm zmienił poważnie swoje oblicze. Ale już wczesna forma hinduizmu współkształtowała — zdaniem Webera — takie warunki, które uniemożliwiły pojawienie się w Indiach gospodarki kapitalistycznej.

Autor *Hinduismus und Buddhismus* sądzi, że idea naturalnej równości ludzi, naturalnych praw człowieka, która odegrała tak doniosłą rolę w historii kapitalizmu na Zachodzie, była zupełnie obca myśli indyjskiej. Braminizm nie miał uniwersalnej etyki, znał jedynie dharmę poszczególnych kast. Twierdził, że obowiązki ludzi są różne, gdyż są oni z natury nierówni, tak jak gatunki w przyrodzie.

Braminizm wpłynął też — wedle Webera — hamująco na rozwój nauki indyjskiej. Ponieważ dokładne odtworzenie tekstu ksiąg świętych miało doniosłe konsekwencje rytualno-magiczne, literatura indyjska eksponowała na pierwszy plan momenty retoryczne i pamięciowe. Tłumiła intelektualną wrażliwość na proste, surowe fakty rzeczywistości. W tym samym kierunku oddziaływał też swoisty dla kontemplacji intelektualistów indyjskich styl myślenia, związany z postawą obojętności, odwrócenia się od empirycznego świata. Weber sądzi, że swoista na-

tura bramińskich doktryn religijnych jest współodpowiedzialna za to, iż przyrodoznawstwo indyjskie osiągnęło zaledwie taki poziom rozwojowy, jaki istniał w Europie w wieku XIV. W nauce indyjskiej nie pojawiły się — zdaniem Webera — nawet początki racjonalnego eksperymentu, miała ona ponadto charakter na wskroś pragmatyczny⁴⁸⁰.

I znowu warto zauważyć, że tak ciekawy problem, jak historyczno-społeczne przesłanki charakteru nauki i jej rozwoju, zostaje potraktowany przez Webera bardzo szkicowo.

13. Dżinizm jako religia „zawodowych mnichów”, kszatrijów i warstw miejskich

Prace Webera poświęcone socjologii religii wymagają dużego wysiłku interpretacyjnego. Pisał on stylem ciężkim, nabrzmiałym od treści. Jego analizy mają charakter wielowarstwowy i wielowątkowy. Nie są w nich wyraźnie zaznaczone przejścia logiczne między wieloaspektowymi często ciągami rozumowania. Zawarta w pracy pt. *Hinduismus und Buddhismus* analiza dżinizmu i buddyzmu jest jednym z najbardziej klarownych w całej socjologii religii Webera ujęć wzajemnego oddziaływania religii i społeczeństwa.

Weber zauważa, że powstawanie dżinizmu zbiega się w czasie z epoką rozkwitu miast indyjskich. Kupcy stanowią zdecydowaną większość wyznawców tej religii. Nie można jednak powiedzieć, że dżinizm jest produktem rozwoju mieszczaństwa w Indiach⁴⁸¹. Religię tę łączą bowiem bliskie związki ze spekulacją religijną kszatrijów, którzy przez wiele wieków nie ustępowali pod względem wykształcenia braminom i stanowili siłę społeczną zwał-

⁴⁸⁰ Ibidem, s. 167.

⁴⁸¹ Ibidem, s. 215.

czającą dążenia kapłanów do hegemonii socjalnej. Z kszatrijów wywodził się założyciel dżinizmu Wardhamana Mahawira. W pierwotnych wspólnotach dżinistycznych spotykamy wielu przedstawicieli tej grupy społecznej. Książęta indyjscy udzielali poparcia dżinizmowi, w pewnych królestwach indyjskich został on podniesiony do godności religii oficjalnej. Epoka największego rozkwitu dżinizmu (III—XIII w.) przypada na okres zmierzchu politycznego znaczenia miast, cechów i gildii kupieckich.

Dżinizm odrzucał autorytet Wed, bramiński rytuał i autorytet braminów. To nadało mu charakter ruchu heterodoksyjnego, ale pozwoliło również uzyskać poparcie kszatrijów i książąt, bez którego nie mógłby się stać religią zakorzenioną głęboko wśród pewnych warstw ludności miejskiej. Właściwymi twórcami doktryny dżinistycznej są „zawodowi mnisi” (Berufsmönchen), wędrowni asceci, wśród których można było wówczas spotkać najtejsze umysły i najsilniejsze charaktery Indii⁴⁸².

Łatwo ustalić związki między treścią doktryny dżinistycznej a warunkami życia ascetów.

Ideał zbawienia był skrojony w dżinizmie przede wszystkim na miarę mnicha-ascety. Odrzucenie świata doczesnego, medytację, ascezę, zredukowanie do minimum wszelkiej działalności w świecie, pobyt w klasztorze uważał dżinizm za niezbędne warunki osiągnięcia stanu nirwany. Dżinizm detronizuje bogów, wprowadzając na ich miejsce kult wielkich wirtuozów ascezy (kult arhata, dżiny, tirthankara). Z warunków ascetycznego bytu wyrosła także słynna dżinistyczna zasada *ahimsy*, zabraniająca uśmiercania jakiegokolwiek żywej istoty. Analiza zasady *ahimsy* pozwala unaocznic Weberowi zależność występującą między strukturą wewnętrzną doktryny reli-

⁴⁸² Nawet obecnie istnieje w Indiach około miliona ascetów tego typu. (Por. S.B. Das Gupta, *Oddziaływanie hinduizmu*, „Znak”, wrzesień 1960.)

gijnej a możliwościami recepcji społecznej tej doktryny. Wymogom zasady ahimsy nie mógł zadośćuczynić ani rolnik uśmiercający podczas orki setki istnień, ani rzemieślnik posługujący się ogniem i ostrymi narzędziami. Dżinizm upowszechnił się więc przede wszystkim w miastach, a zwłaszcza wśród osiadłych kupców i bankierów, gdyż działalność ekonomiczna tych warstw społecznych dawała się o wiele łatwiej uzgodnić z doktryną ahimsy niż działalność innych grup społecznych.

Dlaczego jednak dżinizm przyjął się wśród kszatrijów?

Sądzę, że doktrynie religijnej należy przypisać mniejszą, niż to czyni Weber, rolę w procesie recepcji społecznej dżinizmu, aby można było odpowiedzieć na to pytanie. Prawdopodobnie doktryna ahimsy zyskiwała na znaczeniu w miarę tego, jak dżinizm tracił poparcie panujących, jak stawał się coraz bardziej religią mnichów i kupców. Taką możliwość interpretacyjną sugeruje pośrednio sam Weber, gdy zwraca uwagę, że zasada ubóstwa, wyrzeczenia się dóbr materialnych zrodziła się wprawdzie wśród ascetów, z chwilą jednak gdy dżinizm stał się religią kupców, uzyskała ta zasada formę łagodniejszą. Chodziło już nie o wyrzeczenie się bogactwa, lecz o poskromienie pożądania i przywiązania do dóbr materialnych. Dżinista mógł więc zdobywać bogactwo, ale musiał równocześnie prowadzić surowy, ascetyczny tryb życia. Ascetyzm dżinistyczny — sądzi Weber — ograniczał wydatki konsumpcyjne, ułatwiając akumulację kapitału. Weber sądzi, że zasada ahimsy i zakaz przywiązania do bogactwa stanowiły główne powinności świeckich znawców dżinizmu. Wspólnota mnichów stanowiła trzon dżinizmu i sprawowała kierownictwo duchowe nad ogółem wyznawców. Zakony dżinistyczne poświęcały wiele uwagi utrzymaniu bliskiej więzi ze świeckimi. Okoliczności tej zawdzięcza dżinizm — zdaniem Webe-
ra — w znacznej mierze przetrwanie wielu nawałnic dziejowych, utrzymanie się na ziemi indyjskiej po dziś dzień.

Poza przestrzeganiem ahimsy i ascetycznego stylu życia upasaka (wyznawca) musiał zadośćuczynić normom etyki religijnej, które zalecały m.in. nakarmienie głodnego i podanie napoju spragnionemu, troskę o zwierzęta, troskę o własnych mnichów, grzeczność wobec innych. Świecki dżinista winien poświęcić 48 minut dnia na medytację i cztery razy w miesiącu udać się do monasteru, by prowadzić żywot mnicha. Bez pozwolenia mnicha nie wolno mu odbyć żadnej podróży. W wypadku zaś uzyskania zgody na odbycie podróży mnich ustalał jej trasę, czas trwania i wysokość wydatków. Etyka religijna zabraniała dżiniście kłamstwa. Uczciwość w transakcjach handlowych stanowiła dewizę jego postępowania. Zasada *honesty is the best policy* sprzyjała wyznawcom tej sekty w przedsięwzięciach ekonomicznych. Dżiniści — powiada Weber — słyną nie tylko z uczciwości, ale również z bogactwa. Były takie okresy w historii Indii, że więcej niż połowa handlu indyjskiego przechodziła przez ich ręce. Mimo iż dżinizm jest klasyczną religią kupiecką, a jego etos gospodarczy wykazuje pewne zbieżności z „duchem kapitalizmu”, nie skłaniał on swoich wyznawców do działań o charakterze kapitalistycznym. Zasada *honesty is the best policy* odegrała, zdaniem Webera, poważną rolę w kształtowaniu stosunków kapitalistycznych na Zachodzie. W Indiach uniemożliwiła ona natomiast dżinistom udział w rozwijaniu kapitalizmu zorientowanego politycznie, który wymaga postawy odznaczającej się brakiem skrupułów moralnych, przebiegłością. Doktryna ahimsy wyłączyła dżinistów z działalności w sferze produkcji przemysłowej, a tylko tu akumulacja kapitału mogła być czynnikiem sprzyjającym powstaniu przedsiębiorstwa typu kapitalistycznego. Obowiązkom rytualnym, które nakładał dżinizm na swoich wyznawców, mogli — zdaniem Webera — sprostać na dłuższą metę tylko kupcy. Z drugiej jednak strony przepisy rytualne narzucały tej warstwie wiele ograniczeń, nie zawsze odpowiadających jej

interesom ekonomicznym. Nie można zrozumieć, sądzi Weber, ani genezy tych ograniczeń, ani motywów ich akceptacji w gronie wyznawców dżinizmu, jeśli poprzestaje się wyłącznie na poszukiwaniu związków między religią a sytuacją ekonomiczną określonej grupy społecznej. Poprzez sprzeczność między interesami materialnymi wyznawców a zalecanym przez religię sposobem postępowania przejawia się bowiem — wedle Webera — wpływ wierzeń religijnych na działalność gospodarczą i życie społeczne.

Weberowska socjologia dżinizmu pozwala wyraźnie dostrzec kryteria, którymi posługuje się autor ustalając uwarunkowania wzajemne między religią a sytuacją określonych grup społecznych. Mimo że nigdzie nie formułuje on w postaci jakiegś ogólnej dyrektywy zasad ustalania relacji między religią a grupami i warstwami społecznymi, we wszystkich swoich studiach socjologicznych o religii korzysta z nich z dużą konsekwencją. Sądzę, że w swojej praktyce badawczej Weber ustala uwarunkowania wzajemne między religią a grupami i warstwami społecznymi poprzez:

1. analizę składu społecznego danej religii;
2. wskazanie zbieżności między okresem powstania, rozwoju lub ekspansji danej religii a zachodzącymi wówczas zmianami w sytuacji ekonomicznej i społecznej różnych klas, stanów i warstw;
3. wskazanie grup, które udzielają poparcia lub zwalczają daną religię;
4. wskazanie grupy lub warstwy społecznej, która jest bezpośrednim twórcą danej doktryny wyznaniowej lub religii;
5. ustalenie zależności między treścią doktryny religijnej a warunkami życia społecznego różnych grup i warstw społecznych poprzez wykazanie, że: a) dana powstać doktryny lub religijności zakłada istnienie takich

warunków egzystencji socjalnej, które przysługują tylko określonym grupom lub warstwom, lub że tylko w tych warunkach może się ona narodzić i utrzymać; b) wskazaniom rytualnym, doktrynalnym i etycznym danej religii mogą zadośćuczynić tylko przedstawiciele określonych warstw i grup, natomiast warunki ekonomiczno-społecznego bytu innych grup i warstw sprawiają, iż ich członkowie nie są w stanie podolać podstawowym wskazaniom danej religii; c) zmiany w treści doktryny, rytuału, organizacji wyznaniowej, wzrost znaczenia takiego lub innego aspektu danej religii są uzależnione od sytuacji społecznej grup, spośród których rekrutują się wyznawcy; d) określonym stanom i warstwom odpowiadają zwykle określone struktury religijne (np. religijność chłopów, rycerzy i wojowników, warstw miejskich, zorganizowanego kapłaństwa);

6. wykrycie zbieżności między etyką i doktryną społeczno-polityczną danej religii a etosem i warunkami życia różnych grup i warstw;

7. wskazanie różnic występujących między religijnością intelektualistów a ogółu wyznawców, religijnością grup uprzywilejowanych i panujących a religijnością ludu;

8. określenie funkcji społecznych religii w życiu i działalności różnych grup i warstw.

Różnorodność kryteriów, którymi posługuje się Weber w analizie religii w kategoriach podziału społecznego, nie jest ani wadą, ani tym bardziej świadectwem wieloznaczności jego myśli badawczej, lecz wyraża jedynie wielorakość i różnorodność powiązań i uwarunkowań wzajemnych występujących w rzeczywistości empirycznej między religią a grupami i warstwami społecznymi.

Sformułowane wyżej w postaci ogólnej zasady postępowania badawczego Webera znajdują swoją konkretyzację również w jego analizie buddyźmu.

14. Buddyzm i jego ewolucja historyczna

Epoka rozwoju miast, przekształcania się kszatrijów w stan miejski zbiega się z powstaniem buddyzmu. Weber powołuje się na opinię znanego indologa Oldenberga, iż wiejskie otoczenie, bydło i pastwiska są znamionami czasów, w których występują starobramińscy nauczyciele. Natomiast miasto, miejski pałac, posiadający konia królowie tworzą tło społeczne wczesnego buddyzmu.

Pierwotny buddyzm uważa Weber za antytezę konfucjanizmu i islamu. Te dwie ostatnie religie miały charakter wybitnie polityczny. Buddyzm jest natomiast typową religią apolityczną. Nie stanowił żadnego ruchu stawiającego sobie za cel reformę lub radykalne przekształcenie społeczeństwa. Wobec zastanych instytucji społecznych odnosił się z obojętnością. Obca mu była idea walki z ustrojem kastowo-stanowym. Podział kastowy nie odgrywał wprawdzie żadnej roli wewnątrz wspólnoty buddyjskiej, ale tylko dlatego, że w tych częściach Indii, które były kolebką buddyzmu, porządek kastowy był bardzo słabo rozwinięty. Ta obojętność pierwotnego buddyzmu wobec wielkich kwestii społecznych staje się — zdaniem Webera — w pełni zrozumiała, jeśli zwróci się uwagę, iż był on doktryną religijną wędrownych mnichów, utrzymujących się z jałmużny⁴⁸³. Oni stworzyli naukę o zbawieniu, z której wynika postawa obojętności wobec spraw socjalnych. Wczesnemu buddyzmowi jest zupełnie obca myśl, że pewność zbawienia może być uzyskana w działaniu wewnątrz świata. Wprost przeciwnie, oznaką zbawienia stał się tu daleki od jakiegokolwiek działania stan bierności wobec świata. Zbawienie może być jedynie osobistym dokonaniem każdego indywiduum. Nikt, a zwłaszcza jakakolwiek wspólnota społeczna, nie może mu w tym pomóc. Weber sądzi, że w ideale zbawie-

⁴⁸³ Por. M. Weber, op. cit., s. 220.

nia wczesnego buddyzmu społeczny charakter wszelkiej mistyki osiąga wyraz szczególnie dobitny. Warunki zbawienia zostały w doktrynie buddyjskiej tak sformułowane, że mógł im jedynie sprostać wędrujący mnich asceta. Występująca we wczesnym buddyzmie głęboka przepaść między mnichami a świeckimi wyznawcami miała, zdaniem Webera, doniosłe konsekwencje społeczne. Tylko mnich mógł osiągnąć pełne zbawienie. Obowiązki *upasaka* (wyznawcy) były proste. Poparcie materialne i szacunek wobec wędrownych mnichów stanowiły główną formę udziału laików w życiu wspólnoty religijnej. Świecki wyznawca musiał ponadto zadośćuczynić wymogom etyki zawierającej pięć przykazań: nie zabijaj, nie kradnij, nie cudzołóż, nie kłam, nie spożywaj alkoholu. W zamian za sumienne wypełnianie obowiązków moralnych wyznawca mógł liczyć na pomnożenie swoich dóbr materialnych, bogactwo, na poprawę sytuacji życiowej po ponownych narodzinach, śmierć bez lęku, dobre imię i przyjaźń ludzką. Wczesny buddyzm nie wypracował — zdaniem Webera — religijnej etyki działania gospodarczego. Asceza i zakaz posiadania majątku dotyczyły jedynie mnichów, którzy z obojętnością traktowali przywiązanie świeckich wyznawców do bogactwa i przepychu. Doktryna buddyjska nie dysponowała żadnymi premiami o charakterze religijnym, które można by uzyskać za określony typ postępowania w sferze ekonomicznej. Wczesny buddyzm nie stworzył też żadnych form sprawowania kontroli nad postępowaniem świeckich. Nie był on — wedle Webera — ruchem o charakterze ludowym. Jego zwolennicy rekrutowali się przede wszystkim spośród przedstawicieli wielkich rodów arystokratycznych i bogatego mieszczaństwa. Wśród uczniów Buddy można było także spotkać braminów. Weber uważa za zupełnie nieuzasadnioną i nieprawdopodobną opinię, że przedstawiciele niższych warstw społecznych byli licznie reprezentowani we wczesnym bud-

dyzmie. Pierwotny buddyzm był, zdaniem autora *Hinduismus und Buddhismus*, doktryną warstw uprzywilejowanych społecznie. Jego wyznawcy odznaczyli się doskonałym wykształceniem. Typową formą nauki Buddy jest dialog sokratesowski. Nie można śledzić wywodów Buddy bez gruntownych studiów nad pewnymi, specyficznymi stronami myśli indyjskiej. Sam Budda podkreślał, że jego nauka jest tak prosta, iż mogą ją pojąć nawet dzieci. Ale oczywiście — zauważa Weber — chodzi tu o dzieci, które otrzymały staranne wykształcenie ⁴⁸⁴.

Dwa momenty przyczyniły się — zdaniem autora — do zwycięstwa buddyzmu w Indiach:

1. stworzenie wspólnot skupiających zawodowych mnichów;

2. poparcie udzielone nowej religii przez arystokrację miejską, a zwłaszcza mieszczański patrycjat. Doktryna buddyjska pozbawiona była momentów, które by mogły skłaniać mnichów do upowszechnienia nowej wiary. Zasadniczych motywów działalności misyjnej pierwotnego buddyzmu należy poszukiwać — zdaniem Webera — w sferze interesów materialnych mnichów, zainteresowanych w powiększaniu grona dawców jałmużny ⁴⁸⁵.

Wykształcona arystokracja miejska, a zwłaszcza warstwy patrycjatu mieszczańskiego pierwszej wielkiej epoki rozkwitu miast indyjskich przyjmowały przychylnie nową religię. Oznaczała ona bowiem odrzucenie dominacji społecznej braminów, wyzwolenie od nieznośnej reglamentacji rytualnej codziennego życia, zastąpienie martwe-

⁴⁸⁴ „Nie można twierdzić — pisze Sarvepalli Radhakrishnan — iż Budda obalił kasty, gdyż religia jego ma charakter arystokratyczny. Jest ona pełna subtelnosci, zrozumiałych tylko dla wykształconych, a Budda miał zawsze na względzie samanów i braminów. Pierwszymi jego nawróconymi zwolennikami byli kapłani bramińscy oraz bogaci młodzieńcy z Benares” (S. Radhakrishnan, op. cit., s. 412).

⁴⁸⁵ Por. M. Weber, op. cit. s. 249.

go sanskrytu językiem potocznym, religijną deprecjacją więzów kastowo-stanowych. Za panowania dynastii Maurjów (322—189) buddyzm uzyskuje rangę religii oficjalnej. Weber doskonale unaocznia w *Hinduismus und Buddhismus*, jak głębokim przeobrażeniem ulega religia z chwilą uzyskania statusu religii urzędowej. Szczególnie doniosłe piętno wycisnęła na buddyzmie epoka panowania największego króla dynastii Maurjów—Asioki (273—239). Powstaje wówczas monarchia typu patrymonialnego, z potężnie rozbudowaną administracją, stałą armią, policją. Państwo spełnia poważne funkcje ekonomiczne, zakłada wielkie przedsiębiorstwa oparte na pracy przymusowej. Przed przedstawicielami niższych warstw otwierają się stosunkowo duże możliwości wejścia w skład biurokracji patrymonialnej lub korpusu oficerskiego. Sytuacja ta sprzyjała buddyzmowi, ignorującemu podziały stanowe. W czasach Asioki dokonuje się dosyć poważna zmiana struktury społecznej Indii. Następuje przede wszystkim zmierzch dawnego stanu kszatrijów, który zamieszkiwał liczne małe zamki i wytworzył swoistą kulturę rycerską. Jako religia oficjalna, która ma służyć utrzymaniu mas w posłuszeństwie (Weber określa funkcję religii w panowaniu politycznym posługując się charakterystycznym terminem: *Domestikation der Untertanen*, domestykacja, oswojenie poddanych), buddyzm nie może pozostać doktryną wykształconej arystokracji, lecz musi szukać zwolenników wśród dworzan, urzędników królewskich, drobnomieszczanstwa, chłopów. Wzrost znaczenia elementu plebejskiego w epoce Maurjów zmusza wszystkie grupy religijne do przekształceń wewnętrznych, które mają służyć lepszemu zaspokojeniu potrzeb religijnych mas.

W obliczu nowej sytuacji społecznej ulega w buddyzmie osłabieniu tendencja do ucieczki ze świata. Klasztory przejmują funkcję kształcenia i wychowywania mas, nie są już miejscem, gdzie wytworny myśliciel może odnaleźć zbawienie, lecz stają się ośrodkami działalności kul-

turowej i misyjnej. W epoce Asioki przyjmuje się w buddyźmie zwyczaj, iż jednym z obowiązków laika jest wstąpienie na jakiś czas do klasztoru. Zwyczaj ten zachował się do dziś w hinajanie.

Weber sądzi, że w emocjonalnej religijności mas, jak świadczą o tym dzieje wszystkich religii świata, muszą zawsze wystąpić dwa typy soterologii: magia lub wiara w zbawiciela. Najczęściej oba te typy zbawienia występują łącznie w postaci kultu żyjącego wśród ludzi zbawiciela, który spieszy z pomocą w nieszczęściach i jest wyposażony we władzę magiczną, lub w postaci kultu zmarłego zbawiciela, obdarzonego przymiotami boskimi, wokół którego skupia się obrzędowość przesycona momentami magicznymi. W tym kierunku ewoluowała też doktryna wczesnego buddyźmu, która miała pierwotnie charakter elitarny i intelektualistyczny.

Buddyzm mahajanistyczny bardzo mało ma wspólnego z dawną etyką intelektualistów, traktującą o źródłach cierpienia i drogach jego pokonania. Mahajana powstała — zdaniem Webera — w wyniku przystosowania pierwotnej doktryny do warunków egzystencji ekonomicznej w świecie, potrzeb religijnych mas, potrzeb warstwy intelektualistów, związanej z tradycją teologicznej spekulacji braminów⁴⁸⁶. Albowiem braminizm, usunięty w cień przez cieszące się poparciem państwa religie zbawienia, zdołał jednak z czasem odzyskać całkowicie swoją dawną pozycję dominującej społecznie religii.

W buddyźmie mahajanistycznym zostaje dokonana deifikacja Buddy. Pojawia się kult bodhisatwów, którzy spieszą z pomocą ludziom zarówno w życiu doczesnym, jak i pozagrobowym. Do religii buddyjskiej wkraczają i zajmują w niej poczesne miejsce: magiczna terapia i ekstaza, idolatria, hagiolatria, cały zastęp bóstw, aniołów, demonów, niebo, piekło, mesjasz. Buddyzm mahajana prze-

⁴⁸⁶ Por. M. Weber, op. cit., s. 271.

kształca cały świat w jeden wielki ogród magiczny, przystosowuje się do tradycjonalizmu i umacnia tradycjonalizm. Tradycjonalizm zaś uważa Weber za antytezę „ducha kapitalizmu” i warunków sprzyjających rozwojowi kapitalistycznemu.

Buddyzm poniósł wprawdzie klęskę w Indiach, ale zdołał przeniknąć do wielu krajów Azji. Podejmując analizę losów buddyzmu poza granicami Półwyspu Indyjskiego, Weber stara się urzeczywistnić trzy intencje badawcze:

1. ukazać wpływ warunków historyczno-społecznych na kształtowanie oblicza buddyzmu poszczególnych krajów;

2. ustalić, w jaki sposób buddyzm współwarunkował losy dziejowe tych krajów, jakie piętno wycisnął na ich historii;

3. jaki wpływ wywierał na procesy natury gospodarczej.

Wczesny buddyzm był — wedle Webera — typową religią apolityczną. Ale wskutek poparcia, udzielonego mu przez kszatrijów i panujących, stał się z czasem religią blisko związaną z władzą państwową. Królowie indyjscy nie tylko nadali buddyzmowi rangę religii oficjalnej, ale byli również inicjatorami jego ekspansji misyjnej do innych krajów Azji. Weber wskazuje, że poparcie państwa odegrało bardzo doniosłą rolę w utrwaleniu się buddyzmu w takich krajach, jak Cejlon, Syjam, Indochiny, Burma, Chiny, Korea, Japonia. Władcy tych krajów widzieli w buddyzmie doskonały środek utrzymania poddanych w posłuszeństwie. W V—VII w.n.e. buddyzm cieszył się w Chinach oficjalnym poparciem państwa. Król Syjamu, podobnie jak Asioka, był patronem hierarchicznie ukształtowanej organizacji mnichów, którzy mieli wielki posłuch wśród świeckich. Na Cejlonie buddyzm hinajani-styczny stał się oficjalną religią państwową.

Drugą przesłanką przeniknięcia buddyzmu do wielkich krajów Azji była walka różnych stanów o władzę poli-

tyczną i dominację społeczną oraz dążenie władców do umocnienia państwa i uniezależnienia się od pewnych grup społecznych. W Chinach buddyzm cieszył się poparciem eunuchów dworskich, głównych przeciwników politycznych stanu literatów. Królowie syjamscy wykorzystywali religię buddyjską jako oręż w walce z arystokratycznymi rodami feudałów. W Korei patronami nowej religii byli literaci, walczący o władzę polityczną z eunuchami i wojskowymi. W wielu krajach mnisi buddyjscy odgrywali ważną rolę w administracji. W Japonii przez długi czas nieomalże monopolizowali funkcje urzędnicze. Jedną z pobudek skłaniającą królów indochińskich do przyjęcia buddyzmu była — zdaniem Webera — potrzeba zapewnienia administracji państwowej ludzi wykształconych, władających słowem pisanym. Mnisi buddyjscy zostali zaproszeni do Syjamu w celu wynalezienia pisma, które stało się niezbędne dla sprawnego funkcjonowania administracji państwowej.

Warunki społeczne swoiste dla różnych krajów azjatyckich wywarły głęboki wpływ na strukturę wewnętrzną buddyzmu.

Na Cejlonie klasztory stały się wielkimi właścicielami ziemskimi, ich posiadłości objęły $\frac{1}{3}$ część całego obszaru ziemi nadającej się do uprawy. Ziemię tę dzierżawili chłopci. W tej sytuacji zakaz posiadania, odgrywający tak wielką rolę we wspólnotach mnichów wczesnego buddyzmu, przybrał charakter czysto formalny. Jałmużna, która była ongiś podstawowym środkiem uzyskiwania środków do życia, została przekształcona w akt rytualny i symboliczny. W krajach, gdzie buddyzm hinajanijski uzyskał dominację społeczną (Cejlon, Burma, Syjam, Indochiny), religijność ludowa pozostała we władzy wiary w magię, demony, egzorcyzmy; wielką rolę odgrywał w niej kult relikwii, czarownika. W rolnictwie tych krajów dominował tradycjonalizm. Buddyzm nie tylko przystosował się do tradycjonalizmu, lecz sprzyjał również jego umocnie-

niu. W Chinach przyjęła się mahajanistyczna odmiana buddyzmu. Pod wpływem miejscowych warunków buddyzm staje się klasyczną religią książkową. Zamierają tak liczne w Indiach dysputy i kontrowersje. Do panteonu wkraczają chińskie bóstwa ludowe, a w świątyniach posąg Buddy bardzo często sąsiaduje z posągami Konfucjusza i Lao-tsy. Do buddyzmu zostaje też wprowadzony kult przodków. O ile w Indiach i innych krajach azjatyckich mnisi byli ludźmi o starannym wykształceniu, to w Chinach zakony przybierają z czasem charakter coraz bardziej plebejski. Chłopi i przedstawiciele warstw drobno-mieszczańskich zaczynają tworzyć trzon zbiorowości klasztornej. Mnich-analfabeta staje się charakterystyczną postacią buddyzmu chińskiego. Klasztor buddyjski był miejscem irracjonalnej ascezy i medytacji, nie mogła z niego przeniknąć do mas jakakolwiek forma racjonalnego wychowania. Buddyzm przyniósł do Chin wiarę w nagrodę i karę pozagrobową. Ale umacniała ona tu jedynie nakaz szacunku, odgrywający doniosłą rolę w etyce ludowej. Jedną z zasług buddyzmu jest — wedle Webera — współkształtowanie w Chinach postawy litości wobec ludzi i zwierząt.

Omawiając losy buddyzmu poza granicami Indii, Weber podejmuje też analizę warunków, które umożliwiły Japonii bardzo szybkie przejście od Zachodu kapitalistycznych form gospodarki ⁴⁸⁷.

Jakkolwiek kultura chińska wywierała przez wieki wpływ na Japonię, ukształtował się tu zupełnie inny niż w Chinach ustrój polityczno-społeczny. W Chinach feudalizm został bardzo wcześnie złamany przez sprzymierzone ze stanem literatów państwo patrymonialne. W Ja-

⁴⁸⁷ Problematykę weberowską podejmuje Yasusada Yawata w interesującej rozprawie pt. *Religionssoziologische Untersuchungen zur Geschichte Japans*, opublikowanej w specjalnym zeszycie: „Max Weber zum Gedächtnis” „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 1963, Sonderschaft 7, S. 358—406.

ponii powstał natomiast ustrój feudalny. W feudalnej hierarchii występowała wyraźna różnica między *daimoyo* — książętami, którzy byli bezpośrednimi wasalami cesarza, a *samurajami* — wasalami *daimoyo*. Samurajowie stanowią typowy stan feudalizmu japońskiego. Tylko im przysługiwało prawo posiadania lenna. Ranga samuraja była wyznaczona przez wielkość renty ryżu. Lojalność wobec seniora, służba wojskowa, składanie seniorowi darów — stanowiły podstawowe powinności wasalów. W feudalizmie japońskim panowała, podobnie jak na Zachodzie, zasada samoekwipunku wojska, którego trzon stanowili książęta i samurajowie. Japonia — zdaniem Webera — nie była w stanie samodzielnie stworzyć kapitalistycznych form gospodarki. Feudalizm hamował rozwój handlu, w miastach nie pojawiła się grupa społeczna, którą można by porównać z zachodnioeuropejskim mieszczaństwem. Autonomia militarno-polityczna miast była pojęciem nie znanym dziejom Japonii. Dominacja społeczna samurajów uniemożliwiała powstanie racjonalnej etyki ekonomicznej. Ale właściwy feudalizmowi system stosunków lennych i umów wiążących seniora z wasalem był dogodną bazą dla kształtowania się postaw indywidualistycznych w sensie europejskim. Dzięki temu Japonia mogła stosunkowo łatwo przejąć wytworzone na Zachodzie formy gospodarki kapitalistycznej. Właściwy feudalizmowi japońskiemu „duch” wykluczał natomiast — zdaniem Webera — możliwość samodzielnego ukształtowania się w tym kraju stosunków kapitalistycznych⁴⁸⁸.

W swojej analizie losów buddyzmu w Japonii Weber wypowiada opinię, że sytuacja religijna, jaka ukształtowała się tu w XVII w., miała duże znaczenie w procesie przyswojenia przez ten kraj kapitalistycznych form gospodarki. Gdy buddyzm wkroczył na ziemię japońską, zastał tu religię, której głównymi formami były: kult

⁴⁸⁸ Por. M. Weber, op. cit., s. 300.

przodków (przodków rodziny i apoteozowanych bohaterów), wiara w duchy, kult fallusa, magia. Obok tych dominujących wśród mas form wierzeń religijnych istniał kult oficjalny, który nosił wyraźne ślady rytualizmu właściwego warstwie rycerskiej. Recytacja hymnów i ofiara żywności — oto zasadnicze składniki tego kultu. Zostały z niego wyeliminowane orgiastyka i ekstaza, jako sprzeczne z poczuciem godności stanowej rycerzy. Brak etyki religijnej we właściwym sensie tego słowa był rekompensowany przez ścisłe przestrzeganie przepisów czystości rytualnej. Religia panującej warstwy społecznej nie знаła pojęcia nagrody pozagrobowej, królestwo zmarłych było tak samo mroczne i nieatrakcyjne jak grecki Hades.

Feudalnemu rozbiciu kraju odpowiadało rozszczępienie się buddyzmu w Japonii na wiele skłóconych i rywalizujących ze sobą sekt. W wieku XIV klasztory stają się wspólnotami uzbrojonych mnichów. Kiedy Oda Nobunaga (1534—1588) przywraca jedność polityczną Japonii, rozpoczyna się okres walki z *ecclesia militans*⁴⁸⁹. Przy pomocy jezuitów zostają zniszczone wspólnoty uzbrojonych mnichów buddyjskich. Wkrótce rozpoczynają się jednak prześladowania chrześcijan. W ten sposób został zdławiony w Japonii wszelki klerykalizm. Kiedy pod wpływem zagrożenia zewnętrznego zostaje obalona feu-

⁴⁸⁹ „Nobunaga skoncentrował się na walce z klasztorami. Zniszczył ogniem 3000 budynków klasztornych na górze Hi'e'i, gdzie przebywali najbardziej wojowniczy mnisi, którzy kilkakrotnie zbrojnie napadali na Kioto. Mało kto uniknął śmierci od miecza i ognia, a wszystka ziemia klasztorów została skonfiskowana. Nobunaga zajął wrogą postawę wobec wszystkich sekt buddyjskich, z wyjątkiem sekty *dzen*. Jego najpotężniejszym przeciwnikiem była sekta *ikko*, ale i ją pokonał. Klasztory były popierane przez różne rody feudalne i pokonanie ich było równocześnie porażką feudalnych magnatów” — pisze Vlasta Hilaska w pracy pt. *Dzieje i kultura narodu japońskiego. Krótki zarys*, Warszawa 1957, s. 192—193.

dalna organizacja militarno-państwowa, Japonia może wkroczyć na drogę szybkiego rozwoju gospodarczego, między innymi dzięki temu, że została tu złamana potęga tradycjonalizmu magiczno-religijnego⁴⁹⁰.

15. Ortodoksyjna restauracja w Indiach i jej znaczenie dziejowe

Badania nad losami buddyzmu pozaindyjskiego pozwalają Weberowi dojść do wniosku, że religia ta nigdzie nie była w stanie wytworzyć postaw sprzyjających rozwojowi kapitalistycznemu, zawsze natomiast umacniała tradycyjne formy życia i działalności gospodarczej. Klęska buddyzmu w Indiach doprowadziła jednak nie do polepszenia, lecz do pogorszenia szans rozwoju kapitalistycznego w tym kraju. Nastąpiły bowiem po niej: restauracja hinduizmu, wzrost znaczenia społecznego warstwy kapłańskiej, konsolidacja ostateczna porządku kastowego. *Hinduismus und Buddhismus* przynosi interesującą analizę socjologiczną źródeł zmierzchu i wzrostu znaczenia społecznego religii.

Buddyzm indyjski nie stworzył trwałej organizacji świeckich wyznawców. Wskutek tego, sądzi Weber, został prawie zupełnie wyeliminowany z życia kraju. Najazd muzułmański, rzeź mnichów i zniszczenie klasztorów oznaczało w praktyce zagładę ostateczną buddyzmu w Indiach. Ale zmierzch tej religii zaznaczył się o wiele wcześniej i był uwarunkowany przez poważniejsze przyczyny. W epokach największego rozkwitu indyjskich religii zbawienia nastąpiło jedynie osłabienie, a nie całkowite wykorzenienie znaczenia społecznego braminów. Nadal wykonywali oni liczne funkcje kultowe, i to nawet w zbiorowościach dżinizystycznych i buddyjskich. Porządek kasto-

⁴⁹⁰ Por. M. Weber, op. cit., s. 307—308.

wy został osłabiony, ale nigdy nie zniknął całkowicie, zwłaszcza w swoim bastionie, którym były Indie północne. Bez poparcia kszatrijów i książąt buddyzm, podobnie jak wiele innych sekt, pozostałby w cieniu historii indyjskiej. Z czasem jednak książęta podejmują walkę przeciw zależności finansowej od bogatych warstw mieszczańskich. W tej walce zawiązują przymierze z braminami, opowiadają się za porządkiem kastowym, zrywają więzy, jakie dotychczas łączyły ich z hierarchią plebejską. Zmiana postawy władców wobec buddyzmu miała — zdaniem Webera — decydujące znaczenie w procesie restauracji ortodoksji bramińskiej⁴⁹¹. Restauracja hinduizmu polegała — wedle Webera — na: 1. zniszczeniu heterodoksyjnej soterologii intelektualistów, 2. umocnieniu rytualizmu kastowego, 3. przystosowaniu ortodoksyjnego hinduizmu do religijności wiejskiej.

Hinduizm zawdzięcza w poważnym stopniu swoje zwycięstwo nad religiami zbawienia przyjęciu od nich instytucji klasztorów, skupiających zawodowych mnichów. Weber podkreśla, że „surowe, materialne interesy” skłaniały braminów, zainteresowanych we wzroście prebend i honorariów, do wykonywania praktyk religijnych na cześć dawnych bóstw ludowych⁴⁹². Proces przystosowywania hinduizmu do religijności wiejskiej był również uwarunkowany przez wkroczenie na tę samą drogę religii konkurencyjnych: buddyzmu i dżinizmu. Doprowadził on do powstania dwóch wielkich odłamów religii hinduistycznej: siwaizmu i wisznuizmu.

Intelektualiści bramińscy nadali głęboko zakorzenionemu w ludowej religijności kultowi Siwy charakter bardziej wysublimowany, przekształcając towarzyszącą mu dawniej orgiastykę natury alkoholowo-seksualnej w czysto rytualny kult świątynny. Z kultem Siwy została

⁴⁹¹ Ibidem, s. 318.

⁴⁹² Ibidem, s. 325.

związana klasyczna soterologia Wedanty. Siwaizm mógł więc zaspokajać potrzeby religijne zarówno intelektualistów, jak i stać się kultem świątyń wiejskich. Chociaż, podkreśla Weber, w wiejskich formach kultu Siwy nadal wielką rolę odgrywały orgie alkoholowo-seksualne. Również kultowi Wisznu towarzyszyła pierwotnie orgiastyka seksualna. Wisznu był dawniej bogiem słońca. Intelektualiści bramińscy podnieśli go do rangi zbawiciela, a *bhakti* — namiętne oddanie się, wiarę w zbawiciela i jego łaskę uczynili podstawową formą pobożności. W takiej postaci przyjął się zwłaszcza wisznuzm wśród średnich warstw mieszczaństwa indyjskiego.

Dominującą cechą religii Indii po restauracji ortodoksyjnego hinduizmu jest — zdaniem Webera — pozycja uzyskana przez *guru* wśród wyznawców. Guru pojawia się bardzo wcześnie w dziejach religii Indii. Początkowo miało to przysługiwać wybitnym nauczycielom i znawcom Wed, którzy gromadzili wokół siebie uczniów. Dawni guru byli najczęściej kapelanami nadwornymi możnych i królów, nauczycielami i wychowawcami ich synów. Teraz, po ortodoksyjnej restauracji, guru zaczyna odgrywać bardzo ważną rolę w religijności ludowej. „Nie nowe doktryny, lecz uniwersalność autorytetu guru jest cechą charakterystyczną restaurowanego hinduizmu” — pisze Max Weber ⁴⁹³.

Guru wywodzili się głównie z braminów. Mieli bardzo wielki autorytet wśród mas, które otaczały ich kultem religijnym jako żyjących wśród ludzi bogów-zbawicieli. „Kult żyjących wśród ludzi zbawicieli — powiada Weber — był ostatnim słowem procesu rozwojowego religii hinduistycznej” ⁴⁹⁴.

Panowanie guru nad masami, doktryna *samsary* i *karmana*, uzasadniająca rytualizm kastowy, były nie tylko

⁴⁹³ Ibidem, s. 351.

⁴⁹⁴ Ibidem, s. 357.

sprzęgnięte z tradycyjnymi formami życia i gospodarki, ale umacniały także te formy. Weber wskazuje, że wiele innych elementów natury „duchowej”, obok czynników ekonomiczno-społecznych, uniemożliwiło Indiom wytworzenie „ducha” kapitalistycznego i kapitalistycznych form gospodarki. Wspólną cechą wszystkich systemów myślowych, których twórcami byli intelektualiści indyjscy, jest przyjęte jako dogmat przeświadczenie o niezmienności porządku świata. Oznaczało ono uznanie niezmienności i wieczności stosunków społecznych, w których dominował tradycjonalizm. Właściwa wszystkim religiom zbawienia dewaluacja świata doczesnego wystąpiła w Indiach tylko w formie ucieczki ze świata. Podstawowym środkiem zbawienia nie była aktywna asceza, znajdująca wyraz w działaniu wewnątrz codzienności, lecz mistyczna kontemplacja. Odrzucenie zgiełku życia doczesnego lub usankcjonowanie związanych z tradycjonalizmem postaw — oto granica, poza którą nie wykroczyła żadna etyka religijna Indii. Religiom indyjskim była — zdaniem Webera — zupełnie obca myśl, że osiągnięcia w działalności ekonomicznej mogą być potwierdzeniem stanu łaski. Religie te nie znały też doktryny, z której mógłby wynikać obowiązek racjonalnego przekształcania świata, zgodnie z nakazami osobowego transcendentnego Boga.

16. Swoiste cechy religii Azji

Analiza dziejów religii Chin i Indii upoważnia — zdaniem Webera — do sformułowania pewnych uogólnień doniosłych dla sytuacji religijnej całej Azji. Oba te kraje wywierały olbrzymi wpływ na całą Azję. Chiny nazywa Weber Francją Azji, zaś Indie — azjatyckim hellenizmem.

1. Cechą charakterystyczną sytuacji religijnej w Azji jest to, że kontynent ten był miejscem wolnego współzawodnictwa różnych religii. Granicę tej wolności stanowiły

polityczne interesy państwa. Nie można zrozumieć — zdaniem Webera — azjatyckiej religijności bez uwzględnienia roli państwa w jej rozwoju historycznym.

2. W religijności azjatyckiej wyraźnie manifestuje się zróżnicowanie społeczne. Może ono przejawiać się w ten sposób, że: a) różne warstwy społeczne mają różne religie: w Chinach wyższe warstwy odrzucają wszelką postać religii zbawienia, soterologia była tam w zasadzie elementem religii ludowej; b) różne warstwy wyznają tę samą religię, ale odpowiadają im różne postacie najwyższych wartości religijnych.

3. W azjatyckich religiach występuje głęboki przedział między formą religijności wykształconych intelektualistów a religijnością pogrążonych w analfabetyzmie mas. Wspólną przesłanką religijności intelektualistów Azji jest przesądzenie, że tylko wiedza pozwala osiągnąć najwyższą postać zbawienia doczesnego i pośmiertnego. Nie jest to jednak wiedza empiryczna, lecz wiedza literacka lub gnoza, traktowana jako środek mistycznego i magicznego panowania nad sobą i światem.

4. Mistycyzm i związana z nim dewaluacja świata i ucieczka od świata lub obojętność wobec świata odgrywają wielką rolę w religiach Azji.

5. Typowymi formami azjatyckich religii zbawienia jest hagiolatria — kult żyjących wśród ludzi zbawicieli, charyzma w najpierwotniejszej swojej postaci — jako wyobrażenie, że określonej osobie przysługuje niezwykła moc magiczna.

6. Dominację magii w życiu religijnym uważa Weber za szczególnie doniosłą właściwość religii Azji, gdyż okoliczność ta miała, jego zdaniem, duże znaczenie dla zachowania tradycyjnych form życia i gospodarki.

7. Religiom azjatyckim jest obce pojęcie zasadniczego przeciwieństwa między etycznym, transcendentnym Bogiem a radykalnym złem świata, które należy przewyciężyć przez aktywne przekształcenie i podporządkowanie so-

bie świata. Religie Azji to — zdaniem Webera — religie przystosowania się lub ucieczki od zastanej rzeczywistości.

8. Moralne usankcjonowanie dążenia do zysku nie jest obce religiom Azji. Ale nie uczyniły one tej zasady częścią składową etyki racjonalnego przekształcania świata.

9. W religijności azjatyckiej spotykamy tylko jeden typ profetyzmu — *profetyzm wzorowego życia* (exemplarische Prophetie). Nie znała ona natomiast *profetyzmu wysłanników Boga* (Sendungsprophetie). Profetyzm pierwszego typu głosi zasadę, iż wzorowy żywot, a zwłaszcza kontemplacja, „ucieczka ze świata”, mistyczna ekstaza stanowią najlepszą drogę uzyskania zbawienia. Weber nazywa przedstawicieli *profetyzmu wzorowego żywota* prorokami bierności społecznej. Natomiast prorok — wysłannik Boga domaga się od świata wypełnienia określonych powinności etycznych, które wymagają zajęcia wobec świata postawy aktywnej, przekształcenia go zgodnie z nakazami zesłanymi przez Boga.

Czyniąc zadość postulatowi teorii typów idealnych, weberowska charakterystyka religijności azjatyckiej uwypukla te momenty religijności, które umacniały tradycjonalizm oraz utrudniały pojawienie się w Azji „ducha kapitalizmu” i kapitalistycznych form gospodarki. Weber podkreśla jednak, że tradycjonalizm religii azjatyckiej był poważnie uwarunkowany przez inne czynniki społeczne. Sądzi, że kierunek, jaki przybrał rozwój judaizmu, chrześcijaństwa, myśli greckiej, był możliwy jedynie w specyficznych warunkach kultury miejskiej Zachodu, gdzie istniał odgrywający czynną rolę polityczną stan mieszczański. W Azji wskutek potęgi więzów rodowych lub kastowych nie mogło się wykształcić miasto w europejskim sensie tego słowa ⁴⁹⁵.

Weber przypisuje także duże znaczenie warunkom geograficznym w określeniu losów dziejowych Azji. Kultura

⁴⁹⁵ Ibidem, s. 372.

Azji była kulturą wielkich kontynentów, kolebkę kultury zachodniej stanowiły natomiast wybrzeża morskie. Wpłynęło to również na rozwój handlu zewnętrznego i wewnętrznego. Największe ośrodki kultury zachodniej wyrastały pierwotnie w miejscach, gdzie krzyżowały się lub przebiegały szlaki handlowe. Weber sądzi, że ograniczenie przez ludy Azji handlu zagranicznego oraz nieobecność w centrach kultury tego kontynentu wspólnoty językowej stanowiły doniosły czynnik utrudniający Azji samodzielne wkroczenie na drogę rozwoju kapitalistycznego.

Opinia Webera o roli środowiska geograficznego w historii Azji stwarza okazję, by wypowiedzieć pewne uwagi o związkach jego teorii procesu społecznego z filozofią dziejów Hegla. Związki te dostrzega E. Baumgarten, sądząc, że praktyka badawcza Webera nosi ślady wahań między jego własnym stanowiskiem metodologicznym a teoriami Hegla i Marksa ⁴⁹⁶.

Rzuca się przede wszystkim w oczy duża zbieżność między weberowską a heglowską klasyfikacją kultur, dokonaną ze względu na właściwości środowiska geograficznego. Weber wyróżnia trzy zasadnicze kultury: kulturę dorzeczna wielkich rzek (Stromuferkultur), kulturę wybrzeży morskich (Künstenkultur), kulturę śródlądową (Binennlandkultur) ⁴⁹⁷. Tej klasyfikacji odpowiada zawarty w *Wykładach z filozofii dziejów* Hegla podział społeczeństw na: 1. społeczeństwa wyżyn, rozległych stepów i płaskowyżów, 2. społeczeństwa nizin, przeciętych i nawodnionych wielkimi rzekami, 3. społeczeństwa wybrzeży morskich ⁴⁹⁸.

W klasyfikacji Hegla cechy weberowskiej „kultury śródlądowej” przysługują częściowo kulturze wyżyn, stepów i płaskowyżów, częściowo zaś kulturze nizin. W spuściź-

⁴⁹⁶ Por. E. Baumgarten, op. cit., s. 604.

⁴⁹⁷ Por. Z. Rónai, *Max Webers soziologische und sozialpolitische Bedeutung*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie...”, S. 103.

⁴⁹⁸ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1958, s. 132.

nie badawczej autora *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* można poszukiwać też wpływów heglowskiej koncepcji ducha dziejów, który przejawia się w duchu poszczególnych narodów w ten sposób, że pewna zasada pojmowania wolności jest wspólną cechą religii, ustroju politycznego, etyki, systemu prawnego, obyczajów, nauki, sztuki, umiejętności technicznych danego społeczeństwa⁴⁹⁹. Wydaje się, że tak pojęty heglowski duch dziejów daje znać o swojej obecności w teorii procesu historycznego Webera wtedy, gdy socjolog niemiecki wyraża opinię, iż racjonalizm, który jest wspólną właściwością europejskiej religii i nauki, etyki, prawa, malarstwa, rzeźby, architektury, muzyki, instytucji politycznych państwa, systemu ekonomicznego, odróżnia w zasadniczy sposób kulturę europejską od wielkich cywilizacji Azji i starożytnego Wschodu⁵⁰⁰. Sądzę jednak, że związki Webera z Heglem są o wiele dalsze niż z Marksem. Dlatego niemożliwa jest między innymi interpretacja teorii procesu społecznego autora *Wirtschaft und Gesellschaft* w kategoriach idealizmu obiektywnego.

17. Uwagi o systematycznej socjologii religii M. Webera

Das antike Judentum jest nadal jedną z najciekawszych i najbardziej wartościowych syntez religii i kultury Izraela. Aby się o tym przekonać, wystarczy porównać książkę Webera z pseudosyntezą dziejów Izraela, której dokonuje Sabatino Moscati, „czołowy przedstawiciel współczesnej semitystyki”, w wydanej niedawno u nas pracy pt. *Kultura starożytna ludów semickich*⁵⁰¹. Ponieważ studium We-

⁴⁹⁹ Ibidem, s. 96, 111.

⁵⁰⁰ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 1—16.

⁵⁰¹ Por. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963, s. 179—251.

bera o religii dawnego Izraela nie wnosi żadnych nowych momentów do jego „pozytywnej krytyki materializmu historycznego” i występują w nim te same, co w pracach o Chinach i Indiach, przesłanki teoretyczne i metodologiczne, pominię je w swojej analizie. Nieco uwagi chciałbym natomiast poświęcić systematycznej socjologii religii zawartej w *Wirtschaft und Gesellschaft*. Dzieło to nosi podtytuł: *Zarys socjologii rozumiejącej*. „Socjologia rozumiejąca” stanowi, jak zwracałem na to uwagę w poprzednim rozdziale, jeden z najbardziej kontrowersyjnych aspektów weberowskiej spuścizny badawczej. Zarówno tytuł, jak i treść głośnej pracy Webera pozwalają m. in. traktować „socjologię rozumiejącą” jako zespół kategorii, dyrektyw metodologicznych i twierdzeń tak skonstruowanych, aby można było za ich pomocą analizować wzajemne powiązania różnych sfer życia społecznego z życiem gospodarczym. W systematycznej socjologii religii występują wyraźnie trzy naczelne wątki badawcze: 1. analiza uwarunkowań religii przez proces społeczny, w tym także przez czynniki ekonomiczne; 2. analiza struktury wewnętrznej zjawisk religijnych, podkreślenie względnej autonomii religii, która jest przesłanką oddziaływania religii na życie społeczne. Webera szczególnie interesuje wpływ religii na procesy gospodarcze; 3. analiza religii jako siły sprzyjającej lub utrudniającej przeobrażenia natury kapitalistycznej.

Analiza procesu powstawania religii otwiera systematyczną socjologię religii M. Webera. O ile twórcy klasycznych teorii pochodzenia religii: E.B. Tylor, H. Spencer, J. G. Frazer, E. Durkheim, starali się wskazać jakąś najstarszą formę religii i prześledzić jej przekształcanie się w procesie rozwoju historycznego, to Webera nie interesuje czas powstania określonych form religii, lecz przesłanki i konsekwencje społeczne wiary w duchy, naturalizmu i symbolizmu religijnego, różnych form wiary w Boga, magii, tabu, totemizmu. W swoich studiach o religiach

Wschodu Weber wskazywał, jak doniosłe konsekwencje nie tylko dla życia religijnego, ale również dla życia społecznego ma dominująca w danej religii koncepcja bóstwa. W *Wirtschaft und Gesellschaft* poświęca wiele uwagi analizie przesłanek społecznych, niezbędnych dla pojawienia się wiary w osobowego Boga, twórcę i gwaranta ładu moralnego. Wiara w osobowego, etycznego Boga współokreśla — zdaniem Webera — charakter etyki religijnej, współwystępuje w ścisłym związku i współwarunkuje formy zbawienia, działalności religijnej i kultu. Duże znaczenie dla rozwoju kierunków oddziaływania religii na życie społeczne ma — wedle Webera — konflikt między związanymi z instytucją zawodowymi funkcjonariuszami kultu, kapłanami, a nosicielami charyzmy indywidualnej. Wiele miejsca zajmuje w *Wirtschaft und Gesellschaft* analiza przeciwieństw między kapłanem a czarownikiem, kapłanem a prorokiem, kapłanem a mistykiem, kapłanem a ascetą.

Weber sądzi, że w religii przejawia się wyraźnie zróżnicowanie społeczne, że określonym stanom i warstwom można przyporządkować określony typ religijności. Religia *chłopów* ma — jego zdaniem — najczęściej charakter magiczny, wielką rolę odgrywa w niej magiczne zmuszenie sił natury, demonów i duchów do posłuszeństwa. Stosunek do bóstwa oparty jest na zasadzie wzajemnego świadczenia usług. Prawie nigdy nie byli chłopci — zdaniem Webera — w historii nosicielami racjonalno-etycznych form religijności. Religijność *rycerzy* i *wojowników* jest przeważnie zorientowana docześnie, odrzuca mistycyzm. Z warunków życia tej warstwy wyrasta wiara w irracjonalność losu rządzącego człowiekiem. W pewnych sytuacjach społeczno-historycznych przybiera ona formę wiary w przeznaczenie, które przerasta władzę i moc bogów. Bogowie w religiach wojowników przypominają bohaterów, którzy podobnie jak bohaterowie ludzcy zabiegają o chwałę i łupy, nienawidzą i kochają, dzielą z ludźmi niebezpieczeń-

stwa, a czasem śmierć. Religijność zorganizowanego państwa odznacza się brakiem tolerancji, tendencją do zmonopolizowania kontroli nad wartościami religijnymi. „Dobra” religijne przybierają wówczas formę sakramentów lub łaski udzielonej przez instytucję. Kapłani traktują zwykle z podejrzliwością wszelkie indywidualne, niezależne od instytucji formy uzyskiwania zbawienia: ascezę, kontemplację, mistykę. *Biurokracja polityczna* odnosi się nieufnie do wszelkich swobodnych zrzeszeń religijnych, pogardza w głębi serca tymi celami religijnymi, które nie mają znaczenia utylitarnego i praktycznego. Obowiązki religijne sprowadzają się dla niej do powinności rytualnej określonych grup obywateli. Gdziekolwiek — pisze Weber — biurokracja wywierała poważny wpływ na religię, religia miała tam charakter na wskroś rytualistyczny. Przedstawicielami religijności typu racjonalistyczno-etycznego są dla autora *Wirtschaft und Gesellschaft* warstwy miejskie (rzemieślnicy, kupcy, przedsiębiorcy).

Weber wyróżnia też grupy społeczne, których sposób i styl życia wywarł największy wpływ na etykę praktyczną wielkich religii świata. W tym sensie określa konfucjanizm jako religię literatów, wczesny hinduizm jako religię kasty intelektualistów-braminów, buddyzm jako religię wędrownych, oddanych kontemplacji mnichów, wczesny islam jako religię podbijających świat wojowników, jako rycerski zakon zdyscyplinowanych krzyżowców.

Wiele miejsca w weberowskiej systematycznej socjologii religii zajmuje analiza wpływu różnych form teodycei, różnych form zbawienia na działania społeczne ludzi, analiza postaw wobec rzeczywistości społecznej dominujących w wielkich religiach świata, analiza konfliktu religii z takimi sferami życia społecznego jak: gospodarka, polityka, sztuka, życie erotyczne, nauka. Problemowi stosunku religii do państwa poświęca Weber cały rozdział drugiego tomu *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Wystarczy porównać systematyczną socjologię religii

Webera, zawartą w *Wirtschaft und Gesellschaft*, z popularną, tłumaczoną na wiele języków *Socjologią religii* Joachima Wacha, aby można było stwierdzić, że to nie Wach, lecz Weber jest właściwym twórcą nowoczesnej socjologii religii. Prawie wszystko, co wartościowe w socjologii religii Wacha, powstało pod wpływem M. Webera.

W rozdziale III zająłem stanowisko wobec dyskusji, która od 60 lat toczy się wokół badań Webera nad związkami występującymi między religią a kapitalizmem. Najwięcej nieporozumień budził problem sensu weberowskiej „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”. Poświęciłem tak dużo uwagi rekonstrukcji zasadniczych wątków prac Webera o religii Wschodu, aby rozproszyć te nieporozumienia i wskazać właściwą — jak mi się wydaje — płaszczyznę sporu Webera z materializmem historycznym. Chciałbym teraz przedstawić zasadnicze wnioski, jakie wynikają z analizy prac Webera o społeczeństwach Wschodu, dokonanej z punktu widzenia stosunku autora *Wirtschaft und Gesellschaft* do materializmu historycznego. W świetle analizy *Konfuzjanismus und Taoismus* oraz *Hinduismus und Buddhismus* nie daje się zupełnie utrzymać pogląd wyrażony m. in. przez K. Kautskiego, H. Sée, H. M. Robertsona, E. G. Léonarda, a u nas przez O. Langego i K. Grzybowskiego, jakoby Weber bronił tezy, że kapitalizm jest produktem „ducha kapitalizmu”, wytworzonego przez reformację. Pogląd ten wyrasta z przeświadczenia, że weberowska krytyka materializmu historycznego polega po prostu na przeciwstawieniu tej teorii tezy, iż religia jest najbardziej doniosłym, a w każdym razie bardziej doniosłym niż zjawiska ekonomiczne momentem procesu historycznego. Zgodnie z taką interpretacją weberowskiej teorii procesu społecznego należałoby oczekiwać, iż socjolog niemiecki uzna religie azjatyckie za zasadnicze źródło niekapitalistycznej drogi rozwoju społeczeństw Wschodu. Sądzę, iż udało mi się w tym rozdziale wykazać, że myśl ta jest zupełnie obca Weberowi.

Na kongresie socjologów niemieckich, zwołanym z okazji 100-lecia urodzin Webera, T. Parsons znowu wystąpił z niemożliwą do pogodzenia z treścią weberowskich prac o społeczeństwach Wschodu tezą, że Weber przypisuje religii względny priorytet w stosunku do prawa, polityki, gospodarki⁵⁰².

Treść prac Webera o religiach Wschodu podważa wartość zarzutów wysuniętych przeciw jego ujęciu związków między religią a kapitalizmem przez takich badaczy, jak L. Brentano, H. M. Robertson, A. Fanfani, K. Samuelson, M. Ossowska. Badacze ci są zdania, że Weber przecenia znaczenie religii w procesie genezy kapitalizmu, a nie dostrzega roli w tym procesie czynników natury pozareligijnej: Renesansu, przemian ekonomicznych w Europie, odkrycia nowych lądów, prawa rzymskiego itp. Zarówno w pracy poświęconej Chinom, jak i Indiom Weber wymienia wiele czynników, które obok religii uniemożliwiły powstanie kapitalizmu w tych krajach. Uważa nawet, że wiele z tych czynników (np. brak autonomii polityczno-militarnej miast, struktura państwa chińskiego, samowystarczalna gospodarka rodowa na wsi) określiło losy kapitalizmu w Azji w stopniu większym niż religia.

Sądzę, że udało mi się wykazać w tym rozdziale, iż Weber — wbrew temu, co utrzymują T. Parsons i G. Lukács — nie tłumaczy różnic w rozwoju historycznym Wschodu i Zachodu głównie różnicami występującymi między protestantyzmem a religiami azjatyckimi. W swojej analizie prac Webera o religiach Azji starałem się wykazać, iż dostrzegał on, że w każdym etapie rozwoju historycznego różnice między Wschodem a Zachodem występowały nie tylko w sferze religijnej, ale również organizacja ekonomiczna, struktura społeczna, struktura władzy, sytuacja miast, forma prawa i nauki krajów Wscho-

⁵⁰² Por. *Max Weber und die Soziologie heute*, S. 58.

du stanowiły przeszkody dla pojawienia się tam „nowoczesnego, burżuazyjnego kapitalizmu”.

W weberowskiej socjologii religii Azji dostrzec można wyraźnie próbę wykorzystania i asymilacji pewnych wątków teoretycznych materializmu historycznego. Weber nie tylko przyznaje doniosłe miejsce procesom ekonomicznym w określeniu losów kapitalizmu w Chinach i Indiach, ale zwraca również uwagę na ekonomiczne uwarunkowanie charakteru państwa chińskiego, swoistego oblicza feudalizmu chińskiego, pierwotnej chińskiej religii Nieba, porządku kastowego w Indiach. Trzeba jednak dodać, że w jego pracach występuje wyraźna tendencja do rezygnacji z próby ustalenia ekonomicznych uwarunkowań pewnych zjawisk społeczno-historycznych, i to nawet wtedy, gdy wskazanie tego typu uwarunkowań jest stosunkowo łatwe, gdyż sugeruje je sposób zgrupowania przez Webera określonych faktów historycznych. Weber zamyka swoją pracę *Hinduismus und Buddhismus* wyliczeniem swoistych cech religijności azjatyckiej, które utrudniały na tym kontynencie powstanie kapitalizmu. Nie dostrzega jednak, że te cechy religijności azjatyckiej mogą być ujęte jako wyraz jej uwarunkowania przez dominujący na tym kontynencie sposób produkcji. Próbę wskazania uwarunkowań ekonomicznych wyróżnionych przez Webera swoistych cech religii Azji podejmuję w następnym rozdziale, gdyż wymaga ona charakterystyki marksowskiej kategorii „azjatycki sposób produkcji”. Wpływ materializmu historycznego na twórczość M. Webera dostrzegam również w odgrywającej tak doniosłą rolę w jego socjologii religii próbie poszukiwania związków między określoną formą religii a sytuacją społeczną określonych grup społecznych. Przyporządkowywanie danym grupom społecznym określonych form religijności, dostrzeganie uwarunkowań religii przez zróżnicowanie społeczne, podkreślanie związków, jakie występują między konfliktem różnych form religijności i różnych religii a konfliktami na-

tury społecznej, zbliża weberowski sposób postępowania badawczego do teorii materializmu dziejowego. Szczególnie pouczająca jest z tego punktu widzenia lektura pracy Webera pt. *Das antike Judentum*. Swoją analizę religii Izraela rozpoczyna Weber od opisu podstawowych rodzajów zajęć gospodarczych ludności starożytnej Palestyny. Potem wyróżnia podstawowe grupy społeczne dawnego Izraela, ukazuje, jak sytuacja ekonomiczno-społeczna tych grup rodziła między nimi przeciwieństwa, w jakim pozostawały te przeciwieństwa związku z ewolucją historyczną religii Izraela.

Sądzę, że moja analiza weberowskiej socjologii społeczeństw Wschodu pozwala zrozumieć, dlaczego Weber — jak wspomina Paul Honigsheim — protestował, gdy Hans Delbrück widział w teorii tłumaczącej rolę protestantyzmu w genezie cywilizacji kapitalistycznej wyraz antymarksowskiego, idealistycznego ujmowania historii, mówiąc, że jego „stanowisko jest bardziej materialistyczne, niż może się to wydawać Delbrückowi”⁵⁰³.

W swojej socjologii religii Wschodu Weber przeciwstawia się traktowaniu religii jedynie jako refleksu określonej sytuacji społeczno-ekonomicznej. Pragnie wykazać, że motywy ekonomiczne są tak samo rzeczywistymi wyznacznikami działań ludzkich, jak motywy ekonomiczno-społeczne, że religii przysługuje względnie samodzielna siła dziejotwórcza.

W rozdziale poprzednim wskazywałem na trudności, łączące się z próbą ujęcia wpływu religii na proces historyczny za pomocą „socjologii rozumiejącej”, za pomocą metody „rozumiejącej” i kauzalnej interpretacji działań społecznych. W pracach o społeczeństwach Wschodu Weber o wiele rzadziej odwołuje się do tej metody, poszukuje — jak zwracałem już na to uwagę — innych sposobów

⁵⁰³ Por. P. Honigsheim, *Max Weber im Heidelberg*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik” 1963, Sonderheft 7: *Max Weber zum Gedächtnis*, S. 202.

określenia siły dziejotwórczej religii. Porównanie weberskiej i marksowskiej teorii procesu społecznego, które stanowi zasadniczą treść następnego rozdziału, da również odpowiedź na pytanie: Czy i o ile udało się Weberowi określić miejsce religii w procesie niekapitalistycznego rozwoju społeczeństw azjatyckich?

Zasadniczą płaszczyzną sporu Webera z materializmem historycznym jest przeciwstawienie marksowskiemu monizmowi, który dochodzi do głosu w znanej tezie, iż społeczny sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces w ogólności — swoistej wersji teorii „czynników historycznych”.

Temu problemowi poświęcę najwięcej uwagi w następnym rozdziale mojej pracy, gdyż z teorią „czynników historycznych” nie tylko łączy się wiele doniosłych elementów metodologii M. Webera, ale krytyka tej teorii wymaga również nowego spojrzenia na wiele tradycyjnych kategorii i twierdzeń materializmu historycznego. W rozdziale IV akcentowałem związki Webera z teorią Marksa, rozdział V uwypukli zaś przede wszystkim różnice między autorem *Wirtschaft und Gesellschaft* a autorem *Kapitału*.

Teoria procesu społecznego M. Webera a materializm historyczny

Na czym polegają różnice i zbieżności między weberowskim a marksowskim pojmowaniem dziejów?

Analiza prac Webera o roli religii protestanckiej w powstaniu kapitalizmu nie pozwala jeszcze uzyskać wielu doniosłych przesłanek, niezbędnych dla sformułowania odpowiedzi na to pytanie. Stosunkowo mało uwagi poświęca w tych pracach autor roli pozareligijnych momentów procesu społecznego w genezie kapitalizmu oraz problemowi uwarunkowania religii przez proces społeczno-historyczny. Nie można zaś porównać marksowskiego i weberowskiego pojmowania dziejów, dopóki nie wiemy, jak autor *Wirtschaft und Gesellschaft* ujmuje rolę ekonomicznych i pozaekonomicznych warunków w procesie przeobrażeń kapitalistycznych i w jaki sposób bada wpływ zjawisk społeczno-historycznych na idee. Te dwa momenty teorii procesu społecznego M. Webera uzyskują należne im miejsce dopiero w jego studium o społeczeństwach Azji. Dlatego też analiza tego studium winna zajmować doniosłe miejsce we wszelkich próbach porównania weberowskiej i marksowskiej teorii procesu społecznego.

Stosunek M. Webera do materializmu historycznego można badać na podstawie różnych aspektów jego dorobku twórczego. Największe jednak znaczenie dla zrozumie-

nia weberowskiej teorii procesu społecznego ma socjologia religii, podstawowa forma jego „pozytywnej krytyki materializmu historycznego”.

1. M. Weber a ideologiczne pojmowanie historii

Co to jest materializm historyczny? Odpowiedź na to pytanie warunkuje odpowiedź na pytanie o stosunek socjologii Webera do marksizmu.

Materializm historyczny można określić jako antytezę *ideologicznego* ujmowania dziejów. Tak też rozumieeli stworzoną przez siebie teorię procesu społecznego Marks i Engels, przeciwstawiając ją w młodzieńczej pracy ideologicznemu pogładowi na historię przedstawiciele filozofii niemieckiej. Pracy tej nadali charakterystyczny tytuł *Ideologia niemiecka*. Termin „ideologia” oznacza w niej po prostu idealizm historiozoficzny, ma mało wspólnego z obiegowym współcześnie sensem tego słowa.

„Historia przyrody — piszą autorzy *Ideologii niemieckiej* — tak zwane przyrodoznawstwo, nie obchodzi nas tutaj; natomiast wypadnie nam się zająć historią ludzi, ile że cała prawie ideologia sprowadza się bądź do opacznego pojmowania tej historii, bądź też do całkowitego od niej abstrahowania. Sama ideologia jest li tylko jedną ze stron tej historii”⁵⁰⁴.

Ideologiczne pojmowanie historii polega na utożsamianiu poglądów, idei, wyobrażeń, jakie ludzie mają o swoim bycie społecznym, z ich rzeczywistą sytuacją społeczno-historyczną, na zapoznawaniu związków, jakie występują między różnymi postaciami świadomości społecznej (poglądy religijne, moralne, filozoficzne, doktryny społeczne, ekonomiczne) a światem wielkich struktur społeczno-historycznych (struktura ekonomiczna, zróżnicowanie

⁵⁰⁴ K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 3, s. 18 (spacja — St. K. K.).

klasowe, państwo, ustroj polityczny, społeczne instytucje kształcenia i wychowania itp.). Ideologiczne pojmowanie dziejów polega na ujmowaniu różnych form świadomości społecznej w izolacji od pozostałych momentów procesu społecznego. Ideolog sądzi, że dzieje religii można dostatecznie zrozumieć, jeśli pozna się tylko strukturę wewnętrzną wyobrażeń religijnych, jeśli odniesie się określone formy wierzeń religijnych do innych, poprzedzających je w rozwoju dziejowym form lub sprowadzi się je do historii ogólnych form myślenia ludzkiego. Ideolog postępuje tak, jak gdyby historia religii lub historia myśli ludzkiej istniały poza historią całego społeczeństwa. Nie potrafi dostrzec związków występujących między religią a zinstytucjonalizowanymi wytworami praxis społeczno-historycznej człowieka, światem wielkich struktur społeczno-historycznych. W swoim postępowaniu badawczym abstrahuje od związków religii z państwem, ze społecznymi instytucjami wychowania i kształcenia, rodziną, ustrojem politycznym, strukturą klasową, strukturą ekonomiczną.

Już E. Troeltsch wypowiadał opinię, że, wraz z pracami Marksa wybiła godzina „ideologicznego” badania dziejów myśli ludzkiej. Ideologiczna historia religii polega — zdaniem Troeltscha — na pomijaniu wielorakich związków, jakie łączą religię z „całokształtem” życia społecznego, na zredukowaniu dziejów religii do historii dogmatów, metafizyki i doktryny religijnej⁵⁰⁵. Troeltsch sądzi, że nie można badać nauki społecznej kościołów i grup chrześcijańskich bez zbadania społeczeństw, w których ta nauka powstała i rozwijała się. Wewnętrzna dialektyka samej myśli religijnej nie tłumaczy bowiem dostatecznie gwałtownych zmian i przeobrażeń, jakim ulegają w pew-

⁵⁰⁵ I or. E. Troeltsch, *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Tübingen 1919, S. 21—22.

nych momentach dziejowych grupy religijne⁵⁰⁶. Społeczeństwo pojmuje Troeltsch w sposób zbliżony do Marksa, gdyż głównymi momentami społeczeństwa są dla niego państwo, stosunki ekonomiczno-klasowe, rodzina⁵⁰⁷:

„...nowoczesna nauka — czytamy w *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* — słusznie obejmuje mianem społeczeństwa przede wszystkim te związki występujące w życiu ludzkim, które wyłaniają się ze zjawisk ekonomicznych”⁵⁰⁸.

Mimo że mało kto kwestionuje dzisiaj związki myśli ludzkiej z procesem historycznym, pewna forma „ideologii” występuje nadal w wielu pracach poświęconych historii filozofii, historii myśli społecznej, historii doktryn politycznych i prawnych. Teoretycznemu przewyciężeniu „ideologii” nie zawsze towarzyszy przewyciężenie jej w *praktyce* badawczej. Dotyczy to również wielu prac uchodzących za marksistowskie. „Marksizm” tych prac sprowadza się w istocie do tego, że cytuje się co jakiś czas klasyków, potem poświęca się kilka ogólników ustrojowi gospodarczemu, klasom społecznym, by przejść spokojnie do tradycyjnego ujęcia poglądów danego myśliciela. Idealizm tych prac polega przede wszystkim na tym, że nie poszukuje się *związków* między poglądami danego myśliciela a procesem historycznym.

Dokonana dotąd charakterystyka materializmu historycznego ma charakter wstępny i tymczasowy, może jednak służyć jako punkt wyjścia dla porównania marksowskiej i weberowskiej teorii procesu społecznego.

Max Weber nie może być uznany za przedstawiciela „ideologicznego” pojmowania dziejów. W swoim studium o roli religii w historii Chin i Indii ujmuje religię na tle procesów makrostrukturalnych, wykrywa liczne powiąza-

⁵⁰⁶ Por. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 976.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 14.

⁵⁰⁸ Ibidem, s. 9.

nia religii z innymi elementami życia społecznego, demonstruje przekonywająco, w jaki sposób zróżnicowanie społeczne, sytuacja miast, charakter państwa, formy walki politycznej, konflikty społeczne warunkują naturę i znaczenie dziejowe religii. Przyznaje także duże znaczenie warunkom ekonomicznym w rozwoju religii, a zwłaszcza w procesie upowszechniania się i utrwalania wierzeń religijnych. W jego analizie oddziaływania społeczeństwa na religię — jak już na to zwracałem uwagę — wyraźnie przejawia się jednak tendencja, by pomniejszyć w procesie rozwoju religijnego znaczenie momentów ekonomicznych w stosunku do innych sfer życia społecznego, a przede wszystkim w stosunku do państwa.

Wybitny marksista włoski epoki Maxa Webera, Antonio Labriola, wielokrotnie przestrzegał w swych pracach, że zjawisk religijnych nie powinno się bezpośrednio wywodzić z bazy ekonomicznej. Baza ekonomiczna determinuje bezpośrednio — zdaniem Labrioli — tylko strukturę klasową, państwo i porządek prawny; jej oddziaływanie na sztukę, religię i naukę ma zawsze charakter pośredni⁵⁰⁹. Wykrycie tych pośrednich związków religii, sztuki, nauki z procesem gospodarczym jest jednym z najtrudniejszych zadań badawczych i nie może być dokonywane nie tylko bez znajomości bazy ekonomicznej, ale również bez znajomości tego, co jest przez bazę uwarunkowane.

„Tylko skłonność do paradoksów — pisze Labriola — którą się zwykle odznaczają gorliwi i zapaleni głosiciele nowej doktryny, mogła niektórym ludziom nasunąć taką myśl, że przy pisaniu historii wystarczy uwzględnić *moment ekonomiczny* (czasem jeszcze niepewny, czasami w ogóle nieuchwytny), a potem odrzucić wszystko inne jako zbyteczny ciężar, który

⁵⁰⁹ Por. A. Labriola, *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961, s. 195, 209—210.

wzięto na siebie przez kaprys, odrzucić jako niepotrzebny balast, jako zwykły drobiazg albo po prostu jako rzecz w ogóle nie mającą istotnego znaczenia⁵¹⁰.

Również Weber zwalcza w swoich pracach z socjologii religii taką postawę badawczą. Przeciwstawia się przeświadczeniu, że religia jest tylko biernym elementem procesu dziejowego, który nie wywiera jakiegokolwiek godnego uwagi wpływu na losy historyczne określonych społeczeństw. Weber, podobnie jak Georg Simmel⁵¹¹, sądzi, że materializm historyczny jest teorią odmawiającą idei, religii wszelkiego znaczenia w rozwoju historycznym. Ale jego własna praca świadczy pośrednio, że dialektyka materialistyczna K. Marksa nie tylko nie pozbawia idei doniosłości historycznej, lecz właśnie umożliwia — i to lepiej niż wiele innych metod badawczych — uchwycenie procesu przekształcania się idei w „siłę materialną”.

W *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* Weber pomija w swojej analizie ekonomiczno-społeczne uwarunkowania religii, poprzestaje jedynie, odwołując się do zasad swojej „socjologii rozumiejącej”, na próbie ukazania wpływu religii na społeczeństwa. Może się wydawać, że taki sposób postępowania jest w pełni usprawiedliwiony, że nie pociąga on za sobą żadnych niekorzystnych następstw badawczych, zwłaszcza jeśli pamiętać się, iż Weber nie kwestionuje w tej pracy tezy o wpływie całokształtu warunków społeczno-historycznych na religię. Okazuje się jednak, że ujęcie to stało się nie tylko jednym ze źródeł licznych nieporozumień interpretacyjnych, na które zwracałem uwagę w III rozdziale niniejszej pracy, ale uniemożliwiło Weberowi urzeczywi-

⁵¹⁰ Ibidem, s. 103 (spacja — St.K.K.).

⁵¹¹ Por. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, München und Leipzig 1922, S. 214.

stnienie jego naczelnej intencji badawczej: określenie roli, jaką odegrał protestantyzm w genezie kapitalizmu. Przyznaje to zresztą sam autor na ostatnich stronicach *Die protestantische Ethik*, gdzie równocześnie stwierdza, że badania nad wpływem całokształtu warunków społecznych, w tym także ekonomicznych, na religię są konieczne, aby ustalić, jakie było znaczenie ascezy protestanckiej w procesie powstania kapitalizmu⁵¹².

Zwracałem już uwagę w rozdziale poprzednim, że w studiach o społeczeństwach Wschodu Weber bardzo rzadko odwołuje się do zasad ujmowania wpływu religii na proces historyczny za pomocą metody dominującej w *Die protestantische Ethik*, która polega na przyporządkowywaniu działaniom społecznym jednostek określonych treści doktryny religijnej jako motywu tych działań. Takie przyporządkowanie miało umożliwić zarówno „rozumienie”, jak i przyczynowe wytłumaczenie przebiegu i konsekwencji historycznych określonego typu działań religijnych, ekonomicznych itp. Ponieważ w badaniach nad społeczeństwami azjatyckimi Weber uwzględnia rolę pozareligijnych czynników w genezie kapitalizmu, wpływ procesu społecznego na religię, zmuszony jest również odwoływać się do innych niż w *Die protestantische Ethik* metod określenia siły dziejotwórczej religii. W pracy pt. *Hinduismus und Buddhismus* wykazuje, jak poważną rolę odegrała religia w procesie powstawania i utrwalania się porządku kastowego. Weberowską teorię genezy kast uznać można za udaną próbę ukazania dziejowego znaczenia religii. Ale próba ta udała się m. in. dzięki ujęciu systemu kastowego jako formy społecznego podziału pracy, jako produktu różnicowania społecznego i etnicznego, jako produktu walki stanowej, przeciwieństw między władzą państwową a mieszczaństwem, braku autonomii poli-

⁵¹² Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, S. 204—205.

tyczno-militarnej miast indyjskich. Ten kompleks warunków społeczno-historycznych umożliwił kapłanom, jako grupie stanowej, zdobycie dominacji społecznej. Dopiero w tych warunkach stworzony przez braminów ideał kastowej organizacji społecznej mógł zapanować w społeczeństwie indyjskim. W swojej teorii genezy kast Weber wykazał więc pośrednio, że myśl ludzka zostawia swój ślad w historii tylko wtedy, gdy staje się momentem *praxis* historycznej wielkich grup społecznych, że losy myśli ludzkiej w dziejach są uzależnione od losów klas i grup społecznych, których działaniu ona towarzyszy, że może ona stać się momentem tego działania o tyle, o ile wyraża warunki ich egzystencji socjalnej, że może określać przebieg procesu społecznego tym bardziej, im bardziej jest przez ten proces uwarunkowana.

Badania Maxa Webera nad naturą i genezą kast stanowią pośrednio potwierdzenie myśli, iż przewyciężenie „ideologicznego” pojmowania dziejów, uchwycenie powiązań religii z procesami makrostruktury społecznej (życie gospodarcze, struktura społeczna, państwo) stanowi konieczną przesłankę naukowego ujęcia aktywnego wpływu idei na proces historyczny. Weber sądził, że pokazując, jak troska o wysokość dochodów uczyniła z mandarynów chińskich zdecydowanych przeciwników jakichkolwiek zmian w życiu gospodarczym i społecznym, lub twierdząc, że pragnienie powiększenia grona dawców jałmużny stanowiło główną pobudkę skłaniającą mnichów buddyjskich do podjęcia działalności misyjnej — potwierdza w ten sposób użyteczność metody marksowskiej. Materializm historyczny ujmował on jako teorię, głoszącą, że motywy ekonomiczne są jedynym rzeczywistym wyznacznikiem działań ludzkich, pozostałe zaś motywy to tylko maski okrywające interes ekonomiczny. Zwraçałem już uwagę, że teoria Marksa nie może być adekwatnie, bez wulgaryzacji wyrażona w języku teorii motywów działania historycznego ludzi. Zasadniczy jej sens zawarty jest nie w tezie, że

ludzie dbają przede wszystkim o swój interes ekonomiczny, lecz w twierdzeniu, że sposób produkcji życia materialnego warunkuje całokształt kultury danego społeczeństwa. Badania Webera nad społeczeństwami azjatyckimi unaoczniają natomiast pośrednio doniosłość metodologiczną marksowskiej kategorii sposobu produkcji, stanowią pewien wkład do rozwoju marksistowskiej teorii formacji społeczno-ekonomicznych. Zwracałem już uwagę, że marksowska teoria „azjatyckiego sposobu produkcji” pełni ważne funkcje heurystyczne w pracy Webera o społeczeństwie chińskim. Teraz pragnę natomiast uzasadnić bliżej tezę, że jego socjologia religii Wschodu stanowi również rozwinięcie marksowskiej koncepcji „azjatyckiego sposobu produkcji”, pośrednie potwierdzenie jej użyteczności i walorów badawczych.

2. M. Webera socjologia społeczeństw Wschodu a marksowska teoria „azjatyckiego sposobu produkcji”

Twórcy materializmu historycznego dowodzą, że nie można zrozumieć żadnej epoki historycznej bez poznania swego dla niej sposobu produkcji.

„Bezpośredni stosunek — pisze Karol Marks — właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów — stosunek, którego każdorazowa forma odpowiada stale w sposób naturalny określonemu stopniowi rozwoju sposobu pracy, a więc i jej sile wytwórczej — oto w czym odkrywamy zawsze najgłębszą tajemnicę, utajoną podstawę całej konstrukcji społecznej, a zatem również i politycznej formy stosunku suwerenności i zależności, słowem — każdorazowej specyficznej formy państwa. A mimo to w tej samej podstawie ekonomicznej — tej samej, jeśli chodzi o główne warunki — można wskutek nieskończenie różnych okoliczności empirycznych, warunków naturalnych, stosunków rasowych oraz wpływów

historycznych oddziałujących z zewnątrz itp., dostrzec niezliczone odmiany i gradacje, które stają się zrozumiałe jedynie dzięki analizie owych empirycznie danych okoliczności”⁵¹³.

Marks wyraźnie zwraca uwagę, iż kategoria „sposób produkcji” ma charakter modelu teoretycznego, który ujmuje jedynie zasadnicze właściwości struktury gospodarczej. Walory poznawcze tej kategorii ujawniają się w pełni tylko wtedy, gdy nie utożsamiamy modelu z empirycznym bogactwem historycznych form gospodarki.

Zasadniczym kryterium odróżniającym od siebie poszczególne sposoby produkcji jest — wedle Marksa — „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”, czyli forma własności podstawowych środków produkcji.

„W grubszych zarysach — czytamy w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* — można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej”⁵¹⁴. „Azjatycki sposób produkcji” uważał Marks nie tylko za jedną z najwcześniejszych historycznych form życia gospodarczego, ale zwracał wielokrotnie uwagę na właściwy mu konserwatyzm i stabilność. Dominował on przez wiele stuleci w Chinach i w Indiach, a więc w społeczeństwach, które stały się przedmiotem badania Maxa Webera. Podobnie jak niewolnictwo, „azjatycka formacja ekonomiczna” wyłania się wprost ze wspólnoty pierwotnej. „Azjatycki sposób produkcji” pojawia się tam, gdzie rolnictwo stało się już zasadniczą formą działalności gospodarczej. Brak prywatnej własności na ziemię stanowi najbardziej charakterystyczne znamię tego sposobu produkcji. W Azji — pisze Marks — „wobec bezpośrednich producentów występują wprost nie

⁵¹³ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 368—369.

⁵¹⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 6.

prywatni właściciele ziemi”, lecz „państwo jest właściciel ziemi, a zarazem suweren”.

„Państwo jest tu — mówi dalej Marks — naczelnym właścicielem ziemi. Suwerenność jest tu własnością ziemi skoncentrowaną w skali narodowej. Ale też nie istnieje już wtedy prywatna własność ziemi, mimo że istnieje zarówno prywatne, jak i wspólne posiadanie oraz użytkowanie ziemi”⁵¹⁵.

Azjatycki sposób produkcji powstaje wśród ludów zamieszkujących dorzecza wielkich rzek, gdzie wyniki działalności produkcyjnej rolnictwa są uzależnione od prowadzonych na wielką skalę prac mających na celu budowę i utrzymanie kanałów oraz urządzeń irygacyjnych. Organizatorem tych prac jest państwo. Mimo iż wykonuje ono poważne funkcje ekonomiczne i jest właścicielem ziemi, podstawową formą organizacji bezpośrednich producentów stanowi w azjatyckim sposobie produkcji samowystarczalna wspólnota wiejska. W niej widział Marks główne źródło stabilności społeczeństw wschodnich:

„Prostota organizmu wytwórczego tych samowystarczalnych wspólnot — czytamy w *Kapitale* — które stale odtwarzają się w tej samej formie, a w razie przypadkowego zniszczenia odbudowują się w tej samej miejscowości i pod tą samą nazwą, dostarcza nam klucza do tajemnicy niezmienności społeczeństw azjatyckich, której tak rażącym kontrastem jest ciągle rozpadanie się i powstawanie na nowo państw azjatyckich oraz ich nieustanne zmiany dynastyczne. Burze szalejące w obłocznej sferze polityki nie naruszają struktury podstawowych elementów ekonomicznego społeczeństwa”⁵¹⁶.

We wspólnotach wiejskich występowało — zdaniem

⁵¹⁵ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 368.

⁵¹⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 386—387 (spacja — *St. K. K.*).

Marksa — bezpośrednio powiązanie rolnictwa z rzemiosłem, „ściśle ustalony zakres potrzeb” odpowiadał tu „tradycyjnemu sposobowi produkcji skierowanej ku zaspokojeniu własnych potrzeb”⁵¹⁷.

Z samowystarczalnym charakterem produkcji pozostawał w ścisłym związku „zakrzepły” od stuleci podział pracy wewnątrz wspólnoty. Azjatyckie wspólnoty stanowiły odrębne mikroświaty, niezależne od podziału pracy, występującego w całym społeczeństwie, pozostające niejako na uboczu historycznego ruchu pozostałej części społeczeństwa. Utrzymywanie wielkich urządzeń irygacyjnych było — zdaniem Marksa — jedną z materialnych podstaw azjatyckiej władzy państwowej nad nie związanymi ze sobą organizmami produkcji⁵¹⁸. Samowystarczalny charakter produkcji wspólnot wiejskich sprawił, że renta w produktach mogła być jedyną formą podatku państwowego. Z drugiej strony ta forma płatności podtrzymywała starą formę produkcji i związany z nim typ stosunków społecznych⁵¹⁹. Przymusowy udział mieszkańców wspólnot wiejskich w przedsięwzięciach ekonomicznych, podejmowanych przez państwo, był drugą, poza płaceniem renty naturalnej, formą związku tych samowystarczalnych organizmów produkcyjnych z ruchem historycznym pozostałej części społeczeństwa. Stała, nie ulegająca poważnym zmianom przez stulecia wielkość podatku została nie tylko uwarunkowana przez samowystarczalny charakter produkcji wspólnot wiejskich, ale oddziaływała zwrotnie, umacniając tradycyjną gospodarkę społeczeństw azjatyckich.

W *Konfuzjanismus und Taoismus* Weber gromadzi wiele dowodów świadczących, iż Marks miał rację przypisując tak wielkie znaczenie wspólnotom wiejskim w określeniu losów dziejowych społeczeństw azjatyckich. Wy-

⁵¹⁷ Ibidem, s. 137—138.

⁵¹⁸ Ibidem, s. 554, przyp. 6.

⁵¹⁹ Ibidem, s. 149.

kazuje, że wspólnoty rodowe uniemożliwiły w Chinach nie tylko powstanie wielkich przedsiębiorstw kapitalistycznych, ale hamowały rozwój gospodarki towarowo-pieniężnej, stanowiły poważną przeszkodę w procesie przekształcania się bogatych ludzi miast w burżuazję przemysłową i chroniły masy przed proletaryzacją. Dysponując dużą samodzielnością, samorządem, własną siłą zbrojną, warunkowały w poważnym stopniu charakter przedsięwzięć ekonomicznych i pozaekonomicznych państwa.

Drugą wielką siłą antykapitalistyczną w Chinach było państwo. Weber zgadza się z Marksem, że w Chinach zależność wyników pracy w rolnictwie od podejmowanych na wielką skalę przedsięwzięć, mających na celu budowę i utrzymanie urządzeń irygacyjnych, stanowiła podstawę władzy państwowej⁵²⁰. Pokazuje, w jaki sposób ta funkcja ekonomiczna państwa stała się źródłem znaczenia społecznego stanu literatów, jak poważną stanowiła przeszkodę do pojawienia się feudalizmu, który umożliwił miastom zachodnim zdobycie autonomii polityczno-militarnej i wykształcenie wielu doniosłych elementów gospodarki kapitalistycznej. Unaoczniając w pracy pt. *Konfuzianismus und Taoismus*, jak wielką rolę odegrały dwa zasadnicze momenty „azjatyckiego sposobu produkcji” (wspólnota wiejska, działalność ekonomiczna państwa) w procesie niekapitalistycznego rozwoju Chin, Weber nigdzie nie stwierdza wyraźnie, że zdeterminowały one ten proces w sposób rozstrzygający. Chociaż łatwo zauważyć, że materiał empiryczny zgromadzony przez Webera sugeruje wręcz taki wniosek. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* wskazuje, że nie tylko wspólnota rodowa, państwo, ale również inne czynniki, takie jak: sytuacja stanu literatów (właściwe mu interesy ekonomiczne, etos gospodarczy,

⁵²⁰ Por. M. Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, S. 298, 310—311.

typ wykształcenia), model nauki, charakter prawa, religia — uniemożliwiły Chinom wkroczenie na drogę rozwoju kapitalistycznego. Jak gdyby obawiając się, by nie wpaść w objęcia Marksa, swego adwersarza, Weber, który tak doskonale unaoczniał rolę podstawowych momentów „azjatyckiego sposobu produkcji” w życiu społecznym Chin, nie podejmuje konsekwentnej próby ukazania, jak ten sposób produkcji warunkował oblicze religii chińskiej. Ta tendencja manifestuje się jeszcze wyraźniej w pracy pt. *Hinduismus und Buddhismus*, gdzie porządek kastowy, wyraźnie powiązany z momentami religijnymi, zostaje uznany za rozstrzygający czynnik, który zadecydował o losach kapitalizmu w Indiach. Hinduskiej wspólnoty i jej roli w dziejach Indii poświęca Weber stosunkowo mało uwagi. Poza polem widzenia Webera pozostaje wpływ „azjatyckiego sposobu produkcji” na charakter i historię religii Indii.

Swoje studium o religiach Indii kończy Weber ustaleniem swoistych cech religijności azjatyckiej, które utrudniały społeczeństwu tego kontynentu samodzielne wkroczenie na drogę rozwoju kapitalistycznego. Sądzę, że stosunkowo łatwo można ująć te swoiste dla religii Azji właściwości jako wyraz uwarunkowania religii przez panujący na tym kontynencie sposób produkcji.

Jednym z najbardziej charakterystycznych znamion azjatyckiego sposobu produkcji jest istnienie samowystarczalnych wspólnot wiejskich, które stanowią odrębne mikroświaty, pozostające niejako na uboczu — jak mówi Marks — historycznego ruchu pozostałej części społeczeństwa. Drugą doniosłą cechą azjatyckiego sposobu produkcji jest działalność ekonomiczna państwa. W społeczeństwach azjatyckich, a zwłaszcza tych, które stały się przedmiotem badań Webera, występował głęboki przedział między życiem, kulturą, obyczajowością samowystarczalnych wspólnot wiejskich a życiem pozostałej częś-

ci społeczeństwa, które koncentrowało się wokół działalności państwa.

Ten podział społeczeństwa na dwa odrębne światy pozwala zrozumieć, dlaczego w religijności azjatyckiej tak wyraźnie — jak zwraca na to uwagę Weber — manifestuje się zróżnicowanie społeczne, dlaczego różne warstwy społeczne mają różne religie albo różne postacie najwyższych wartości religijnych. W ten sam sposób można wytłumaczyć inną wyróżnioną przez Webera cechę swoistą religii azjatyckich: głęboki przedział między religijnością intelektualistów a religijnością mas. Religie azjatyckie były, zdaniem autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, religiami przystosowania się do świata lub ucieczki od zastanej rzeczywistości: nie spotykamy wśród nich profetyzmu wysłanników Boga (Sendungsprophetie), który łączy się z postawą aktywnego przekształcania świata. W religiach Azji występował jedynie profetyzm wzorowego żywota (exemplarische Prophetie), który nazywa Weber profetyzmem bierności społecznej. Mistycyzm i związana z nim dewaluacja świata, obojętność lub ucieczka ze świata odgrywały wielką rolę w religiach Azji. Nietrudno dostrzec uwarunkowanie wiary w niezmienność otaczającego świata, a nawet występującą w religii i filozofii Wschodu apoteozę tego, co niezmiennie, przez konserwatyizm stosunków ekonomicznych i społecznych panujących w azjatyckich wspólnotach wiejskich. Dominowanie magii w życiu religijnym, z którą jest szczególnie intymnie związana hagiolatria — kult żyjących wśród ludzi zbawicieli, charyzma w najpierwotniejszej swojej postaci jako wyobrażenie, że określonej osobie przysługuje niezwykła moc magiczna — uważa Weber za szczególnie doniosłą cechę religii Azji. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* zwraca też uwagę, że jednym z najbardziej charakterystycznych znamion praktyk magicznych jest stereotypowość i swoisty konserwatyzm. Ścisłe przestrzeganie takiego, a nie innego porządku i sposobu postępo-

wania, użycie ściśle określonych przedmiotów i formuł słownych stanowi elementarny wymóg efektywności magii⁵²¹.

Konserwatyzm magii może być — jak sędzę — ujęty jako wyraz konserwatyizmu gospodarki samowystarczalnej i związanych z nią form egzystencji społecznej. Wystarczy zwrócić uwagę na rolę, jaką odgrywały samowystarczalne wspólnoty wiejskie w Azji, aby zrozumieć, dlaczego takie religie, jak taoizm, buddyzm, hinduizm, musiały okupić swój wpływ na masy pogrążeniem się w odmętach magii, jak to wykazuje szczególnie przekonywająco sam Weber w studium o religiach Chin i Indii. Samowystarczalny w poważnej mierze charakter gospodarki wiejskiej stanowił też zasadniczą przesłankę panowania w religii chłopów — jak na to zwraca uwagę zarówno M. Weber⁵²², jak i S. Czarnowski⁵²³ — magicznych i rytualistycznych form religijności.

Wydaje mi się, że odwołanie się do kategorii „azjatyckiego sposobu produkcji” pozwala zrozumieć, dlaczego w religiach Azji odgrywały tak doniosłą rolę momenty wyliczone przez Webera w rozdziale zamykającym *Hinduismus und Buddhismus*.

Marksowskie ujęcie doniosłych znamion „azjatyckiego sposobu produkcji”: roli wiejskiej wspólnoty i działalności ekonomicznej państwa w życiu społeczeństw Wschodu zachowa swoje walory badawcze niezależnie od tego, jak rozstrzygnie się trwający od dość dawna wśród marksistów spór o stosunek „azjatyckiego sposobu produkcji” do innych sposobów produkcji. W sporze tym pojawiła się duża różnorodność stanowisk. Jedni widzieli w „azjatyckim sposobie produkcji” osobliwą odmianę ustroju wspólnoty pierwotnej, drudzy formę ustroju nie-

⁵²¹ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. I, S. 248—249.

⁵²² Ibidem, s. 286—287.

⁵²³ Por. S. Czarnowski, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1956, s. 90—107.

wolniczego, trzeci formę feudalizmu⁵²⁴; jeszcze inni sądzą, podobnie jak O. Lange⁵²⁵, że jest to samodzielny sposób produkcji, różniący się zasadniczo zarówno od niewolnictwa, feudalizmu, jak i wspólnoty pierwotnej. Wszyscy badacze zgadzają się jednak, że niezależnie od tego, jak określimy stosunek właściwego społeczeństwu Azji sposobu produkcji do innych formacji społeczno-ekonomicznych, dużą rolę odgrywają w nim działalność ekonomiczna państwa i wiejskie wspólnoty rodowe.

Wiele trudności następuje też wskazanie podstawowych klas „azjatyckiego sposobu produkcji”, a zwłaszcza klasy panującej. Wydaje się, że klasą bezpośrednich producentów, odgrywającą najpoważniejszą rolę w tym sposobie produkcji, są członkowie wiejskich wspólnot rodowych, użytkujący oddaną im w dzierżawę ziemię lub wykonujący pracę na ziemi będącej własnością całego rodu. Członkowie tych wspólnot zobowiązani byli też do udziału w przedsięwzięciach ekonomicznych organizowanych przez państwo. Jaką grupę uważać jednak za klasę panującą? Marks miał widocznie pewne kłopoty ze sformułowaniem jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, wskazywał jedynie na państwo jako bezpośredniego właściciela warunków produkcji. Zwracał uwagę, że „azjatycki sposób produkcji” odznacza się brakiem prywatnej własności ziemi, ale podkreślał, że istnieje tu zarówno prywatne, jak i wspólne posiadanie i użytkowanie ziemi⁵²⁶. Wydaje mi się, że badania nad tymi prywatnymi formami posiadania i użytkowania ziemi oraz stosunkiem wyróżnionych ze względu na to kryterium grup do państwa pozwolą odsłonić zasadnicze elementy struktury klasowej „azjatyckiego sposobu produkcji”. Karl A. Wittfogel w pracy pt. *Oriental Despotism* wypowiada natomiast

⁵²⁴ Por. J. Garuszczyński, *O azjatyckim sposobie produkcji*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1966, nr 5/144, s. 102/110.

⁵²⁵ Por. O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. I, s. 34.

⁵²⁶ Por. K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 368.

opinię, że klasą panującą „azjatyckiego sposobu produkcji” była biurokracja, gdyż ona sprawowała kontrolę nad zasadniczymi środkami produkcji i decydowała o sposobie podziału produktu dodatkowego. Wittfogel zarzuca nawet Marksowi, że nie uznając ze względów ideologicznych biurokracji za klasę panującą, dokonuje reifikacji państwa⁵²⁷.

Sądzę, że przeciw koncepcji autora *Oriental Despotism* przemawia okoliczność, iż biurokracja, odgrywająca w azjatyckich społeczeństwach doniosłą rolę, była jednak poważnie zależna od grup społecznych, które powstały w wyniku pojawienia się różnych form posiadania i korzystania z ziemi, będącej formalnie własnością państwa. Panowanie polityczne biurokracji patrymonialnej w Chinach może być ujęte jako forma panowania klasowego posiadaczy rolnych, których S.N. Eisenstadt nazywa szlachtą (gentry). Chociaż badacz ten nie krytykuje bezpośrednio Wittfogela, jego praca pt. *The Political Systems of Empires*, opatrzona podtytułem: „Powstanie i upadek historycznych społeczeństw biurokratycznych”, kwestionuje na podstawie gruntownego badania historyczno-porównawczego zasadnicze przesłanki, z których wyrosła wittfogelowska teoria. Zwraca on m. in. uwagę, że klasa średnich i mniejszych posiadaczy ziemskich (szlachta) stanowiła bazę społeczną biurokracji chińskiej, dominowała w jej szeregach. Przedstawiciele tej klasy, poczynając od epoki Han (206 p.n.e.—220 n.e.), opanowują — wedle Eisenstadta — większość lokalnych urzędów. Również studia Webera o społeczeństwie chińskim zawierają pewne ustalenia nie przemawiające na korzyść wittfogelowskiej teorii biurokracji jako klasy panującej „azjatyckiego sposobu produkcji”. Weber wykazuje, że w okresie tzw. feudalizmu chińskiego literaci byli podporządkowani i kontrolowani przez arystokrację. W okresie umac-

⁵²⁷ Por. K. A. Wittfogel, op. cit., s. 381.

niania się centralnej władzy cesarskiej przedstawiciele rodów arystokratycznych zostali wprawdzie odsunięci od bezpośredniej władzy politycznej, ale nie zniknęli z życia społecznego Chin, stanowili ważny składnik jego struktury klasowej. Praca pt. *Konfuzianismus und Taoismus* wskazuje też pośrednio, że w „azjatyckim sposobie produkcji” państwo w większym stopniu niż w innych ustrojach społeczno-ekonomicznych nie identyfikuje się jednoznacznie z interesami jakiejś jednej klasy, że musi występować i występuje często jako wyraziciel interesów wiejskich wspólnot rodowych. Weber zwraca uwagę na dużą niezależność wsi w stosunku do władzy państwowej, na walkę państwa przeciw różnicowaniu majątkowemu na wsi, na rolę, jaką odgrywało poparcie ze strony wspólnoty rodowej w zdobyciu przez urzędnika wykształcenia i w dalszej jego karierze. Również i te okoliczności przemawiają przeciw traktowaniu biurokracji jako samodzielnej klasy „azjatyckiego sposobu produkcji”⁵²⁸.

Spór o strukturę klasową odpowiadającą „azjatyckiemu sposobowi produkcji” nie został jeszcze rozstrzygnięty. Sądzę, że w sporze tym nie mogą być jednak pominięte prace Webera o społeczeństwach Wschodu.

3. Próba krytyki teorii „czynników historycznych”

Antonio Labriola w *Szkicach o materialistycznym pojmowaniu dziejów* oraz Jerzy Plechanow w obszernej i entuzjastycznej recenzji tej pracy⁵²⁹ przeciwstawiali marksowską teorię procesu społecznego teorii „czynników historycznych”. Labriola używa nawet określenia „wiara w czynniki historyczne” i zauważa:

„Owa wiara, ów pogląd stały się dla logicznie rozu-

⁵²⁸ Por. S.N. Eisenstadt, op. cit., s. 166, 283.

⁵²⁹ Por. J. Plechanow, *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1949.

mujących historiografów — czy wręcz racjonalistów — pewnego rodzaju *półdoktryną*, którą ostatnio wysuwano często jako decydujący argument przeciwko monistycznej teorii materialistycznego pojmowania dziejów. Co więcej: wiara owa tak się zakorzeniła i tak się rozpowszechnił pogląd, iż historię zrozumieć można tylko jako zbieg i wypadkową różnych czynników, że często ci, którzy rozprawiają o materializmie społecznym, czy to jako zwolennicy, czy przeciwnicy, sądzą, że wybrnęli ze wszystkich kłopotów, jeśli twierdzą, że cała ta doktryna ostatecznie sprowadza się do przyznania przewagi czy decydującej roli działaniu *czynnika ekonomicznego*⁵³⁰.

Współczesny Maxowi Weberowi marksista włoski twierdzi, że teoria „czynników historycznych” jest rezultatem „abstrakcji i uogólnienia bezpośrednich, zewnętrznych konturów procesu historycznego”, ujmowania poszczególnych momentów, aspektów procesu dziejowego jako zjawisk niezależnych i samoistnych⁵³¹.

Wydaje mi się, że dokonana przez Labriolę i Plechanowa charakterystyka i krytyka teorii „czynników historycznych” jest zbyt abstrakcyjna i ogólna, aby była w stanie ujawnić wyraźnie ograniczenia badawcze tej teorii.

Zasadniczą słabość teorii „czynników historycznych” odsłania wnikliwie Tadeusz Szczurkiewicz zauważając, iż w polemice, jaką nauka burżuazyjna prowadziła z materializmem historycznym na początku XX wieku, „usiłowano ograniczyć znaczenie czynnika ekonomicznego, a zwłaszcza czynnika rozwoju techniki wytwórczości, przyznając mu jedynie rolę jednego z wielu czynników wyznaczających przemiany społeczne. Takie stanowisko reprezentował były profesor Uniwersytetu Petersburga

⁵³⁰ A. Labriola, *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, s. 133.

⁵³¹ Ibidem, s. 138, 226.

skiego, a po 1922 roku profesor socjologii w Harvard University, Pitrim Sorokin w dziele *Contemporary Sociological Theories*, a przede wszystkim W. Sombart w nowym, 7-y z kolei wydaniu znanego swojego dzieła *Der moderne Kapitalismus* (1928), w którym bez żadnej próby hierarchizacji czynników oraz wzajemnych między nimi zależności wymienia, zajmując stanowisko metodologicznego agnostycyzmu, po kolei wszystkie te czynniki zarówno technicznej, ekonomicznej, obyczajowej, religijnej, narodowo-rasowej, psychologicznej, prawnopañstwowej itd. natury, które jego zdaniem mogły przyczynić się do rozwoju kapitalizmu”⁵³².

Te uwagi Tadeusza Szczurkiewicza mogą stanowić także dobry punkt wyjścia przy analizie sensu teorii „czynników historycznych”.

Teoria „czynników historycznych” nie występuje w socjologii Webera w postaci tak wyrazistej, jak u Sombarta, gdyż autor *Wirtschaft und Gesellschaft* wkłada wiele wysiłku, aby wykryć powiązania wzajemne między różnymi momentami procesu społecznego. Weber stara się wykazać, że cały kompleks czynników historycznych zamknął drogę rozwojowi kapitalistycznemu dwóch największych społeczeństw azjatyckich. Mimo wielorakich uwarunkowań, jakim podlega każdy z tych czynników, zachowuje on nadal własną siłę dziejotwórczą. W weberskim studium o religiach Wschodu trudno jednak znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytania, które w tym zespole oddziałujących wzajemnie czynników stanowiły warunek wystarczający dla zdeterminowania losów kapitalizmu w Chinach i Indiach, które były warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, którym wreszcie

⁵³² T. Szczurkiewicz, *Wpływ Lenina na socjologię zachodnią*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza”, zesz. IV, 1961, s. 23.

powinno przysługiwać miano warunków sprzyjających lub hamujących przekształcenia natury kapitalistycznej.

Lektura *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* oraz *Konfuzianismus und Taoismus* pozwala przypuszczać, ale tylko przypuszczać, że protestantyzm w Europie, a konfucjanizm i taoizm w Chinach były jedynie czynnikami sprzyjającymi rozwojowi kapitalizmu lub zachowaniu tradycyjnych form gospodarki i życia społecznego. Ale sprawa komplikuje się, gdy pragniemy porównać doniosłość wpływu pozareligijnych czynników na proces gospodarczy.

„Nie idee, lecz interesy (materialne i idealne) — pisze Weber — rządzą bezpośrednio działaniami ludzi. Ale stworzony przez idee obraz świata, podobnie jak zwrotniczy, określa bardzo często drogę, na której dynamika interesów będzie determinować działania”⁵³³. Jeśli nawet abstrahować od wieloznaczności kategorii „interesy materialne i idealne”, to przytoczona wyżej wypowiedź Webera pozwala jedynie określić charakter oddziaływania wzajemnego idei i pozostałych elementów procesu społecznego. Nie wiemy natomiast nadał, jaką doniosłość przypisać oddziałującym wzajemnie na siebie czynnikom pozaideologicznym, które zdeterminowały los kapitalizmu w Azji. Tego zarzutu nie oddala odpowiedź, że nie można określić a priori, w sposób ogólny, bez szczegółowych badań empirycznych roli, jaką odegrały poszczególne czynniki w uwarunkowaniu określonego procesu lub zjawiska historycznego, gdyż zarzut ów dotyczy empirycznych badań Webera nad szczególnymi warunkami, które zablokowały proces rozwoju kapitalistycznego w dwóch konkretnych krajach azjatyckich.

Wulgarne interpretacje materializmu historycznego zakładają, że w przeciwieństwie do teorii czynników mo-

⁵³³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 252.

nizm marksowski tłumaczy wszystkie zjawiska poprzez odwołanie się do jednej przyczyny. Podkreślając przesadnie doniosłość zjawisk gospodarczych w życiu społecznym, lekceważy rolę czynników pozaekonomicznych, wyposaża w siłę dziejotwórczą jedynie procesy i działania ekonomiczne, inne czynniki uznaje zaś za nieistotne elementy procesu historycznego. Wydaje mi się jednak, że zasadnicza różnica między monizmem marksowskim a różnymi odmianami teorii czynników nie polega bynajmniej na tym, że tłumaczy on dane zjawisko historyczne za pomocą jednego czynnika, natomiast teoria czynników wskazuje na wielość przyczyn, które uwarunkowały powstanie tego zjawiska. Istotę monizmu marksowskiego wyraża tendencja, by ująć społeczeństwo jako całość strukturalną, jako jednolitą strukturę społeczno-historyczną, której wszystkie elementy mają charakter mniej lub bardziej dynamiczny, pozostają ze sobą w stosunku wzajemnej zależności i oddziaływania wzajemnego, ale różnią się między sobą ze względu na znaczenie, jakie mają dla określenia własnego oblicza, dla określenia natury pozostałych elementów, jak i dla procesu powstania, trwałości i zmian całej struktury. Jednym z zasadniczych znamion materializmu historycznego jest „całościowa” wizja społeczeństwa i historii, próba ujęcia społeczeństwa jako pewnej całości strukturalnej, której charakter jest uwarunkowany przez panujący w danej epoce sposób produkcji. W dalszych partiach tego rozdziału próbuję określić bliżej sens marksowskiej tezy o dominującej roli sposobu produkcji w życiu społecznym. Poczynione tutaj uwagi wystarczą jednak, by stwierdzić, że jednym z elementarnych wymogów monizmu materialistycznego jest wykrycie powiązań i wzajemnych zależności między danym zjawiskiem a podstawowymi elementami struktury społeczeństwa, a więc dostrzeżenie uwarunkowań tego zjawiska nie tylko przez bazę ekonomiczną, ale również przez określone formy nadbudowy i świadomości społecznej. Monizm markso-

wski nie ma więc nic wspólnego z monokauzalizmem. Zasadniczą wadą teorii „czynników historycznych” nie jest też to, że odrzuca ona monokauzalizm, podkreślając znaczenie różnych czynników w uwarunkowaniu natury danego zjawiska, lecz to, że nie potrafi ująć zależności wzajemnej między tymi czynnikami, wyjaśnić charakteru tych zależności, że nie potrafi wskazać, jakie funkcje spełnia dany czynnik w całej strukturze społeczno-historycznej, jaki wywiera wpływ na inne elementy tej struktury. Wreszcie wadą wielu form teorii „czynników historycznych” jest brak jakichś wyraźnie określonych kryteriów uznania danego zjawiska za względnie samodzielny czynnik historyczny. Od arbitralnej decyzji i pomyślowości badacza będzie więc zależało w takiej sytuacji, ile w danej rzeczywistości społeczno-historycznej wyróżni czynników koniecznych lub sprzyjających powstaniu określonego zjawiska. Szczególnie jaskrawo ten aspekt teorii czynników występuje — jak zwraca na to słusznie uwagę T. Szczurkiewicz — w pracach Sombarta o powstaniu kapitalizmu. W *Die Juden und das Wirtschaftsleben* stwierdza Sombart, że kapitalizm nie mógłby powstać bez pojawienia się tysiąca różnych czynników, które w równej mierze przyczyniły się do jego powstania: „Naturalnie tysiące jeszcze innych okoliczności przyczyniło się w równej mierze do wytworzenia określonej formy gospodarstwa społecznego. Nie byłoby współczesnego kapitalizmu bez odkrycia Ameryki i jej kopalń srebra, bez wynalazków współczesnej techniki, bez plemiennych właściwości narodów europejskich i ich losów”⁵³⁴. Sombartowska wersja teorii „czynników historycznych” pozwala jednak równie dobrze stwierdzić, że nie tysiąc, lecz dwa, trzy lub dziesięć tysięcy czynników odegrało równie ważną rolę w powstaniu kapitalizmu.

⁵³⁴ W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 1913, s. 6—7.

Teoria Sombarta sprawia, że tłumaczenie kauzalne w badaniach socjologiczno-historycznych traci właściwie wszelki sens. Jeśli nie dysponujemy teorią, która ujmując proces społeczny jako jednolitą strukturę, zawiera równocześnie wskazania, wedle jakich kryteriów należy wyodrębnić poszczególne elementy tej struktury, która określa rodzaj uwarunkowań i zależności wzajemnych, występujących pomiędzy poszczególnymi elementami tej struktury, wówczas jedynie od pomysłowości badacza zależy, ile w danym zjawisku społeczno-historycznym wyróżni względnie samodzielnych czynników. Marksowska kategoria „sposób produkcji” oznacza „bezpośredni stosunek właścicieli środków produkcji do bezpośrednich producentów”. Ponieważ kategoria ta określa pewien społeczny stosunek występujący między ludźmi, można w rzeczywistości empirycznej, którą ona ujmuje, wyróżniać w nieskończoność czynniki: „techniczne”, „ekonomiczne”, „obyczajowe”, „intelektualne”, „psychologiczne”, „prawne”, „magiczne”, „religijne”, „moralne”, „biologiczne”, „rasowe” itd. Jednym z najbardziej popularnych w nauce burżuazyjnej ujęć teorii Marksa jest sprowadzanie monizmu materialistycznego do swoistej odmiany teorii czynników. Przełożenie materializmu historycznego na język teorii czynników sprawia, iż marksowskie ujęcie procesu społecznego staje się tak prymitywne, że nawet najuboższy umysł nauki burżuazyjnej potrafi bez trudu empirycznie udowodnić nienaukowość, jednostronność, sprzeczność z faktami, fałszywość „monokauzalizmu ekonomicznego”. Możliwość krytyki monizmu historycznego z pozycji teorii czynników przewidział już K. Marks, zauważając w *Teoriach wartości dodatkowej*:

„Człowiek sam jest podstawą swej materialnej produkcji, jak i każdej innej, którą rozwija. Wszystkie więc okoliczności wpływające na człowieka jako na podmiot produkcji zmieniają plus ou moins wszelkie jego funkcje i czynności, a więc również te funk-

cje i czynności, które spełnia jako twórca materialnego bogactwa, towarów. W tym znaczeniu można rzeczywiście dowieść, że *wszystkie* ludzkie stosunki i funkcje, jakkolwiek i w czymkolwiek się przedstawiają, wpływają na produkcję materialną i działają na nią w sposób mniej lub bardziej determinujący”⁵³⁵.

W wielu wypowiedziach programowych Weber wyowiada się za swoistą wersję teorii czynników, w praktyce badawczej występują natomiast u niego wahania między tą teorią a pewną postacią monizmu historycznego, zbliżonego do monizmu Marksa. W pracy pt. *Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik* (1905) zwraca uwagę, że każde pojedyncze zdarzenie historyczne zostało uwarunkowane przez nieskończoność momentów przyczynowych, że dla nadania temu zdarzeniu określonej, konkretnej postaci, wszystkie te pojedyncze momenty przyczynowe są niezbędne⁵³⁶. Zdaje sobie jednak sprawę, że bez kryteriów umożliwiających selekcję doniosłych poznawczo uwarunkowań określonych zjawisk niemożliwa jest jakakolwiek czynność badawcza. Jakimi kryteriami posługujemy się zwracając w pracy badawczej szczególną uwagę na pewne tylko typy uwarunkowań przyczynowych, a pomijając inne? Jak wyodrębniamy z „nieskończoności uwarunkowań” — jak powiada autor *Wirtschaft und Gesellschaft* — którym podlega każde pojedyncze zjawisko historyczne, skończoną ilość łańcuchów kauzalnych?

W twórczości Webera można wyróżnić dwie formy odpowiedzi na te pytania: 1. odpowiedź o charakterze *teoretycznym*, sformułowaną w jego studiach o metodologii i teorii nauk społecznych; 2. odpowiedź o charakterze

⁵³⁵ K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, cz. I, s. 291 (spacja — St. K. K.).

⁵³⁶ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 271.

praktycznym, zawartą m.in. w jego pracach poświęconych społeczeństwom Wschodu.

Postaram się więc najpierw wyróżnić kryteria pozwalające Weberowi zaliczać określone zjawiska historyczne do kompleksu czynników, które umożliwiły pojawienie się kapitalizmu w Chinach i w Indiach. Później podejmę natomiast próbę ustalenia, w jakim stosunku pozostają te zastosowane w konkretnych badaniach empirycznych kryteria do założeń, wymogów teorii i metodologii autora *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Max Weber sądzi — jak łatwo to zauważyć w jego pracach o społeczeństwach azjatyckich — że kapitalizmem możemy nazwać taki system społeczno-gospodarczy, w którym: 1. dominuje gospodarka towarowo-pieniężna; 2. istnieje klasa burżuazji przemysłowej, władająca racjonalnie zorganizowanym przedsiębiorstwem, które otrzymuje zyski dzięki regularnie i swobodnie przebiegającej na rynku wymianie towarowej; 3. dokonał się proces oddzielenia bezpośrednich producentów od środków produkcji, proces proletaryzacji mas. Te kryteria, których związek z marksowską kategorią kapitalizmu jest ewidentny, pozwalają Weberowi wyodrębnić zespół czynników, który uniemożliwił pojawienie się kapitalizmu w największych społeczeństwach azjatyckich. Ale autor *Wirtschaft und Gesellschaft* uważa, że kapitalistyczne formy organizacji ekonomicznej wymagają również określonej postawy wobec świata, a zwłaszcza wobec spraw gospodarczych, którą określa mianem „ducha kapitalizmu”. Typ idealny „ducha kapitalizmu” służy mu także jako kryterium pozwalające ocenić rolę poszczególnych zjawisk historycznych w zdeterminowaniu losów kapitalizmu w krajach azjatyckich.

W jakim stosunku pozostaje rozwój „ducha kapitalizmu” do rozwoju kapitalizmu?

Można *przypuszczać*, że z chwilą pojawienia się kapitalistycznych form gospodarki prędzej lub później musi

się też pojawić niezbędny dla właściwego funkcjonowania tej gospodarki etos ekonomiczny — „duch kapitalizmu”. Ponieważ etyka wielkich grup religijnych jest determinowana nie tylko przez warunki ekonomiczno-społeczne, ale również przez immanentną dialektykę myśli i wyobrażeń religijnych oraz przez historię religii, wskazania tej etyki mogą wykazywać mniejszą lub większą zbieżność z wymogami „ducha kapitalizmu”, może więc ona sprzyjać albo nie sprzyjać rozwojowi kapitalistycznemu. Zgodnie z przyjętą wyżej możliwością interpretacyjną, twierdzę, że w socjologii religii Webera typ idealny kapitalizmu pozwala wyodrębnić *warunki konieczne i wystarczające* dla powstania kapitalizmu, natomiast typ idealny „ducha kapitalizmu” umożliwia ustalenie warunków sprzyjających albo nie sprzyjających rozwojowi kapitalistycznemu. Sądzę jednak, że kategoria „duch kapitalizmu” nie umożliwia nawet wyodrębnienia warunków sprzyjających przeobrażeniom natury kapitalistycznej. A bez tego założenia w innym zupełnie świetle jawi się udział poszczególnych czynników społeczno-historycznych w procesie niekapitalistycznego rozwoju Chin i Indii.

Jeśli przyjąć, że nie sprzeniewierza się intencjom badawczym Webera myśl, iż wraz z powstaniem ekonomiczno-społecznych przesłanek kapitalizmu musi prędzej czy później pojawić się odpowiedni etos gospodarczy, to z takiego założenia wynika, że w ukształtowaniu tych przesłanek postawy typu niekapitalistycznego nie tylko mogły, ale musiały odegrać poważniejszą rolę niż postawy zbliżające się do „ducha kapitalizmu”. Pragnąc wykazać, że wewnętrzna struktura religii chińskich i indyjskich (wyobrażenia o Bogu, koncepcja zbawienia, obowiązki religijne wyznawców itp.) nie zawierała nic, co mogłoby stanowić psychologiczną pobudkę skłaniającą ludzi do postępowania, które odpowiadałoby wymogom „ducha kapitalizmu”, Weber porzestaje w zasadzie na porównaniu tych religii z ascetycznym protestantyzmem. Nic więc dziwnego, że

struktura wewnętrzna religii społeczeństwa kapitalistycznego wykazuje więcej zbieżności z „duchem kapitalizmu” niż religii społeczeństwa niekapitalistycznego. W *Das antike Judentum* Weber pragnie wprawdzie wykazać, że struktura wewnętrzna protestantyzmu została w pewnej mierze zdeterminowana już przez historię religii Izraela, a zwłaszcza przez ruch proroków, ale trudno w tak odległej historii szukać poważniejszych źródeł związku protestantyzmu z rozwojem kapitalistycznym. Zwłaszcza jeśli pamięta się, że Weber twierdził, iż wyrosłe z tego samego historycznego pnia religie (judaizm, katolicyzm, luteranizm) miały, podobnie jak religie Azji, charakter na wskroś tradycyjny. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft* twierdzi na przykład, że z koncepcją osobowego, transcendentnego Boga, który jest przeciwieństwem grzesznego z natury świata, wynika postawa nieustannego przekształcenia rzeczywistości, zgodnie ze wskazaniem Boga, natomiast wyobrażenie o bezosobowym Bogu, który jest utożsamiony z odwiecznym porządkiem wszechświata, warunkuje w azjatyckich religiach przeświadczenie o doskonałości zastanego porządku społecznego. Wydaje mi się, że w zależności od kontekstu społeczno-historycznego każda z tych dwóch koncepcji Boga może inspirować zarówno postawę typu kapitalistycznego, jak i tradycyjnego. W swoim studium o Chinach i Indiach Weber wykazał jedynie, że w warunkach całkowitego nieomalże braku społeczno-ekonomicznych przesłanek kapitalizmu religie Wschodu umacniały tradycjonalizm. Z tego nie wynika jednak, że z chwilą pojawienia się tych przesłanek wiele wyobrażeń religijnych, które dotychczas umacniały tradycjonalizm, nie mogło sprzyjać rozwojowi kapitalizmu. Sam Weber pokazuje, iż w buddyzmie, który miał w Chinach i Indiach charakter na wskroś pacyfistyczny, znalazło się miejsce dla religijnego uzasadnienia konieczności uzbrojenia mnichów, gdy tylko znalazł się on na ziemi japońskiej. Z religii apolitycznej przekształca się

buddyzm pod wpływem innych warunków społeczno-historycznych w religię polityczną, z elitarniej doktryny filozoficznej i moralnej intelektualistów wyłania się klasyczna ludowa religia zbawienia.

Jeśli uzna się typ idealny kapitalizmu, którym Weber posługuje się w pracach o społeczeństwach azjatyckich, za narzędzie pozwalające określić warunki konieczne i wystarczające dla powstania kapitalizmu i jeśli stwierdzi się, jak czyni to autor *Wirtschaft und Gesellschaft*, że nie istniały w Chinach i Indiach społeczno-ekonomiczne przesłanki rozwoju kapitalistycznego, wówczas pytanie, czy konfucjanizm, taoizm, buddyzm, hinduizm mogły stać się jednym ze źródeł „ducha kapitalistycznego”, jednym z warunków sprzyjających rozwojowi kapitalizmu, należy uznać za problem nierozstrzygalny, scholastyczny. Tylko przy założeniu, że rozwój religii jest determinowany w rozstrzygający sposób przez dialektykę wewnętrzną myśli religijnej i przez historię religii, można by się pokusić o przewidywanie przekształceń wewnętrznych, jakim może ulec określona religia w przyszłości. A przecież właśnie Weber unaoczniał w swoich socjologicznych studiach, jak głębokim zmianom ulega religia pod wpływem oddziaływania innych stron procesu historycznego.

Spróbujmy nadać wynikom badań Webera nad społeczeństwami Wschodu inną nieco interpretację. Nie kwestionując bynajmniej tezy, iż z chwilą powstania kapitalizmu pojawi się prędzej czy później odpowiadający mu „etos gospodarczy”, możemy powiedzieć, że ekonomiczne przesłanki kapitalizmu nie mogą się ukształtować nie tylko bez określonych warunków ekonomicznych, ale również bez określonych czynników politycznych, społecznych, duchowych. Dopiero cały kompleks tych różnorodnych, często „przypadkowych” czynników staje się źródłem kapitalistycznych form gospodarki. Nie konieczność

ekonomiczna — mówi Weber — lecz nieudolna polityka fiskalna państwa chińskiego, interesy ekonomiczne, polityczne, typ wykształcenia, postawy duchowe stanu literatów, sytuacja wspólnot wiejskich, etyka największych religii: konfucjanizmu i taoizmu, dominacja magii w życiu społecznym, długotrwały pokój i wiele innych czynników składało się na taki specyficzny kompleks warunków, które zamknęły w Chinach drogę rozwojowi kapitalistycznemu. Los kapitalizmu w Indiach został znowu zdeterminowany przez zupełnie inną konstelację *czynników historycznych*. Taka interpretacja sensu prac Webera o społeczeństwach Wschodu pozwala jednak powtórzyć wobec nich te wszystkie zarzuty, które zostały już wcześniej wysunięte przeciw teorii „czynników”. Warto dodać, że określenie roli religii w procesie niekapitalistycznego rozwoju społeczeństw azjatyckich w kategoriach teorii „czynników” nie wynika bezpośrednio z faktów, lecz zostaje dokonane poprzez odwołanie się do teorii wniesionej niejako z zewnątrz. Wszystkie bowiem fakty analizowane w weberowskiej socjologii religii azjatyckich mogą być ujęte i wyjaśnione równie dobrze w kategoriach monizmu historycznego. Można by nawet powiedzieć, że taka interpretacja będzie nawet lepiej przylegać do analiz empirycznych Webera, gdyż materializm historyczny — jak zwracałem na to uwagę w poprzednim rozdziale — spełnia w jego socjologii społeczeństw Wschodu doniosłe funkcje heurystyczne, służy często jako zasada selekcji faktów i kryterium wyróżnienia w rzeczywistości empirycznej określonych czynników. Wahańia autora *Wirtschaft und Gesellschaft* między monizmem historycznym, który inspirował przez wiele lat jego pracę badawczą, a swoistą wersją teorii „czynników historycznych” zostały uwarunkowane przez właściwe mu stanowisko filozoficzne i metodologiczne, przez związki Webera ze szkołą badeńską.

4. Teoria „czynników” a weberowskie ujęcie osobliwości poznania historycznego: typ idealny

Autor *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* przyznaje, że Heinrich Rickert wywarł poważny wpływ na jego koncepcje metodologiczne⁵³⁷. W pracy pt. *Roscher und Knies...* stwierdza, że jej głównym celem jest próba zastosowania rickertowskiej teorii nauki, sformułowanej w *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, do rozwiązania problemów metodologicznych ekonomii politycznej⁵³⁸. Nie należy jednak ujmować tego wpływu w sposób jednostronny. Weber poważnie zmodyfikował rickertowską logikę kultury, krytykował różne jej aspekty, wywarł też wpływ na Rickerta, jak przyznaje to sam autor *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*⁵³⁹. Między weberowską a rickertowską logiką humanistyki występują też dosyć istotne różnice. Ujawniają się one m.in. w rozwiązaniu problemu tworzenia pojęć swoistych dla humanistyki za pośrednictwem metody ujmowania rzeczywistości empirycznej ze względu na jej stosunek do wartości (*Wertbeziehung*). W przeciwieństwie do Webera Rickert uważał, że pojęcie typu idealnego nie nadaje się do określania „indywiduum historycznego”, że nie można traktować go jako pojęcia swoistego dla humanistyki⁵⁴⁰. Obaj autorzy w różny sposób ujmują również metodę „rozumiejącej” interpretacji zjawisk historycznych. Weber mówi, że „rozumieć” jakieś działanie społeczne to tyle co wykryć w nim „subiektywnie przyjęty przez działającego sens”, podczas gdy

⁵³⁷ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 146, 473.

⁵³⁸ Ibidem, s. 7.

⁵³⁹ Por. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929, S. XXIV—XXVI.

⁵⁴⁰ Ibidem, s. 326.

Rickert wiąże pojęcie „rozumienia” z „obiektywnym sensem”, przysługującym dobrom kultury.

Ponieważ właściwym celem moich rozważań jest wskazanie związków łączących refleksję teoretyczną Webera z reprezentowaną przez niego wersją teorii „czynników historycznych”, nie zamierzam ani omawiać wszystkich doniosłych aspektów rickertowskiej logiki kultury, ani porównywać też metodologii Webera ze stanowiskiem teoretycznym Rickerta. Teorię poznania humanistycznego Rickerta uwzględnię tylko o tyle, o ile ułatwia ona zrozumienie pewnych intencji metodologicznych autora *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

Wystarczy zapoznać się z wypowiedzią Rickerta o materializmie historycznym, zawartą w *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, aby nie mieć wątpliwości, że w przeciwieństwie do Maxa Webera należał on do tych przedstawicieli nauki burżuazyjnej, którzy traktowali marksizm nie jako teorię naukową, lecz jako doktrynę polityczną⁵⁴¹. Rickert lekceważył po prostu materializm historyczny. Dlatego też opinia Adama Schaffa, że „Dilthey, Windelband i Rickert reprezentowali w istocie reakcję na marksizm, na ideologię rewolucyjnego proletariatu; ich opozycja zaś w stosunku do pozytywizmu była czymś wtórnym i drugorzędnym”⁵⁴² — wydaje mi się uproszczona. Jeśli nie ujmie się stanowiska tych badaczy jako reakcji na pozytywizm, a ściślej jako reakcji na naturalizm, nie tylko staje się niezrozumiała ich teoria nauk humanistycznych, ale również nie jesteśmy w stanie ustalić, co ich rzeczywiście przeciwstawia marksizmowi. Teorie humanistyki W. Diltheya, W. Windelbanda, H. Rickerta są opozycją wobec bardzo popularnego w owym czasie poglądu, iż ideałem wszelkiej nauki

⁵⁴¹ Por. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1921, S. 130—132.

⁵⁴² Por. A. Schaff, *Obiektywny charakter praw historii*, Warszawa 1955, s. 88.

powinno być przyrodoznawstwo. Humanistyka może zasłużyć na miano nauki o tyle, o ile upodobni swoje metody postępowania do metod nauk przyrodniczych. Konsekwencją uznania przyrodoznawstwa za uniwersalny model wszelkiej nauki była albo próba zastosowania w humanistyce metod nauki o przyrodzie, albo traktowanie pewnych gałęzi humanistyki, a zwłaszcza historii, nie jako nauki, lecz jako twórczości artystycznej. Rickert i Weber podjęli walkę z tymi dwoma tendencjami humanistyki. Odrzucając pogląd, że metody postępowania badawczego humanistyki mają więcej wspólnego ze sztuką niż z nauką, zwracali równocześnie uwagę, iż bezkrytyczne zastosowanie metod przyrodoznawstwa w humanistyce pozostawia olbrzymią sferę rzeczywistości poza zasięgiem nauki. Jedną z pierwszych wielkich rozpraw metodologicznych Webera pt. *Roscher und Knies und die logischen Probleme des historischen Nationalökonomie* (1903—1906) jest wymierzona zarówno przeciw sprowadzaniu humanistyki do jednej z postaci nauk o przyrodzie, jak i przeciw wszelkim próbom pozbawienia humanistyki charakteru dyscypliny empirycznej, poprzez wprowadzenie do jej języka takich pojęć, jak „wolność woli”, „udział Boga w dziejach”, „irracjonalny, nie podlegający uwarunkowaniom przyczynowym charakter działań człowieka” itp. Akcentując odrębność nauk o kulturze w stosunku do przyrodoznawstwa, Weber nie pomijał momentów wspólnych, dzięki którym obie te gałęzie wiedzy ludzkiej pozostają naukami empirycznymi.

Rickert wychodzi w swojej analizie struktury teoretycznej przyrodoznawstwa i humanistyki z założenia, że ekstensywna i intensywna różnorodność rzeczywistości empirycznej, niemożliwa do ogarnięcia przez skończony umysł człowieka, sprawia, iż nauka nie jest w stanie „odbić” wiernie całej tej rzeczywistości. Przedmiotem jej zainteresowań badawczych mogą być tylko pewne aspekty nieskończonej różnorodności świata. Wszelkie poznanie

naukowe wymaga więc uproszczenia rzeczywistości empirycznej, uwzględnienia tylko pewnych jej aspektów, a pominięcia innych. Przedmiotem nauki nie jest taka rzeczywistość empiryczna, jaką jest ona sama w sobie, lecz rzeczywistość uformowana, ukształtowana za pomocą kategorii, metod i sposobów postępowania badawczego właściwych poszczególnym dyscyplinom naukowym. Różnice między przyrodoznawstwem a naukami historycznymi są uwarunkowane, wedle Rickerta, przede wszystkim przez strukturę teoretyczno-metodologiczną obu tych nauk, przez swoisty dla nich sposób kształtowania i formowania rzeczywistości empirycznej, przez różne zasady konstytuowania właściwego dla nich przedmiotu zainteresowań badawczych. Przyrodoznawstwo dokonuje uproszczenia rzeczywistości empirycznej ujmując ją ze względu na to, co ogólne, powtarzalne, co może być objęte pojęciem „prawa przyrody o bezwarunkowo powszechnej ważności (Naturgesetz von unbedingt allgemeiner Geltung)”⁵⁴³, prawa ważnego dla rzeczywistości empirycznej niezależnie od czasu i miejsca. Przyrodoznawstwu jest właściwe postępowanie generalizujące, historii — indywidualizujące. Rzeczywistość — powiada Rickert — staje się „przyrodą, kiedy ją ujmujemy ze względu na to, co ogólne; staje się historią, kiedy ujmujemy ją ze względu na to, co szczególne, indywidualne”⁵⁴⁴. Różnica między przyrodoznawstwem a naukami historycznymi wyraża się w przeciwieństwie między tym, co ogólne, co zawsze ważne, czemu przysługuje ważność empiryczna w różnym miejscu i czasie, a tym, co jest rzeczywiście indywidualnym światem zjawisk i zmian, które nigdy dokładnie nie powtarzają się⁵⁴⁵. Kategorie przyrodoznawstwa ujmują jedynie to, co jest wspólne określonej klasie przedmiotów, wymyka się zatem im jednorazowa, empiryczna

⁵⁴³ Por. H. Rickert, *Die Grenzen...*, S. 106.

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 227.

⁵⁴⁵ Ibidem, s. 237.

rzeczywistość w całym bogactwie niepowtarzalnego kon-
kretu. Ona stanowi granicę użyteczności poznawczej po-
jęć przyrodoznawstwa⁵⁴⁶.

Już Hegel wykazał w *Fenomenologii ducha*, że nie moż-
na określić żadnego indywidualnego i niepowtarzalnego
przedmiotu bez odwołania się do pojęć ogólnych⁵⁴⁷. Ric-
kert zdaje sobie z tego doskonale sprawę. Ponieważ wszel-
kie pojęcia i elementy sądów mają charakter ogólny, hi-
storia nie mogłaby być nauką, gdyby wyeliminowała ze
swojego postępowania badawczego to, co ogólne. Różnica
między metodą generalizującą przyrodoznawstwa a meto-
dą indywidualizującą historii nie polega na tym, że hi-
storia nie posługuje się pojęciami ogólnymi, ale że służy
one jej tylko do tego, aby ująć to, co indywidualne, jedno-
razowe, niepowtarzalne. Metodzie przyrodoznawstwa —
mówi Rickert — przyświeca inny cel badawczy niż
metodzie historycznej. Poznanie tego, co jednostkowe, in-
dywidualne, jest w metodzie generalizującej jedynie *środ-
kiem* do poznania tego, co ogólne, powtarzalne, uniwersal-
ne. Natomiast w metodzie indywidualizującej znajomość
tego, co ogólne i powtarzalne, jest jedynie *środkiem* do
uchwycenia zdarzeń jednostkowych, swoistych i niepo-
wtarzalnych⁵⁴⁸.

Powtarzalność i ogólność stanowi kryterium pozwala-
jące odróżnić przyrodoznawstwu zjawiska doniosłe po-
znawczo od zjawisk nieistotnych, drugorzędnych. Huma-
nistyka nie może natomiast uznać tego kryterium, gdyż
bada zjawiska odnoszące się do człowieka, pozostające
w ścisłym związku z jego działalnością. Z tego też wzglę-
du nie może ona pozbawiać zjawisk jednostkowych i swo-
istych doniosłości badawczej. Zarówno pojęcia przyrodo-
znawstwa, jak i nauk historycznych są skonstruowane

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 200.

⁵⁴⁷ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa
1963, s. 116—129.

⁵⁴⁸ Por. H. Rickert, op. cit., s. 342, 740—741.

w ten sposób, że zawarte są w nich doniosłe, istotne właściwości empirycznego świata. Ale kryterium tego, co doniosłe, istotne, jest w przyrodoznawstwie to, co powtarzalne i wspólne w pewnej klasie zjawisk. Natomiast historię, jako naukę indywidualizującą, interesuje nie to, co wspólne, co łączy dane zjawisko z innymi zjawiskami, lecz to, co je odróżnia od innych zjawisk, co stanowi o niepowtarzalności i osobliwości danego zjawiska. Każdemu zjawisku przysługują jednak pewne swoiste i niepowtarzalne właściwości, istnieje niemożliwa do pełnego ogarnięcia przez umysł ludzki różnorodność zjawisk jednorazowych i niepowtarzalnych. W tej sytuacji historia, odrzucając właściwe przyrodoznawstwu kryterium wyróżniania doniosłych poznawczo aspektów rzeczywistości empirycznej, musi dysponować jakimś osobliwym kryterium, które pozwoli jej wyodrębnić z nieskończonego wszechświata zjawisk jednorazowych, indywidualnych i niepowtarzalnych zjawiska istotne, ważne poznawczo. Takim kryterium selekcji doniosłych poznawczo jest, wedle Rickerta, stosunek tych zjawisk do wartości (*Wertbeziehung*). Kategorie przyrodoznawstwa ujmują rzeczywistość empiryczną abstrahując od jej związków z wartościami, natomiast osobliwość pojęć historycznych wyraża się w tym, że grupujemy w nich te cechy rzeczywistości, które ze względu na swoją niepowtarzalność, jednostkowość, inność w stosunku do pozostałych zjawisk są cenione przez ludzi, uważane za dobre albo złe, występują jako cele i pobudki ich działań, pozostają w określonym stosunku do pewnych wartości politycznych, religijnych, estetycznych, moralnych itp. Poezja Goethego jest uważana przez historyka za doniosłe zjawisko kulturowe nie ze względu na to, co łączy autora *Fausta* ze wszystkimi ludźmi, ze wszystkimi poetami lub typami poezji, lecz ze względu na to, co jest w niej swoiste, jednorazowe, niepowtarzalne. Właśnie niepowtarzalność poezji Goethego pozostaje w określonym stosunku do ogólnych wartości uznawa-

nych w danej kulturze. Dlatego też pojęcie „poezja Goethego” może być skonstruowane poprzez odniesienie do pewnych wartości w ten sposób, że doniosłe cechy owego pojęcia będą wyrazem tego, co osobliwe, jednorazowe w twórczości poety. W podobny sposób konstruuje, wedle Rickerta, humanistyka całą swoistą dla siebie aparaturę pojęciową. Dzięki teoretycznemu odniesieniu jednorazowych i niepowtarzalnych aspektów rzeczywistości empirycznej do ogólnych, powszechnie uznawanych wartości, mogą zjawiska jednorazowe i indywidualne stać się treścią nauki o kulturze. Rickert dodaje, że poszczególne elementy, dobrane jako cechy pojęcia historycznego, mają charakter ogólny w tym sensie, że odnoszą się do wielu zjawisk. Ale stosunki i zależności wzajemne łączące te elementy nadają im charakter jednorazowego i niepowtarzalnego indywidualium historycznego, które poprzez swój stosunek do wartości uzyskują rangę zjawiska doniosłego poznawczo.

Również Max Weber podziela opinię Rickerta, że istnieje granica użytecznego zastosowania metod właściwych przyrodoznawstwu w naukach o kulturze. Ponieważ przyrodoznawstwo posługuje się ogólnymi pojęciami (*allgemeine Gattungsbegriffe*) i formułuje ogólne, powtarzalne prawa — i to jest celem swoistego dlań sposobu postępowania badawczego — wymyka się temu sposobowi badania wszystko to, co jednostkowe, niepowtarzalne. Historyk — zdaniem Webera — nie może traktować jako doniosłych badawczo tylko tych faktów, które dają się ująć jako przykłady ogólnych pojęć gatunkowych lub praw. Przedmiotem jego badań jest kultura. Pojęcie kultury ma zaś sens jedynie w odniesieniu do działań człowieka, w odniesieniu do uznawanych przez człowieka wartości. Historyk nie może więc — zdaniem Webera — uczynić synonimem doniosłości badawczej tylko tego, co przeciętne, powtarzalne. Aby ująć to, co swoiste, jednorazowe w procesie historycznym, nauki humanistyczne mu-

szą dysponować specjalnym rodzajem pojęć. Nie tworzy się ich grupując powtarzalne, przeciętne, wspólne jakiejś klasie zjawisk historycznych właściwości. Swoiste dla nauki o kulturze pojęcia obejmują te niepowtarzalne i jednorazowe momenty i aspekty rzeczywistości, które pozostają w określonym stosunku do wartości, którym ze względu na te wartości przysługuje doniosłość kulturowa. Typ idealny skonstruowany ze względu na stosunek jednostkowych i niepowtarzalnych zjawisk do wartości traktował Weber jako swoistą dla humanistyki kategorię badawczą. A. Walther słusznie zauważa, że wraz z powstaniem „socjologii rozumiejącej” ulega poważnej zmianie weberowska teoria typów idealnych⁵⁴⁹. Treścią typu idealnego, jako pojęcia swoistego dla historii, są jednostkowe, swoiste, niepowtarzalne aspekty rzeczywistości kulturowej. Natomiast typ idealny jako podstawowe narzędzie socjologii, nauki generalizującej wyraża powtarzalne cechy i „ogólne regularności zdarzeń”. Typ idealny stanowi więc, wedle Webera, swoistą dla nauk o kulturze kategorię pojęciową, która umożliwia im ujęcie niepowtarzalnych, jednostkowych zjawisk i procesów. Teraz możemy zrozumieć, dlaczego Weber twierdził, iż każdy historyk jest skazany na posługiwanie się w praktyce badawczej typami idealnymi. Weber, podobnie jak Kant, nie pytał, czy jest możliwa historia jako nauka o tym, co specyficzne, swoiste, indywidualne, lecz *jak* jest możliwa taka nauka? Swoją teorię typów idealnych traktował, inna rzecz, czy słusznie, jako odpowiedź na to drugie pytanie. Weber, tak jak i Rickert, nie kwestionował również potrzeby, a nawet konieczności posługiwania się w humanistyce „pojęciami gatunkowymi”, które ujmują przeciętne, powtarzalne, wspólne pewnej klasie przedmiotów momenty. Historia jako nauka empiryczna nie może też odrzucić, wedle autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, kate-

⁵⁴⁹ Por. A. Walther, op. cit., s. 11.

gorii przyczynowości. Jednakże wyjaśnieniu kauzalnemu przysługuje w naukach historycznych pewna swoistość. Historyk — zdaniem Webera — powinien wyjaśniać przyczynowe uwarunkowania występujące między konkretnymi związkami jednostkowymi (konkrete Einzelzusammenhänge). W przeciwieństwie do przyrodoznawstwa, ustalającego związki przyczynowe za pomocą ogólnych gatunkowych pojęć, które ujmuje powtarzalne, regularnie przebiegające aspekty i procesy nieskończonej rzeczywistości, historia usiłuje uchwycić uwarunkowania przyczynowe między tymi aspektami rzeczywistości, jakie zostały wyróżnione ze względu na ich doniosłość kulturową. Tworzenie typu idealnego jest więc koniecznym warunkiem swoistego dla historii sposobu wyjaśniania kauzalnego. Stanowisko Webera wobec właściwego przyrodoznawstwu sposobu postępowania badawczego nie zawsze jest konsekwentne i jednoznaczne. W jego teorii nie jest zaznaczona wyraźnie różnica między ahistorycznymi prawami ogólnymi, które — podobnie jak prawa przyrody — obowiązują niezależnie od miejsca i czasu, a prawami wielkich struktur społeczno-historycznych, które pozwalają objaśnić proces powstania, trwałości i zagłady tych struktur. Niewątpliwie Rickert miał na myśli prawo ogólne w pierwszym sensie, pojmował je w sposób zbliżony do popperowskiej koncepcji zdania ściśle ogólnego, kiedy sądził, że „w pojęciu prawa historycznego jest *contradictio in adiecto*”. Jeśli więc Weber mówi wraz z Rickertem, że wyjaśnianie kauzalne w historii nie może polegać na ujęciu konkretnego jedynie jako przykładu, odmiany jakiegoś uniwersalnego, pozahistorycznego, „przyrodniczego” prawa, to jego opinia nie jest znowu tak obca wypowiedzi Marksa w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, że „*tw. ogólne warunki w s z e l k i e j* produkcji są niczym innym, jak tymi abstrakcyjnymi momentami, które *nie prowadzą do zrozumienia*

zadnego rzeczywistego, historycznego szczebla produkcji”⁵⁵⁰.

W tym punkcie historyzm Rickerta i Webera zbiega się z historyzmem Marksa. Warto jednak zwrócić uwagę, że Weber przypisuje większą niż marksizm wartość w objaśnianiu historii tym ahistorycznym „prawom”, zachowującym walor niezależności od czasu i miejsca. W swojej socjologii religii Wschodu, gdzie m.in. sprawdza użyteczność materializmu historycznego w kontekście konkretnych badań historycznych, odwołuje się wprawdzie dosyć rzadko do tego typu praw, ale już w systematycznej socjologii religii, zawartej w *Wirtschaft und Gesellschaft*, odgrywają one o wiele większą rolę. Ahistoryczny charakter ma zwłaszcza podjęta tam próba ustalenia zależności występujących między określonymi typami wierzeń religijnych a sytuacją klasową i stanową ludzi, gdzie ujmuje się takie grupy stanowe, jak chłopci, „rycerze”, drobni mieszczanie, w kategoriach ponadczasowych i w całkowitej izolacji od kontekstu określonej struktury społeczno-historycznej.

Weber wyróżnia cztery momenty postępowania badawczego w historii. Pierwszy z nich polega na ustanowieniu przedmiotu badań. Ponieważ rzeczywistość empiryczna ma nieskończoną ilość aspektów, musimy dysponować jakąś teorią, która umożliwi nam wyróżnienie w niej określonych „czynników”, powiązanych w określone „prawa”. Teorię taką budujemy za pomocą typów idealnych, aczkolwiek autor *Wirtschaft und Gesellschaft* nie wyklucza możliwości posługiwania się na tym etapie pracy badawczej „typami przeciętnymi”, „pojęciami gatunkowymi” lub „prawami” sformułowanymi jedynie wedle kryterium powtarzalności i regularności występowania pewnych związków kauzalnych. Zweryfikowanie ogólnej teorii nie może być, zdaniem Webera, wyłącznym celem

⁵⁵⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 231 (spacja — St. K. K.).

badania historycznych. Powinny one wyjaśniać konkretne i jednorazowe zdarzenia. Teoria ogólna ma służyć jedynie jako narzędzie umożliwiające realizację tego zadania.

Drugim momentem postępowania badawczego w historii jest ustalenie, w jakich konstelacjach i powiązaniach wzajemnych występują wyróżnione uprzednio czynniki, jak oddziałują one na siebie. Trzeci krok badawczy polega na wskazaniu występującej w przeszłości indywidualnej konstelacji czynników, która uwarunkowała interesujący nas obecnie indywidualny układ i powiązanie określonych czynników. Mówiąc inaczej, idzie tu o ustalenie związków kauzalnych między dwoma niepowtarzalnymi, swoistymi ze względu na swoją strukturę wewnętrzną kompleksami czynników historycznych. Wreszcie próba wskazania kierunku, w jakim może w przyszłości przekształcać się określony kompleks czynników historycznych, stanowi czwarty moment postępowania badawczego w historii ⁵⁵¹.

Historyk winien więc ustalać zależności przyczynowe między niepowtarzalnymi jednostkowymi kompleksami czynników. Nie wynika jednak z tego, przestrzega nas Weber, że „jakoby w dziedzinie nauki o kulturze nie było uprawnione poznawanie *tego, co ogólne*, tworzenie abstrakcyjnych pojęć gatunkowych, poznawanie prawidłowości i dążenie do formułowania związków o charakterze «praw». Wprost przeciwnie — jeśli kauzalne poznawanie historyka polega na *przyporządkowaniu* konkretnych skutków konkretnym przyczynom, to ważne (gültige) przyporządkowanie jakiegoś indywidualnego skutku bez zużytkowania wiedzy „nomologicznej” — wiedzy o prawidłowościach związków przyczynowych — jest w ogóle niemożliwe” ⁵⁵².

⁵⁵¹ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 174—175.

⁵⁵² *Ibidem*, s. 178—179.

W badaniach nad losami kapitalizmu w społeczeństwach Wschodu Weber pozostaje wierny swojemu postulatowi, że historyk powinien ustalić związek przyczynowy między dwoma swoiście powiązаныmi kompleksami czynników. Jeśli nawet przyjąć, że typy idealne kapitalizmu i „ducha kapitalizmu”, aczkolwiek utworzone dzięki odwołaniu się do kryterium „doniosłości kulturowej”, ujmują powtarzalne momenty procesu historycznego, gdyż w przeciwnym przypadku nie można by się nimi posługiwać przy badaniu tak różnych społeczeństw, jak Europa, Chiny, Indie — to Weber, zgodnie ze swoim pojmowaniem osobliwości kategorii przyczynowości w naukach o kulturze, stara się przyporządkować w każdym wypadku inny, niepowtarzalny ze względu na swój układ wewnętrzny kompleks czynników historycznych. Weber mówi nam, że sposób oddziaływania wzajemnego poszczególnych czynników może być jedynie określony w konkretnych badaniach empirycznych. Zobaczymy wkrótce, że odpowiedź ta jest niewystarczająca, że żadne badania empiryczne nie usuną tej trudności, która ujawnia się z całą mocą właśnie w badaniach empirycznych, gdyż jest ona konsekwencją pewnych doniosłych założeń metodologicznych Webera, konsekwencją pewnych aspektów jego teorii typów idealnych.

Dokonana dotąd analiza poglądów Webera na osobliwość poznania historycznego pozwala na dalsze porównanie weberowskiej i markswskiej metody badania historii. Przede wszystkim warto zauważyć, że dokonany przez Rickerta i Webera podział nauk na nauki o przyrodzie i nauki o kulturze nie ma nic wspólnego z postulatem historii jako dyscypliny czysto opisowej, nie posługującej się pojęciami ogólnymi i negującej znaczenie poznania praw społecznych w praktyce badawczej. A tak, zdaje się, odczytał sens rickertowskiej logiki nauk o kulturze Adam Schaff w pracy pt. *Obiektywny charakter praw historii* ⁵⁵³.

⁵⁵³ Por. A. Schaff, op. cit., s. 100—101.

Na kartach *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* Rickert wielokrotnie stwierdza, że historyk nie może nigdy postępować „idiograficznie”, opowiadać po prostu „wie es eigentlich gewesen”⁵⁵⁴. Problem odrębności struktury teoretyczno-metodologicznej nauk historycznych polega, zdaniem badacza niemieckiego, na tym, czy możliwy jest taki sposób uproszczenia i formowania pojęciowego rzeczywistości zmysłowej, który pozwalałby nauce ująć to, co indywidualne i niepowtarzalne, a jednocześnie nie przekształcałby jej w zwykły opis faktów⁵⁵⁵.

Historia — dodaje wreszcie Rickert — nie mogłaby zasłużyć na miano nauki, gdyby stała się tylko opisem indywidualnych faktów⁵⁵⁶.

Mit historii, jako nauki czysto opisowej, odtwarzającej jedynie fakty, który krytykował już Hegel⁵⁵⁷, nie stracił — co prawda — wśród pewnych historyków na atrakcyjności, ale nie sposób znaleźć ani w pracach Rickerta, ani tym bardziej w pracach Maxa Webera teoretycznego usprawiedliwienia tego mitu.

⁵⁵⁴ Por. H. Rickert, op. cit., s. 295.

⁵⁵⁵ Ibidem, s. 303.

⁵⁵⁶ Ibidem, s. 308.

⁵⁵⁷ „Nawet zwykły, przeciętny historyk — pisze Hegel z właściwym sobie sarkazmem — który sądzi i utrzymuje, że jego postawa jest czysto odbiorcza i że idzie tylko za faktami, nie jest w swym myśleniu bierny, lecz wnosi swe własne kategorie, poprzez które patrzy na to, co istnieje. Szczególnie w odniesieniu do wszystkiego, co ma mieć charakter naukowy, nie może rozum zapadać na drzemkę; nie można się tu obejść bez myślenia. Kto spogląda na świat rozumnie, na tego i świat patrzy rozumnie: jedno i drugie warunkuje się wzajemnie. Ale różnorodne sposoby myślenia, różne punkty widzenia, różne sądy dotyczące choćby tylko tego, że pewne fakty uważamy za ważne lub nieważne, co stanowi najbliżej tu leżącą kategorię — to wszystko nie należy do naszego tematu” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1958, s. 17—18).

Opozycja Rickerta i Webera wobec bezkrytycznego posługiwania się metodami przyrodoznawstwa w naukach o społeczeństwie, a zwłaszcza ich sprzeciw wobec programu historii jako nauki ustalającej ahistoryczne „prawa” społeczeństwa, które są ważne — na podobieństwo praw przyrody — bez względu na czas i miejsce, wreszcie ich postulat, że wyjaśnianie kauzalne w naukach społecznych nie może polegać na traktowaniu konkretów historycznych jedynie jako przykładu, formy uniwersalnego, ahistorycznego prawa — stanowią te momenty teorii nauk społecznych, które nie dzielą, lecz łączą przedstawicieli szkoły badeńskiej z historyzmem marksowskim.

Marks odróżnia swój materializm historyczny od „materializmu naturalistycznego”⁵⁵⁸. Zauważa w *Kapitale*, że „słabe strony abstrakcyjnego materializmu przyrodoznawstwa, który nie uwzględnia *procesu historycznego*, widoczne są choćby w abstrakcyjnych i ideologicznych wyobrażeniach jego rzeczników, ilekroć zapędzą się poza obręb swej specjalności”⁵⁵⁹. Również poważne partie engelsowskiej *Dialektyki przyrody* wymierzone są przeciw zacieraniu odrębności nauk o społeczeństwie, przeciw próbie bezkrytycznego przenoszenia do humanistyki kategorii i metod postępowania badawczego, właściwych przyrodoznawstwu. Engels krytykuje trywialny materializm przyrodniczy Vogta, Moleschotta, Büchnera, którego rzecznicy mają „pretensje do stosowania teorii przyrodniczych w odniesieniu do społeczeństwa oraz do reformowania socjalizmu...”⁵⁶⁰ Wskazuje na niesensowność i absurdalność posługiwania się kategoriami przyrodoznawstwa w analizie zjawisk społecznych i historycznych⁵⁶¹. Zarzuca

⁵⁵⁸ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 255.

⁵⁵⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 400.

⁵⁶⁰ F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953, s. 209.

⁵⁶¹ *Ibidem*, s. 330—331.

naukom o przyrodzie i filozofii, że „całkowicie dotąd ignorowały wpływ *działalności* człowieka na jego myślenie. Znają one tylko z jednej strony — przyrodę, z drugiej — myśl. Lecz właśnie *przeobrażanie przyrody przez człowieka*, a nie sama tylko przyroda jako taka, jest najbardziej istotną i bezpośrednią podstawą myślenia ludzkiego i w miarę tego, jak człowiek uczył się zmieniać przyrodę, rozwijała się jego inteligencja”⁵⁶².

Podkreślenie odrębności metod badania nauk humanistycznych w stosunku do przyrodoznawstwa jest niewątpliwie zasługą szkoły badeńskiej. Ale podobnie jak zwolennicy przeświadczenia, że przyrodoznawstwo jest ideałem wszelkiej nauki, że humanistyka zasługuje na miano nauki o tyle, o ile upodobni swoje metody postępowania badawczego do metod nauki o przyrodzie, nie ujmowała ona ani przyrody, ani przyrodoznawstwa jako części składowych procesu historycznego. Nie potrafiła wyjaśnić zbieżności i różnic występujących między metodologią przyrodoznawstwa i humanistyki w kategoriach praxis społeczno-historycznej. Nie powtórzyła kantowskiego pytania, jak jest możliwe przyrodoznawstwo, i nie udało się jej na to pytanie odpowiedzieć w języku nauk społeczno-historycznych. Taki kierunek rozwiązania problemu stosunków wzajemnych między przyrodoznawstwem a humanistyką został natomiast naszkicowany w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Marksa⁵⁶³ oraz w *Ideologii niemieckiej* Marksa i Engelsa⁵⁶⁴. Autor *Dialektyki przyrody* przyznaje, że „sama obserwacja empiryczna nie może nigdy w sposób wystarczający dowieść konieczności

⁵⁶² Ibidem, s. 240 (spacja — St. K. K.).

⁵⁶³ Por. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 579—586, 628.

⁵⁶⁴ Por. K. Marks i F. Engels, *Ideologia niemiecka*, *Dzieła*, t. 3, s. 47—49.

ci”, że obiektywność pojęcia przyczynowości, jak i obiektywność innych kategorii przyrodoznawstwa daje się uzasadnić dopiero poprzez odwołanie się do teorii praxis społeczno-historycznej człowieka ⁵⁶⁵.

Podkreślenie zarówno przez Rickerta, jak i Webera potrzeby uchwycenia niepowtarzalnych i specyficznych momentów procesu historycznego nie jest obce dialektycznej zasadzie konkretności prawdy. Trudno tu upatrywać główne przeciwieństwo występujące między szkołą badeńską a dialektyką materialistyczną, zwłaszcza jeśli bierze się pod uwagę przestrożę Marksa i Engelsa, że abstrakcje, w których zostały wyrażone naczelne zasady materializmu historycznego, w oderwaniu od rzeczywistej historii nie mają same przez się żadnej zgola wartości ⁵⁶⁶. Postulat naukowej analizy „konkretu historycznego” wynika również z zasady klasowości marksizmu, której najogólniejszą postacią są znane słowa Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat: idzie jednak o to, aby go zmieniać”.

Wydaje mi się, że marksistowska krytyka rickertowskiej i weberowskiej teorii osobliwości poznania humanistycznego winna przede wszystkim akcentować związki tej teorii z idealizmem filozoficznym oraz wskazywać na niemożliwe do przezwyciężenia na gruncie idealizmu trudności, jakie pojawiają się w podjętej przez Webera i Rickerta próbie określenia stosunków wzajemnych między humanistyką a przyrodoznawstwem, uzasadnienia obiektywności nauk społeczno-historycznych.

Wiele elementów praktyki badawczej Webera stałoby się niezrozumiałych bez uwzględnienia związków jego ujęcia osobliwości poznania humanistycznego, a zwłaszcza

⁵⁶⁵ Por. F. Engels, *Dialektyka przyrody*, s. 239—240.

⁵⁶⁶ Por. K. Marks i F. Engels, *Ideologia niemiecka, Dzieła*, t. 3, s. 29.

metody typów idealnych z neokantyzmem. Na uwarunkowanie weberowskiej teorii typów idealnych przez idealizm filozoficzny słusznie zwraca uwagę Adam Schaff⁵⁶⁷. Sam autor *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* mówi też ciągle o swoim powinowactwie metodologicznym z Rickertem i Kantem. Podobnie jak Kant, Weber uwytkła rolę momentów podmiotowych w doświadczeniu empirycznym. U Kanta jednak podmiotowym elementem, odgrywającym najbardziej doniosłą rolę w doświadczeniu, przysługuje *ważność przedmiotowa*. Weber natomiast ciągle ma kłopoty z uzgodnieniem gnozeologicznej płaszczyzny rozważań z płaszczyzną empiryczną. O ile u Kanta dosyć ostro zostaje wytyczona granica między tym, co podmiotowe i konieczne, powszechnie obowiązujące z jednej strony, a tym, co podmiotowe i subiektywne — z drugiej, to w weberowskiej teorii nauk o kulturze znaczenie momentu subiektywnego poważnie wzrasta.

Sens i funkcje teoretyczne pojęcia *Wertbeziehung*, za pomocą którego tworzymy typy idealne, odznaczają się w piśmiennictwie metodologicznym Webera o wiele większą wieloznacznością niż w teorii poznania humanistycznego H. Rickerta. Weber zdaje sobie częściowo sprawę z nieokreśloności pojęcia „wartość”, kiedy nazywa je dzieckiem boleści, wiecznym kłopotem (*Schmerzenkind*) nauk o kulturze. A gdy pragnie nam wyjaśnić, jaki jest sens empiryczny kategorii „stosunek do wartości”, podaje kilka przykładów, które świadczą jedynie o tym, że jakieś zjawisko może być ujmowane z różnych punktów widzenia⁵⁶⁸. Biorąc pod uwagę funkcje *teoretyczne*, jakie pełni ta kategoria, nie można się zadowolić takim wyjaśnieniem jej sensu.

Weber zwraca uwagę, że poznanie jest aktem rozgrywanym się między skończonym umysłem ludzkim a nie-

⁵⁶⁷ Por. A. Schaff, op. cit., s. 242—243.

⁵⁶⁸ Por. M. Weber, op. cit., s. 209—211.

skończoną rzeczywistością. Nauka i właściwe jej kategorie nie mogą być „odbiciem” obiektywnej rzeczywistości, gdyż zaledwie skrawek zewnętrznego świata staje się przedmiotem jej zainteresowania badawczego. Tylko to, co pozostaje w stosunku do wartości, staje się przedmiotem nauki o społeczeństwie. Ale również kategorie przyrodoznawstwa nie są — wedle Webera — „odbiciem” obiektywnej rzeczywistości w sensie gnozeologicznym, przysługuje im jednak *ważność przedmiotowa*. To, czy badacz zdaje sobie sprawę z udziału momentu podmiotowego w tworzeniu kategorii, czy też traktuje je tak, *jak gdyby* były „odbiciem” obiektywnej rzeczywistości, nie wywiera większego wpływu na przebieg badań empirycznych. Weber mówiąc, że typ idealny nie jest odbiciem obiektywnej rzeczywistości, rozumie termin „odbicie” nie tylko w sensie gnozeologicznym, ale również empirycznym. Traktuje go jako konstrukcję myślową pozbawioną nie tylko obiektywności „metafizycznej”, ale również *ważności empirycznej*⁵⁶⁹. W tym kontekście staje się zrozumiała tak często cytowana weberowska charakterystyka typu idealnego:

„...nie jest on żadną hipotezą, ale wskazuje kierunek tworzenia hipotez. Nie jest *opisem* (Darstellung) tego, co rzeczywiste, ale służy opisowi jako jednoznaczny środek wyrażania (Ausdrucksmittel)”⁵⁷⁰.

W rozprawach metodologicznych Webera zaciera się zbyt często różnica między gnozeologiczną a empiryczną „nierzeczywistością” typów idealnych. Polemizując z badaczami, którzy wysuwają zastrzeżenia wobec „nierzeczywistego” charakteru typów idealnych w stosunku do *empirycznej* rzeczywistości, odwołuje się on do argumentów gnozeologicznych mówiąc, że zgodnie z zasadami „wywodzącej się od Kanta nowoczesnej teorii poznania pojęcia

⁵⁶⁹ Ibidem, s. 206, 499.

⁵⁷⁰ Ibidem, s. 190.

nie są odbiciem obiektywnej rzeczywistości, lecz stanowią jedynie myślowy środek służący do opanowania duchowego danych empirycznych”⁵⁷¹. W innym znów miejscu, przestrzegając przed pomieszaniem teorii zbudowanej z typów idealnych z historią, mówi wyraźnie, że „idee” (tak określa też typ idealny) nie są „właściwą” rzeczywistością, realnymi siłami, które kryją się za strumieniem zdarzeń⁵⁷². Takie pomieszanie płaszczyzny gnozeologicznej z empiryczną występuje też w ujęciu teorii Marksa. Weber sądzi, że „wszystkie specyficzne marksistowskie «prawa» i konstrukcje rozwojowe — o ile są wolne od błędów teoretycznych — mają charakter typów idealnych. Każdy, kto posługiwał się marksistowskimi pojęciami, zna eminentną, jedyną w swoim rodzaju doniosłość *heurystyczną* tych typów idealnych, jeśli używamy ich do porównania z nimi rzeczywistości, a także niebezpieczeństwo, które powstaje wówczas, gdy przedstawia się je jako mające *ważność empiryczną, a nawet jako realne* (tzn. w istocie metafizyczne) «działające siły», «tendencje» itd.”⁵⁷³

Typowi idealnemu nie przysługuje więc realność nie tylko w sensie gnozeologicznym, ale także w sensie empirycznym. Wiemy już, dlaczego typy idealne są pozbawione, wedle Webera, podobnie jak wszelkie pojęcia naukowe, realności w sensie gnozeologicznym — zostało to uwarunkowane przez selekcyjny i parcjalny charakter poznania, jakie jest udziałem skończonego umysłu w obliczu nieskończonej rzeczywistości. Weber mówił nam, że swoiste dla nauk o kulturze pojęcia tworzymy posługując się kryterium doniosłości kulturowej zjawisk, która jest wyznaczona przez ich stosunek do wartości. Wyróżnienie w rzeczywistości zjawisk ze względu na kryterium *Wertbeziehung* nie powinno pozbawiać pojęć, które ujmują te

⁵⁷¹ Ibidem, s. 208.

⁵⁷² Ibidem, s. 195.

⁵⁷³ Ibidem, s. 205.

zjawiska, ważności przedmiotowej, empirycznej. W przeciwnym wypadku nie może być mowy o żadnej obiektywnej, mającej walor powszechności nauce o kulturze. *Wertbeziehung* jako kategoria gnozeologiczna nie implikuje jeszcze nierealności empirycznej. Przecież sam Weber powiada, że „gdy nauka osiąga stan dojrzałości, oznacza to zawsze przewyżczenie typu idealnego, o ile został on ujęty jako ważny empirycznie (empirisch geltend) lub jako pojęcie gatunkowe”⁵⁷⁴.

U Rickerta dominuje tendencja do wiązania kategorii *Wertbeziehung* z pojęciem obiektywności nauk o kulturze. Warunkiem uznania historii za dyscyplinę naukową jest dla autora *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* takie ujęcie rzeczywistości, które jest ważne dla wszystkich (für alle gilt). Dlatego też wartość, ze względu na którą dany aspekt rzeczywistości empirycznej uzyskuje doniosłość badawczą i może stać się treścią swoistych dla humanistyki pojęć, nie tylko ma charakter ogólny, ale jest wartością, która musi mieć ważność dla wszystkich⁵⁷⁵. Rickert wyjaśnia, że nie idzie mu tylko o wartości, które są rzeczywiście uznawane przez wszystkich członków jakiejś grupy lub społeczeństwa, lecz o wartości, które mają ważność bezwarunkowo ogólną. Ta powszechna moc obowiązująca wartości, ze względu na które humanistyka konstruuje swoją aparaturę badawczą, stanowi ponadempiryczną przesłankę zarówno obiektywności nauk o kulturze, jak i ważności przedmiotowej swoistych dla niej kategorii badawczych⁵⁷⁶. Zachowanie tezy o obiektywności poznania humanistycznego przy uznaniu roli kategorii *Wertbeziehung* w konstruowaniu pojęć nauki o kulturze autor *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* wyraźnie uzależnia od przesłanek filozofii idealistycznej. W przedmowie do I wydania swojej

⁵⁷⁴ Ibidem, s. 206.

⁵⁷⁵ Por. H. Rickert, op. cit., s. 322—323.

⁵⁷⁶ Ibidem, s. 358.

słynnej książki stwierdza, że jego logika nauk historycznych ma służyć uzasadnieniu opartej na historii filozofii idealistycznej⁵⁷⁷. Filozoficzny sens rickertowskiego pojęcia wartości tak ujmuje Konstanty Bakradze:

„...wartości nie wolno mylić z oceną ani z przedmiotami, z którymi jest związana. Dobra i oceny nie są wartościami; pierwsze z nich, dobra, są połączeniem wartości z rzeczywistością. Wartości — to królestwo für sich, znajdujące się «po tamtej stronie» podmiotu i przedmiotu. Ale w sądzie, w ocenie nie jesteśmy wolni: w procesie sądenia (prawdziwego, rzecz jasna) związani jesteśmy z wartością; nie możemy arbitralnie twierdzić czy negować, zawsze i bezwzględnie musimy twierdzić *to* i negować *tamto*. Wartość nadaje mojemu sądowi charakter bezwzględnej konieczności. Konieczność ta nie jest psychicznym przymusem, nie jest także koniecznością przyczynową: nie jest to w ogóle konieczność realna, a tylko logiczna konieczność sądenia. Jest ona koniecznością *powinności*”⁵⁷⁸.

Oczywiście Rickert musi przerzucić pomosty między rzeczywistością empiryczną a tak rozumianym światem wartości, które nie są rzeczywiste, nie istnieją, lecz „mają” ważność (gelten)⁵⁷⁹, jeśli pojęcie *Wertbeziehung* ma służyć jako kryterium pozwalające tworzyć pojęcie swoiste dla nauk o kulturze. Sądzi on, że warunkiem obiektywności historii jako nauki empirycznej jest posługiwanie się przy tworzeniu pojęć historycznych zasadą, która ma ważność dla wszystkich (für alle gilt). Pojęcie nauk o kulturze tworzymy posługując się kryterium odnoszenia zjawisk historycznych do *powszechnie* uznawanych przez ludzi wartości kulturowych. Rickert twierdzi, że wartości,

⁵⁷⁷ Ibidem, s. VII—VIII.

⁵⁷⁸ K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, Warszawa 1964, s. 249—250 (spacja — St. K. K.).

⁵⁷⁹ Ibidem, s. 232.

które rządzą opisem historycznym, są zawsze ogólnymi, społecznymi wartościami.

Pominę tu problem trudności teoretycznych, które łączą się z rickertowską próbą uzasadnienia ważności empirycznej kategorii swoistych dla nauk o kulturze oraz obiektywności poznania humanistycznego. Poglądy Rickerta traktuję bowiem jedynie jako tło analizy stanowiska metodologicznego Webera.

Również Weber powołuje się w zakończeniu swojej rozprawy pt. *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* na „ponadempiryczny” świat idei wartości w celu uzasadnienia obiektywnego charakteru poznania w naukach społecznych.

„W dziedzinie empirycznych, społecznych nauk o kulturze — pisze on — możliwość sensownego poznania tego, co istotne wśród nieskończonej ilości zdarzeń, jest uzależniona od ciągłego ujmowania tych zdarzeń ze specyficznych punktów widzenia, o charakterze szczególnym, które w ostatniej instancji zawsze są skierowane na *idee wartości*; te ostatnie wprawdzie mogą być empirycznie konstataowane i przeżywane jako elementy sensownych działań ludzkich, *ale nie* sposób dokonać uzasadnienia ich ważności *na podstawie materiału empirycznego*”⁵⁸⁰.

Weber dodaje natychmiast, że idee wartości użyczają danym empirycznym *wartości* poznawczej, ale nigdy dane empiryczne nie mogą stanowić podstawy uzasadnienia ważności tych idei. Obiektywność poznania w naukach społecznych jest uwarunkowana przez świat idei wartości, które nie mogą być z kolei uzasadnione empirycznie⁵⁸¹. Nic więc dziwnego, że odwołuje się on w końcu do tkwiącej w nas wszystkich w różnej formie *wiary* w ponadempiryczną ważność ostatecznych i najwyższych idei war-

⁵⁸⁰ M. Weber, op. cit., s. 213.

⁵⁸¹ Ibidem.

tości (Glaube an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen) ⁵⁸².

Oczywiście trudno przyznać, że Weberowi powiodła się próba gnozeologicznego uzasadnienia obiektywności poznania w naukach społecznych. Filozofia — jak stwierdza to Marianne Weber — znajdowała się na marginesie jego zainteresowań badawczych i nie darzył on tej gałęzi wiedzy specjalnymi względami. Również Rickert nie potrafił — jak wykazuje to Konstanty Bakradze — przezwyciężyć poważnych trudności i niekonsekwencji, jakie łączyły się z jego kilkakrotnie podejmowanymi próbami uzasadnienia obiektywności poznania na gruncie teorii transcendentnych wartości ⁵⁸³.

Aby zrozumieć, dlaczego Weber w swojej interpretacji *teoretycznej* odmawia typowi idealnemu ważności przedmiotowej, trzeba uchwycić empiryczny sens pojęcia „odniesienie ku wartościom”. Rickert, pragnąc zachować ważność przedmiotową pojęć nauk historycznych, mówi o odnoszeniu rzeczywistości do powszechnie uznawanych wartości społecznych. Być może tak tłumaczył realność empiryczną kategorii nauk o społeczeństwie Max Weber. Mówię — być może — gdyż ten aspekt metodologii humanistyki nie został nigdzie szerzej omówiony przez autora *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Przy konstrukcji typu idealnego pojęcie „stosunek”, odniesione do wartości, oznacza jednak u niego stosunek określonych elementów rzeczywistości empirycznej *do wartości osobistych badacza*. W tym kontekście można zrozumieć często wyrażaną przez Webera opinię, iż konstruowane przez niego typy idealne mogą być z powodzeniem tworzone w zupełnie inny sposób, wedle zupełnie innych zasad i kryteriów. Typ idealny — mówi nam Weber — tworzymy łącząc pojęciowo w koherentną całość występujące w rze-

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Por. K. Bakradze, op. cit., s. 238—276.

czywistości empirycznej w rozproszeniu zjawiska jednostkowe. Otrzymujemy w ten sposób zwartą strukturę logiczną⁵⁸⁴. Typ idealny rzemiosła powstaje przez połączenie w koherentną strukturę określonych cech, które występują w rozproszeniu w działalności rzemieślników różnych epok i krajów⁵⁸⁵. Czynnikiem syntetyzującym te rozproszone elementy rzeczywistości empirycznej jest *wartość* badacza, struktura logiczna nie jest „odbiciem” realnej, występującej w rzeczywistości empirycznej struktury, lecz tworem badacza. Typ idealny jest więc fikcją heurystyczną, jego częściami składowymi są pewne aspekty rzeczywistości empirycznej, ale synteza tych aspektów w koherentną całość jest dziełem umysłu badacza, dokonuje się ze względu na wartości badacza.

Dlatego też używając właściwego Weberowi języka możemy powiedzieć, że typowi idealnemu nie przysługuje ważność empiryczna. Tak rozumiany typ idealny staje się środkiem umysłowego opanowania nieskończonej, wieloaspektowej rzeczywistości empirycznej. Pozwala ustawić przedmiot badania, klasyfikować i porządkować fakty. Ale Weber mówi nam, że typ idealny jest również środkiem umożliwiającym przyczynowe tłumaczenie zjawisk empirycznych, a nawet, że może się on przekształcić w toku postępowania badawczego w pojęcie o ważności empirycznej (*empirisch geltend*) lub w pojęcie gatunkowe⁵⁸⁶. Przyznaje również, że typ idealny może być igraszką (*Spielerei*), czystą zabawą myślową (*reines Gedankenspiel*) albo płodną konstrukcją pojęciową. Nie można tego jednak rozstrzygnąć a priori, dopiero praktyka badawcza pozwala nam oddzielić wartościowe poznawcze typy idealne od igraszek pojęciowych⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ Por. M. Weber, op. cit., s. 190—191.

⁵⁸⁵ Ibidem, s. 191.

⁵⁸⁶ Ibidem, s. 206.

⁵⁸⁷ Ibidem, s. 193.

Po tym, co przed chwilą powiedziałem, nie sposób powstrzymać się od uwagi, że pojęcie typu idealnego w rozważaniach *teoretycznych* Webera ma dosyć chwiejne znaczenie. Typ idealny, jako pojęcie o ważności empirycznej, nie może być skonstruowany wedle tych samych kryteriów, co typ idealny jako fikcja heurystyczna. Koherentność struktury logicznej, jaką odznacza się typ idealny, musi być w tym pierwszym wypadku „odbiciem” rzeczywistej struktury empirycznej. Zaznaczam, że pojęciu „odbicie” nadaję tu sens empiryczny, a nie gnozeologiczny. Wydaje mi się, że właśnie pomieszanie gnozeologicznego i empirycznego sensu pojęcia „odbicie” jest jednym z poważnych źródeł chwiejności znaczeniowej teorii typów idealnych Maxa Webera. Słusznie zauważa więc Oskar Lange, że „prawdopodobnie sam Weber nie miał jasnego poglądu na sprawę doboru cech przy konstrukcji typów idealnych”⁵⁸⁸. A przecież prace z socjologii religii Webera wskazują, że potrafi on osiągnąć dzięki metodzie typów idealnych wyniki godne uwagi. Oczywiście łatwo stwierdzić, że występujące tam takie typy idealne, jak „kapitalizm”, „duch kapitalizmu”, „kasta”, „grupa stanowa”, „plemie”, „etyka konfucjanizmu” itp., nie są fikcjami heurystycznymi, lecz przysługuje im po wprowadzeniu pewnych założeń, które — jak wskazywałem na to omawiając marksowski model teoretyczny, nie są dowolne, lecz dostępne weryfikacji empiryczno-teoretycznej — realność przedmiotowa. Warto dodać, że Weber osiąga te ciekawe wyniki, gdyż postępuje wbrew wymogom swojej *teoretycznej* interpretacji typów idealnych.

Słusznie pisze Jan Szczepański:

„W naukach społecznych, a w systemach socjologicznych w szczególności, bardzo często obserwujemy, że refleksja metodologiczna nie stoi na poziomie wartości prac empirycznych i badawczych. Prace badawcze Webera ma-

⁵⁸⁸ O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. I, s. 99.

ją niewątpliwie daleko większą doniosłość dla socjologii niż naszkicowane tylko koncepcje metodologiczne”⁵⁸⁹.

Weberowskie ujęcie typu idealnego jako fikcji heurystycznej, jako konstrukcji pozbawionej realności przedmiotowej, przypomina pod pewnymi względami kantowskie idee transcendentalne. Idee transcendentalne w przeciwieństwie do kategorii intelektu i form zmysłowości nie mają, wedle Kanta, ważności przedmiotowej, „nie mają nigdy zastosowania konstytutywnego, tj. takiego, żeby przez nie były dane pojęcia pewnych przedmiotów...”⁵⁹⁰ „Nie odnoszą się wprost do żadnego odpowiadającego im przedmiotu ani do jego określenia”⁵⁹¹. Przysługuje im jedynie znaczenie regulatywne, pełnią doniosłe funkcje heurystyczne. Nie wdając się w bliższą analizę stosunku weberowskiej teorii typów idealnych do kantowskiego ujęcia roli idei transcendentalnych w doświadczeniu empirycznym, chciałbym tylko podkreślić, że wystarczy przypomnieć, iż ideami transcendentalnymi są dla Kanta takie pojęcia jak Bóg, dusza, nieskończoność i wieczność kosmosu, aby zrozumieć, dlaczego nie może przysługiwać im ważność przedmiotowa, dlaczego w poznaniu empirycznym mogą one pełnić tylko funkcje heurystyczne. Mianem typów idealnych obejmuje natomiast Weber takie zjawiska jak: kapitalizm, sekta, kasta, klasa itp. Nie wiemy więc, dlaczego te pojęcia mają być pozbawione „realności” nie tylko gnozeologicznej, ale i empirycznej. Porównanie weberowskiego i kantowskiego ujęcia fikcji heurystycznych pozwala szczególnie wyraźnie dostrzec pomieszanie empirycznego i gnozeologicznego sensu pojęcia „odbicie” w refleksji teoretycznej autora *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

⁵⁸⁹ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, s. 342.

⁵⁹⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa, 1957, s. 385.

⁵⁹¹ Ibidem, s. 413.

Zwracałem już uwagę, że wyniki badań empirycznych Webera nad społeczeństwami Wschodu mogą być równie dobrze interpretowane zarówno w kategoriach monizmu historycznego, jak i w kategoriach teorii „czynników”. Nie tyle więc presja faktów historycznych, co stanowisko filozoficzne autora *Wirtschaft und Gesellschaft* skłania go do odrzucenia tezy, że „sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”. To stanowisko filozoficzne sprawia też, że w twierdzeniu o decydującej roli „azjatyckiego sposobu produkcji” w określeniu losów kapitalizmu w Chinach i Indiach dostrzega on jedynie wyraz wiary w „metafizyczne siły i tendencje”, przejawiające się w procesie historycznym. Mówiłem również, że marksowski monizm historyczny nie ma nic wspólnego ani z monokausalizmem, ani z „redukcją” wszelkich postaci kultury do bazy ekonomicznej. Nie oznacza też negacji tezy, że natura danego zjawiska może być uwarunkowana przez różne sfery życia społecznego. Istotę monizmu historycznego wyraża tendencja do traktowania społeczeństwa jako pewnej całości strukturalnej. Jest on teorią wskazującą, w jaki sposób należy wyróżniać względnie niezależne elementy jednolitej struktury społeczno-historycznej, stanowi próbę wyraźnego określenia charakteru uwarunkowań i zależności wzajemnych występujących między różnymi elementami tej struktury. Zwracałem też uwagę na słabe strony teorii „czynników historycznych”, na związane z nią ujemne konsekwencje badawcze, które ujawniają się również w weberowskiej analizie społeczeństw azjatyckich. Starąłem się wykazać, że ustalenia empiryczne autora *Wirtschaft und Gesellschaft* dają się pogodzić i zinterpretować zarówno w kategoriach monizmu historycznego, jak i teorii „czynników”, że wahania Webera między tymi dwoma stanowiskami badawczymi zostały m. in. uwarunkowane przez jego poglądy filozoficzne. W rozdziale II uzasadniałem bliżej tezę, że określone struktury

teoretyczno-metodologiczne mogą być oceniane nie tylko ze względu na ich walory poznawcze i empiryczne, ale również ze względu na ich stosunek do określonych postaw wobec świata, do właściwych różnym grupom i klasom form praxis społeczno-historycznej. Dlatego też sądzę, że spór monizmu historycznego z teorią „czynników” nie może być rozpatrywany wyłącznie w kategoriach czysto intelektualnych, lecz wymaga również określenia związków występujących między tymi dwoma strukturami teoretyczno-metodologicznymi a określonymi systemami wartości. C. Wright Mills dostrzega zależność występującą między teorią „czynników” a zespołem wartości pozanaukowych, gdy w *The Sociological Imagination* stwierdza, że teoria utrzymująca, iż każde zjawisko jest zdeterminowane przez olbrzymią ilość równie ważnych przyczyn, odpowiada liberalnej polityce stopniowych, drobnych reform, stanowi teoretyczne uzasadnienie umiarkowania i powściągliwości w każdym działaniu praktycznym⁵⁹². Wydaje mi się, że spostrzeżenie socjologa amerykańskiego można wyrazić w formie ogólniejszej, zwracając uwagę, iż teoria, która powstrzymuje się od wyraźnego określenia natury uwarunkowań wzajemnych, występujących między zjawiskami świata wielkich struktur i instytucji społecznych, pozwala nadać działaniom nie naruszającym podstawowych elementów określonej struktury ekonomiczno-społecznej taką samą lub nawet większą doniosłość w urzeczywistnieniu właściwych różnym grupom i klasom społecznym aspiracji ekonomicznych, politycznych, społecznych, kulturowych itp., co i działaniom stawiającym sobie za cel zmianę istniejącej struktury gospodarczo-społecznej. Natomiast monizm historyczny Marksa, mówiący o uwarunkowaniu wszelkich form życia społecznego danej grupy i klasy społecznej przez panujący w danym społeczeństwie sposób produkcji, wyraźnie wskazuje siłom spo-

⁵⁹² Por. C. Wright Mills, op. cit., s. 85.

łecznym niezadowolonym z istniejącego stanu rzeczy, jakie aspekty rzeczywistości społecznej winny obdarzyć one szczególnym zainteresowaniem, jeśli pragną, aby ich działania praktyczne zostały uwieńczone powodzeniem. W sporze monizmu historycznego z teorią „czynników” przejawia się więc w abstrakcyjnej formie spór dwóch różnych postaw wobec istniejącej w danym społeczeństwie struktury ekonomiczno-klasowej.

5. Wieloznaczność teoretyczna koncepcji typów idealnych M. Webera. Typ idealny a dialektyka

Z analizy teorii typów idealnych zawartej w rozdziale trzecim i piątym wynika, że tym samym terminem określa Weber trzy dosyć różne rzeczy. Typem idealnym nazywa on: 1. swoistą metodę ustalania sensu pojęć, przeciwstawną metodzie definicji logicznej; 2. właściwą socjologii jako nauce *generalizującej* metodę interpretacji „rozumiejącej” i tłumaczenia kauzalnego działań społecznych; 3. odpowiadające *indywidualizującemu* postępowaniu nauk o kulturze kategorie badawcze, utworzone wedle zasady *Wertbeziehung*, wedle kryterium doniosłości kulturowej określonych zjawisk. Ta doniosłość jest zaś wyznaczona przez stosunek pewnych aspektów rzeczywistości empirycznej do wartości badacza i jego epoki.

Wieloznaczność pojęcia „typ idealny” i jego różne funkcje teoretyczne i empiryczne sprawiły, że musiałem powracać do tego pojęcia wraz z podjęciem analizy nowych aspektów teorii i praktyki badawczej Webera. W ten sposób można było jednak o wiele wyraźniej niż w systematycznej, jednorazowej prezentacji weberowskiej teorii typów idealnych odsłonić jej wieloznaczność i wielowątkowość. Mimo przysługującej mu wieloznaczności pojęcie typu idealnego wyraża zawsze u Webera swoisty dystans, jaki występuje między cechami wchodzącymi w zakres

określonego pojęcia a właściwościami rzeczywistości empirycznej, która nigdy nie odpowiada w pełni temu pojęciu, lecz zbliża się jedynie do niego w stopniu większym lub mniejszym. W tym sensie nie występuje w rzeczywistości empirycznej czysty kapitalizm, feudalizm, naród. Ustrój społeczno-ekonomiczny jakiegoś społeczeństwa może być tylko mniej lub bardziej kapitalistyczny, mniej lub bardziej feudalny. H. Rickert proponował nawet, by ten brak pełnej adekwatności między określonymi pojęciami a rzeczywistością empiryczną uznać za zasadniczą właściwość typu idealnego i tylko w takich wypadkach posługiwać się tym terminem⁵⁹³. Ale również tej właściwości typu idealnego można przyporządkować trzy różne interpretacje teoretyczne:

Dla unaocznienia treści pierwszej możliwości interpretacyjnej posłużę się określeniem totemizmu A. Goldenweisera, które zadość czyni wymogom formalnym konstruowania typu idealnego:

„Totemizm (...) implikuje podział ludzi na kilka klanów totemowych, z których każdy posiada jeden, a nawet czasami więcej niż jeden totem. Totemem jest zwykle jakiś gatunek zwierząt, czasami gatunek roślin, wyjątkowo — przedmiot lub zjawisko natury, bardzo rzadko wyprodukowany przedmiot. Totemizm także pociąga za sobą zasady egzogamii, czyli zakaz zawierania małżeństw wewnątrz danej grupy totemowej (...). Totemy traktuje się jako przodków i opiekunów klanu, członkowie klanu otaczają je czcią, powstrzymują się od zabijania i spożywania zwierząt totemowych. Występuje tu zatem uznanie wzajemnych praw i obowiązków między członkami klanu a ich totemem. Totem jest symbolem klanu”⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Por. H. Rickert, op cit., s. 326.

⁵⁹⁴ A. Goldenweiser, *Totemism. An Essay on Religion and Society*, w zbiorze: *The Making of Man*, pod red. V.F. Calvertona, New York 1931, p. 363—364.

1. Pierwsza interpretacja polega na ujęciu typu idealnego jako fikcji *heurystycznej*. Nie udaje mi się nigdzie spotkać czystego totemizmu, nie mogę wskazać takiego społeczeństwa, gdzie występowałyby łącznie wszystkie wyróżnione w typie idealnym cechy, gdyż zasadą łączącą w koherentną całość te rozproszone aspekty rzeczywistości empirycznej jest wartość badacza; zasada ta znajduje się jedynie w umyśle badacza. Ponieważ struktura logiczna, którą tworzą elementy typu idealnego, nie jest odbiciem rzeczywistej, realnej struktury empirycznej, czysty totemizm nie tylko nigdy nie występuje w żadnym społeczeństwie, ale nie może wystąpić. Wiele sformułowań Webera, jak już o tym mówiłem, sugeruje taką możliwość interpretacji typów idealnych. Źródłem braku adekwatności między pojęciem a rzeczywistością empiryczną jest to, że pojęciu nie przysługuje realność przedmiotowa, że jest ono jedynie fikcją heurystyczną. Tak rozumiany typ idealny odznacza się jednak dosyć skromną użytecznością badawczą. Pozwala jedynie na porządkowanie i opis materiału empirycznego. Weber chce mu jednak powierzyć doniosłą rolę w wyjaśnianiu kauzalnym. Wydaje mi się, że typ idealny rozumiany jako fikcja heurystyczna, w którym zostały zgrupowane różne powiązane w spójną całość *jedynie* przez badacza aspekty rzeczywistości empirycznej, nie może wystąpić jako element składowy teorii naukowej, musi pociągnąć za sobą deformację rzeczywistości. Nie można bowiem stworzyć wartościowej teorii naukowej przez wprowadzenie do jej języka kategorii pozbawionych realności empirycznej. Świadczą o tym, zdaniem C. Lévi-Straussa, dzieje sporu o totemizm. A. Van Gennep już w 1920 r. naliczył 41 różnych teorii totemizmu. Spór o totemizm nie mógł być pozytywnie rozstrzygnięty — wedle autora *Le totémisme aujourd'hui* — m.in. dlatego, że zamykano w jednym pojęciu takie aspekty rzeczywistości społecznej, które nie miały ze sobą nic wspól-

nego, że struktura logiczna typu idealnego „totemizm” nie odzwierciedlała realnej struktury empirycznej⁵⁹⁵.

2. Można jednak nieadekwatność między typem idealnym a rzeczywistością społeczną tłumaczyć nie pozbawiając go realności empirycznej. Ta interpretacja zakłada, że typ idealny jest narzędziem pozwalającym nam uchwycić jakąś realną strukturę, jakiś realny typ powiązań między pewnymi aspektami rzeczywistości empirycznej. Czysty totemizm lub feudalizm spotykamy bardzo rzadko, gdyż nasze pojęcia ujmują nie to, co *zawsze*, lecz to, co *najczęściej* współistnieje ze sobą. Im większą ilość wypadków bierzemy pod uwagę, tym częściej współistnieją ze sobą cechy wyróżnione w typie idealnym. W tym sensie typ idealny można nazwać narzędziem umożliwiającym nam wykrycie praw współistnienia, praw struktury⁵⁹⁶, które mają przecież charakter praw stochastycznych. Przy takiej interpretacji typu idealnego ujmujemy jednak określoną realną strukturę *statycznie*. Widzimy w niej tylko współwystępowanie pewnych momentów rzeczywistości empirycznej, nie dostrzegamy natomiast oddziaływania wzajemnego i różnych form uwarunkowań występujących

⁵⁹⁵ Por. C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, Paris 1962.

⁵⁹⁶ „Prawa współistnienia są to (...) związki polegające na tym, że dwa zdarzenia lub więcej stale występują łącznie. Prawa współistnienia naraz określa się mianem «praw struktury», gdyż występujące stale razem zdarzenia tworzą pewną prawidłową strukturę zdarzeń” — pisze O. Lange (op. cit. s. 50).

Ponieważ między określonymi zjawiskami związek *konieczny* może być często ujęty jedynie przy pomocy modeli teoretycznych, bardzo rzadko prawo historyczno-społeczne przejawia się w rzeczywistości w postaci czystej. Ulega ono tu zwykle przeróżnym zakłóceniom. Stąd stochastyczny charakter praw ekonomicznych, o których mówi Oskar Lange. Słowo „zawsze” może się odnosić jedynie do związków między zdarzeniami występującymi w środowisku idealnym, sztucznym, które tworzymy przy pomocy modeli teoretycznych. Dlatego też określenie O. Lange wymaga — jak sądzę — uściślenia.

między poszczególnymi elementami składającymi się na strukturę. Nie potrafimy też ująć struktury w procesie jej stawania się.

3. I wreszcie trzecia możliwość interpretacji typu idealnego, bliska — jak mi się wydaje — dialektycznej naturze metody Marksa. Również tu typ idealny ujmuje się jako narzędzie umożliwiające ujęcie określonej realnej struktury. Wyróżnia się jednak w tej strukturze takie elementy, które mają decydujące znaczenie albo dla zachowania jej trwałości, albo dla zmiany pozostałych elementów. Wprawdzie zmiana jakiegokolwiek z wyróżnionych elementów struktury powoduje mniejsze lub większe przekształcenie pozostałych, ale mimo to można wskazać takie elementy określonej całości strukturalnej, których przekształcenie powoduje albo radykalną zmianę wszystkich pozostałych, albo też zagładę dotychczasowej struktury. Możemy wówczas powiedzieć, że odznaczające się takimi właściwościami elementy struktury są stroną warunkującą, pozostałe zaś elementy stanowią stronę warunkowaną w określonej strukturze. Samo pojęcie struktury ma charakter modelowy. Musimy o tym pamiętać mówiąc, że jakiś zespół elementów warunkuje pozostałe elementy struktury. Stosunek uwarunkowania między określonymi aspektami rzeczywistości wystąpiłby w postaci czystej tylko przy założeniu, że przebiegałby on w warunkach odznaczających się tylko takimi znamionami, które uwzględniliśmy w naszym modelu. W rzeczywistości społeczno-historycznej przedstawiony dzięki metodzie modeli teoretycznych stosunek uwarunkowania w postaci czystej ulega licznym zakłóceniom w związku z oddziaływaniem innych momentów tej rzeczywistości. Model teoretyczny pozwala więc ująć pewne konieczne związki występujące między określonymi stronami rzeczywistości. Ale ta konieczność bardzo rzadko występuje w postaci czystej w oglądowej, empirycznej rzeczywistości. Najczęściej przybiera ona formę *możliwości*, formę *tendencji*.

W tym sensie możliwość, *tendencja* jest dla Marksa formą *konieczności*, formą przejawiania się *konieczności*.

Typ idealny albo model teoretyczny tworzymy wyodrębniając w określonej realnej strukturze takie momenty, między którymi występują pewne konieczne uwarunkowania. Ponieważ czysta konieczność z powodu różnych zakłóceń stosunkowo rzadko dochodzi do głosu w rzeczywistości społeczno-historycznej, typ idealny staje się formą przedstawienia kierunku możliwych przekształceń określonej struktury. Pozwala ująć tę strukturę dynamicznie, wskazać *możliwości*, *tendencje* jej przyszłego przekształcania się. Typ idealny stanowi obraz struktury w pełni rozwiniętej i ukształtowanej. W rzeczywistości empirycznej spotykamy natomiast różne formy i etapy stawania się, rozwoju tej struktury. Nic więc dziwnego, że bardzo często empiryczne formy „klasy”, „narodu”, „kapitalizmu” nie pokrywają się całkowicie, lecz zbliżają się tylko bardziej lub mniej do „typu idealnego”: klasy, narodu, kapitalizmu. Tak rozumiany typ idealny odpowiada marksowskiemu pojęciu abstrakcji teoretycznej. Okazuje się m. in. użyteczny w interpretacji fundamentalnej kategorii materializmu historycznego: klasy społecznej.

Za marksowską charakterystyką chłopów francuskich w *Osiemnastym brumaire'a* kryje się następujący „typ idealny”, model teoretyczny klasy społecznej:

Jakąś grupę społeczną możemy nazwać klasą, jeśli jej członkowie mają: 1. jednakowy stosunek do środków produkcji. Marks wyraźnie określa „najliczniejszą klasę społeczeństwa francuskiego” klasą chłopów — właścicieli parceli; 2. zbliżone warunki egzystencji ekonomicznej i warunki pracy produkcyjnej, formy i źródła uzyskiwania dochodów; 3. zbliżony tryb życia, interesy i kulturę; 4. świadomość przeciwieństwa w stosunku do innych klas i grup; 5. jeśli między jej członkami istnieją jakieś formy wspólnoty w skali ogólnonarodowej; 6. jeśli jej członkowie ma-

ją jakąś własną organizację polityczną, powołaną do reprezentowania i obrony ich wspólnych interesów.

Przedstawiony wyżej model klasy społecznej nie ma nic wspólnego z jakąś ogólną definicją klasy, którą można by odnieść do wszystkich bez wyjątku społeczeństw historycznych. Zachowuje on jedynie ważność w stosunku do epoki kapitalistycznej i jest poza tym skonkretyzowaną postacią bardziej ogólnego modelu struktury klasowej społeczeństwa, który uzyskuje się badając swoisty dla określonej epoki społeczno-historycznej sposób produkcji, czyli jak mówi Marks — „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”. Ponieważ analiza marksowskiej teorii klas społecznych wymaga odrębnego studium, zawarty w *Osiemnastym brumaire'a* model klasy społecznej będę traktował jedynie jako środek unaocznienia sformułowanej wyżej interpretacji typu idealnego.

Swoiste dla klasy społecznej właściwości zostały w marksowskim modelu tak zgrupowane, aby można było dostrzec ich wzajemne uwarunkowania. Jednakowy stosunek do środków produkcji, miejsce zajmowane przez daną grupę w społeczno-historycznym procesie produkcji determinuje takie właściwości sytuacji klasowej, jak zbliżone warunki egzystencji ekonomicznej (warunki pracy produkcyjnej, formy i źródła uzyskiwania dochodów). Każda grupa, której członkowie mają jednakowy stosunek do środków produkcji, ma także zbliżone warunki ekonomicznej egzystencji. Ale nie każda grupa o podobnych warunkach egzystencji ekonomicznej ma jednakowy stosunek do środków produkcji. Naśladując właściwy Marksovi sposób wysławiania się, można powiedzieć: nie zbliżone warunki ekonomicznej egzystencji warunkują jednakowy stosunek do środków produkcji, lecz przeciwnie, jednakowy stosunek do środków produkcji warunkuje podobieństwo egzystencji ekonomicznej. Podobny stosunek uwarunkowania występuje pomiędzy pozostałymi elementami

modelu klasy: między warunkami egzystencji ekonomicznej a zbliżonym trybem życia, interesami i kulturą, między tymi dwoma elementami a świadomością przeciwieństwa wobec innych klas i grup.

Przysługujące rzeczywistym klasom społecznym cechy i właściwości odpowiadają bardziej lub mniej właściwościom modelu klasy. Nie wszystkim klasom przysługuje na przykład taka właściwość jak istnienie określonych form wspólnoty w skali ogólnonarodowej, istnienie własnej organizacji politycznej. Model wskazuje natomiast, że wśród wszystkich klas występuje tendencja do wyłaniania własnych organizacji społecznych i politycznych.

Weberowska koncepcja typów idealnych odznacza się wielowątkowością teoretyczną. Nie zapoznając bynajmniej związków tej koncepcji z neokantyzmem, starałem się wykazać zarówno w rozdziale III jak i V, że można jej nadać również taką interpretację, która odsłoni pokrewieństwa weberowskiego typu idealnego z modelem teoretycznym Marksa, z dialektyką materialistyczną *Kapitału*. Na to pokrewieństwo zwraca również uwagę O. Lange w swojej *Ekonomii politycznej*:

„Metodologia typów idealnych wykazuje pewne podobieństwa do omawianych przez nas teoretycznych modeli ekonomicznych, opartych na abstrakcji naukowej, jaką posługiwał się Marks”⁵⁹⁷.

Można więc sformułować hipotezę, że metoda *Kapitału* jest jednym ze źródeł teorii typów idealnych, że również analiza tego aspektu spuścizny badawczej Webera pozwala dostrzec jego zależność od Marksa. Na korzyść mojej hipotezy przemawia jeszcze to, że Weber wielokrotnie wskazuje na ekonomię polityczną jako naukę posługującą się typami idealnymi w swoim postępowaniu badawczym i że nazywa teorię marksowską najbardziej doniosłym przykładem konstrukcji o charakterze „idealno-typowym”.

⁵⁹⁷ O. Lange, op. cit., s. 98.

6. Znaczenie kategorii struktury w teorii procesu społecznego K. Marksa

Pojęcie „struktura”, do którego odwoływałem się w dotychczasowych rozważaniach, występuje też często w pracach Marksa. We *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej*, gdzie Marks omawia swoją metodę badawczą, czytamy, że „strukturę podziału w pełni określa struktura produkcji”, że zrozumienie struktury społeczeństwa kapitalistycznego pozwala nam zrozumieć strukturę wszystkich minionych form społecznych, że rozwój historyczny poszczególnych kategorii ekonomicznych różni się od ich struktury w nowoczesnym społeczeństwie burżuazyjnym, że określone kategorie obrazują wewnętrzną strukturę społeczeństwa burżuazyjnego⁵⁹⁸. W słynnym wykładzie materializmu historycznego, zawartym w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, Marks mówi o „ekonomicznej strukturze społeczeństwa”. Pojęcia struktury używa też — jak się wydaje — zamiennie z pojęciem całości, a nawet nie waha się korzystać z wyrażenia „całość organiczna”⁵⁹⁹.

Kategoria struktury stała się niesłychanie popularna, a nawet modna — jak sądzi Maurice Duverger — we współczesnej nauce⁶⁰⁰. Okazuje się jednak, że tak użyteczne i tak powszechnie używane pojęcie ma nadal dosyć chwiejne znaczenie. M. Duverger pisze, że świat społeczny ma charakter „zestrukturalizowany”: „fakty nie występują w nim w izolacji, lecz są zgrupowane w konstelacje naturalne, w «całości»⁶⁰¹. Chociaż autor nie sądzi, aby pojęcie „instytucji” i „struktury” oznaczało tę samą rzecz,

⁵⁹⁸ Por. K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, K. Marks i F. Engels, *Dziela* t. 13, Warszawa 1961, s. 716, 718, 728, 731.

⁵⁹⁹ Ibidem, s. 721.

⁶⁰⁰ Por. M. Duverger, *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris 1961, p. 339.

⁶⁰¹ Ibidem.

stwierdza jednak, że instytucja, podobnie jak struktura, ma charakter organiczny, to znaczy, że nie jest ona prostą sumą konstytuujących ją elementów, lecz elementy te tworzą całość, w której poszczególne części są wzajemnie uzależnione od siebie i zhierarchizowane ⁶⁰².

Gdyby oceniać spotykane w literaturze naukowej określenia pojęcia struktury wedle wymogów *abstrakcyjnie pojętego postulatu precyzji*, wówczas bardzo trudno byłoby znaleźć określenie wolne od wieloznaczności i ogólnikowości. Nic więc dziwnego, że większość badaczy przedstawia na takim sprecyzowaniu sensu tego pojęcia, jaki jest niezbędny dla określonych, konkretnych rozważań. Stanisławowi Ossowskiemu dla analizy problemu struktury klasowej w społecznej świadomości wystarcza zupełnie określenie struktury społecznej jako systemu „międzyludzkich zależności, dystansów i hierarchii, zarówno w nieorganizacyjnej, jak i organizacyjnej formie...” ⁶⁰³ Innym pojęciem struktury posługuje się Jan Szczepański omawiając grupę społeczną:

„...układ elementów składowych grupy i zasadę ich wzajemnego przyporządkowania nazywamy strukturą grupy. Nazwa «struktura» oznacza to samo co nazwa «budowa». Oznacza więc ona taki sposób ułożenia elementów składowych, aby mogły one wykonywać swoje funkcje, uzupełniając się; harmonizując w pewnym zakresie tak, aby całość grupy mogła się utrzymać i rozwijać” ⁶⁰⁴.

Przytoczone wyżej definicje struktury mogą okazać się użyteczne dla różnych celów badawczych, ale trudno z nich korzystać przy interpretacji pewnych doniosłych aspektów materializmu historycznego. C. Lévi-Strauss,

⁶⁰² Ibidem, s. 532.

⁶⁰³ St. Ossowski, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Łódź 1957, s. 15.

⁶⁰⁴ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 139.

czołowy teoretyk tzw. antropologii strukturalnej⁶⁰⁵, podkreśla, że pojęcie struktury społecznej ma w przeciwieństwie do pojęcia stosunków społecznych charakter modelu. Model musi — zdaniem antropologa francuskiego — spełnić cztery warunki, aby można go było obdarzyć mianem struktury:

„Po pierwsze, struktura ma charakter systemu. Składa się ona z takich elementów, że modyfikacja jakiegokolwiek z nich pociąga za sobą modyfikację wszystkich innych. Po drugie, każdy model należy do grupy transformacji, z której każda odpowiada modelowi tej samej rodziny — tak, że całość tych transformacji tworzy grupę modeli. Po trzecie, właściwości powyżej wskazane pozwalają przewidzieć, w jaki sposób będzie reagował model w wypadku modyfikacji jednego z jego elementów. Wreszcie model winien być skonstruowany w ten sposób, by jego funkcjonowanie pozwalało uwzględnić wszystkie fakty obserwowane”⁶⁰⁶.

Pojęcie struktury C. Lévi-Straussa również nie wystarcza dla prezentacji naczelnych zasad materializmu historycznego. Może być jednak użyte jako środek pomocniczy dla przedstawienia pewnych aspektów teorii Marksa.

Autor *Kapitału* ujmuje społeczeństwo jako jednolitą strukturę historyczną, którą konstytuują trzy zasadnicze elementy: baza ekonomiczna, nadbudowa (całokształt nieekonomicznych *instytucji* społecznych), formy świadomości społecznej. Różne formy świadomości społecznej pozostają w stosunku wielorakich zależności wzajemnych; to samo można powiedzieć o różnych formach nadbudowy i różnych elementach konstytuujących bazę. Również te trzy elementy procesu społecznego mają charakter okre-

⁶⁰⁵ Interesującą próbę marksistowskiej oceny i krytyki strukturalizmu C. Lévi-Straussa zawiera praca S. Żółkiewskiego pt. *Przepowiednie i wspomnienia*, Warszawa 1963, s. 143—148.

⁶⁰⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 306.

slonych struktur. Można więc wyróżnić w strukturze społeczeństwa jako „całości”: strukturę ekonomiczną, strukturę pozaekonomicznych instytucji, strukturę świadomości społecznej. Mimo że żadna z tych struktur nie może być zredukowana do pozostałych, występują między nimi określone powiązania i uwarunkowania. Żadna z tych struktur konstytuujących strukturę społeczeństwa jako „całości” nie jest elementem biernym. „Pomiędzy różnymi momentami — powiada Marks — zachodzi oddziaływanie wzajemne. Dzieje się tak w każdej całości organicznej”⁶⁰⁷.

Jeśli ujmijemy różne formy nadbudowy i różne formy świadomości społecznej jako pewne całości strukturalne, wówczas zmiany dokonujące się w strukturze świadomości społecznej pociągają za sobą większe lub mniejsze zmiany w nadbudowie i w bazie, podobnie jak zmiany w nadbudowie lub w bazie pociągają za sobą zmiany w dwóch pozostałych elementach struktury społecznej. Z tego, co powiedziałem, nie wynika jednak, że zmiany jakiejś formy świadomości lub nadbudowy wywierają taki sam wpływ na zmianę charakteru struktury społeczeństwa jako „całości”, co przekształcenia struktury ekonomicznej.

Rozwój społeczeństwa jest dla Marksa uwarunkowany *sprzecznościami* występującymi między bazą, nadbudową i świadomością społeczną. Pojęcie sprzeczności wyraźnie podkreśla aktywny, czynny charakter poszczególnych stron struktury społecznej w procesie rozwoju historycznego. Nie jest ono, oczywiście, wolne od wieloznaczności. Ale nie mniejszą wieloznacznością i ogólnikowością odznaczają się — jeśli je ujmować z punktu widzenia *abstrakcyjnie pojętego postulatu precyzji* — takie fundamentalne pojęcia nowoczesnej socjologii, jak struktura społeczna, system społeczny, prestiż, grupa, funkcja, związek przyczynowy, społeczeństwo, opinia publiczna, naród itp. Wy-

⁶⁰⁷ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 244.

daje mi się, że określona kategoria może w pełni odsłonić swój sens i pozbyć się wieloznaczności albo w pełni ujawnić tę wieloznaczność dopiero wtedy, gdy czynimy z niej moment konkretnej analizy, gdy ujmujemy ją na tle innych kategorii, w określonym kontekście treściowym. Fundamentalne pojęcia humanistyki mogą uzyskać o wiele większą precyzję, gdy traktuje się czynność zwaną określaniem sensu pojęć jako moment konkretnego procesu badawczego, a nie jako akt poprzedzający właściwy proces badawczy. Nie można — jak mi się wydaje — uzależniać możliwości tworzenia teorii klas społecznych, państwa, grup społecznych od usunięcia wieloznaczności, jakie splatają się z tymi pojęciami, gdyż dopiero stworzenie określonej teorii klas społecznych, państwa itd. umożliwia nadanie tym pojęciom mniej lub bardziej jednoznacznego sensu.

7. Różnice w rozumieniu kategorii „baza”, „nadbudowa”, „świadomość społeczna” między K. Marksem a J. Stalinem

Rozwój historyczny jest uwarunkowany — wedle Marksa — sprzecznościami między bazą, nadbudową i świadomością społeczną. By uniknąć nieporozumień — wyjaśniam, że używam pojęć „nadbudowa”, „świadomość społeczna” w sensie marksowskim, który różni się dosyć poważnie od sensu, jaki uzyskały te kategorie w mechanicznej rewizji materializmu historycznego, dokonanej przez Józefa Stalina⁶⁰⁸.

Stalin ujmował nadbudowę jako tę część świadomości społecznej, która pełni funkcje „służebne” w stosunku do bazy i ulega zmianie wraz ze zmianą bazy. Podobnie uj-

⁶⁰⁸ Doskonałą analizę dokonanej przez Stalina rewizji wielu fundamentalnych tez marksizmu zawiera artykuł R. Garaudy'ego: *Filozoficzne błędy Stalina*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1962, nr 10.

mował nadbudowę — idąc bezkrytycznie za J. Stalinem i K. Kautskim — jeden z największych współczesnych ekonomistów, wybitny marksista polski, Oskar Lange. Przez świadomość społeczną rozumie zaś O. Lange „zespół stosunków społecznych, które ludzie sobie uświadamiają, oraz odpowiadających im idei społecznych i postaw psychicznych...”⁶⁰⁹

Jeśli przez świadomość społeczną rozumie się zespół stosunków społecznych, które ludzie sobie uświadamiają, to dlaczego nie zaliczyć do świadomości społecznej również bazy ekonomicznej? Wprawdzie cała olbrzymia sfera praw ekonomicznych i stosunków zawiązujących się między ludźmi w procesie produkcji nie jest reprezentowana w świadomości społecznej, ale to samo możemy przecież powiedzieć o innych sferach życia społecznego: państwie, rodzinie, strukturze klasowej itp. Nie można też się zgodzić z O. Lange, że „Marks utożsamiał nadbudowę z całością zjawisk świadomości społecznej”⁶¹⁰.

Jak mi się wydaje, mianem *nadbudowy* obdarzał Marks *całokształt nieekonomicznych instytucji społecznych*, przy czym termin „instytucja” należy rozumieć tak szeroko, by mógł on objąć zarówno państwo, instytucje prawne, system administracyjny, jak i rodzinę, wojsko, policję, kościół, instytucje wychowania, kształcenia. Z tymi formami nadbudowy są związane różne formy świadomości społecznej: zespół idei, wyobrażeń poglądów, doktryn politycznych, prawnych, religijnych, społecznych, filozoficznych itp.

W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels wyraźnie wyróżniają trzy zasadnicze i popadające ze sobą stale w sprzeczność momenty procesu historycznego: „siłę wytwórczą”, „stan społeczny” i „świadomość”⁶¹¹. W *Przy-*

⁶⁰⁹ O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. I, s. 30.

⁶¹⁰ Ibidem, s. 31.

⁶¹¹ Por. K. Marks i F. Engels, *Ideologia niemiecka, Dzieła*, t. 3, s. 34.

czynku do krytyki ekonomii politycznej Marks mówi albo o trzech zasadniczych momentach procesu społecznego: 1. baza — „całokształt stosunków produkcji, ekonomiczna struktura społeczeństwa”, 2. „nadbudowa prawna i polityczna”, 3. odpowiadające nadbudowie „określone formy świadomości społecznej” — albo wyróżnia w strukturze społeczeństwa jako całości dwa zasadnicze elementy: „świadomość społeczną” i „byt społeczny”. Jeśli ujmemy społeczeństwo w dwóch tych przeciwstawnych kategoriach, wówczas „nadbudowa” nie będzie ani częścią, ani całością świadomości społecznej, lecz zostanie objęta kategorią „bytu społecznego”.

W *Przyczyńku do krytyki ekonomii politycznej* Marks rozumie przez *świadomość społeczną* po prostu sposób, w jaki ludzie ujmują, uświadamiają sobie swoją egzystencję społeczno-historyczną.

„Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych — od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krótko mówiąc od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go. Podobnie jak nie można sądzić o jednostce na podstawie tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości, lecz odwrotnie, świadomość tę należy tłumaczyć sprzecznościami życia materialnego, istniejącym konfliktem między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji”⁶¹².

⁶¹² K. Marks. *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 5—6 (spacja — St.K.K.).

W świetle marksowskiego wykładu materializmu historycznego należałoby raczej świadomość społeczną określić jako moment, część składową nadbudowy, a nie traktować nadbudowy jako części lub całokształtu świadomości społecznej.

Skoro proces historyczny jest uwarunkowany *sprzecznościami* między bazą, różnymi formami nadbudowy i świadomości społecznej, nie może być mowy, na gruncie teorii Marksa, wbrew temu, co sądzi Weber, o redukcji wszystkich zjawisk społecznych do procesów ekonomicznych. Nie sposób wprawdzie zrozumieć religii bez wykrycia jej *związków* z innymi formami świadomości społecznej, z nadbudową, a poprzez nadbudowę z bazą, ale nie oznacza to, że religii — podobnie jak innym formom nadbudowy — nie przysługuje określona osobliwość, względna samodzielność w stosunku do bazy. Baza, nadbudowa, świadomość społeczna, podobnie jak produkcja, podział, wymiana, konsumpcja, nie są — wedle Marksa — „czymś tożsamym”, lecz stanowią „człony jednej całości, różnice w łonie jedności”⁶¹³.

„Przeciwnicy ekonomistów — pisze Marks — bez względu na to, czy w ich środowisku, czy poza nim — zarzucający im barbarzyńskie rozrywanie całości stanowiącej jedność, albo stoją razem z nimi na tym samym gruncie, albo niżej od nich. (...) Albo [brzmi zarzut] nie ujmują wszystkich momentów w ich jedności. Jak gdyby to rozrywanie przeniknęło nie z rzeczywistości do podręczników, lecz na odwrót, z podręczników do rzeczywistości, i jak gdyby tu chodziło o dialektyczne pogodzenie pojęć, a nie o rozwikłanie realnych stosunków”⁶¹⁴.

⁶¹³ Ibidem, s. 243.

⁶¹⁴ Ibidem, s. 233 (spacja — St.K.K.).

8. Sens marksowskiej tezy o uwarunkowaniu nadbudowy i świadomości społecznej przez bazę

Różnym formom nadbudowy i świadomości społecznej przysługuje względna samodzielność rozwojowa, określona siłą dziejotwórcza. Ale jeśli krytycy materializmu historycznego tak często występują jako rzecznicy tezy o względnej autonomii różnych form świadomości społecznej i pozaekonomicznej sfery życia społecznego, nie powinni przecież również odmawiać takiej „autonomii” i określonej samodzielności ekonomicznej strukturze społeczeństwa.

Uznanie „względnej samodzielności” bazy ekonomicznej w stosunku do nadbudowy jest jedną z przesłanek marksowskiej tezy, że „sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”. Warto zwrócić uwagę, że Marks nieprzypadkowo posługuje się zwrotem baza „warunkuje”, „określa” nadbudowę i świadomość społeczną, nigdy zaś nie mówi, że zmiany w nadbudowie są mechanicznym skutkiem zmian w bazie. Pojęcie związku przyczynowego ma w teorii Marksa charakter dialektyczny, różniący się od tradycyjnego ujmowania przyczynowości. Wielką rolę — jak się wydaje — odgrywa w nim tak charakterystyczna dla metody *Kapitału* kategoria modelu teoretycznego. Problem pojmowania przyczynowości przez Marksa wymaga gruntownych badań. Będą miały one doniosłe znaczenie dla właściwego sformułowania teorii materializmu historycznego. Już dzisiaj można jednak powiedzieć, że marksowski determinizm nie ma nic wspólnego ani z jednoznacznym przyporządkowaniem zjawisk nadbudowy bazie, ani z negacją stosunku wzajemnego oddziaływania między bazą, nadbudową i formami świadomości społecznej. Pojęcie *sprzeczności* między tymi momentami procesu społecznego zakłada ich wzajemne oddziaływanie.

W czym się przejawia „warunkujący”, „określający”

charakter bazy w stosunku do nadbudowy i świadomości społecznej?

1. Zmiany w bazie powodują zawsze głębokie przeobrażenia w sferze nadbudowy i świadomości społecznej. Natomiast zmiany w pewnych sferach nadbudowy lub świadomości społecznej mogą pozostać bez wpływu na określoną strukturę ekonomiczną społeczeństwa.

„Prostota organizmu wytwórczego tych samowystarczalnych wspólnot — czytamy w *Kapitale* — które stale odtwarzają się w tej samej formie, a w razie przypadkowego zniszczenia odbudowują się w tej samej miejscowości i pod tą samą nazwą, dostarcza nam klucza do tajemnicy *niezmienności społeczeństw* azjatyckich, której tak rażącym kontrastem jest ciągle rozpadanie się i powstawanie na nowo *państw* azjatyckich oraz ich nieustanne zmiany dynastyczne. Burze szalejące w obłocznej sferze polityki nie naruszają struktury podstawowych elementów ekonomicznych społeczeństwa”⁶¹⁵.

Materializm historyczny nie ma więc nic wspólnego z tezą, że wszelkie zmiany społeczne są jedynie pochodną zmian ekonomicznych, że struktura ekonomiczna we wszelkich warunkach społeczno-kastowych stanowi najbardziej dynamiczną stronę procesu społecznego.

2. Konieczną przesłanką *wplywu* nadbudowy i różnych form świadomości społecznej⁶¹⁶ na bazę jest istnienie wewnętrznych sprzeczności w strukturze ekonomicznej społeczeństwa, jest przede wszystkim sprzeczność — jak powiada Marks — między materialnymi siłami wytwórczy-

⁶¹⁵ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 386—387 (spacja — St.K.K.).

⁶¹⁶ „Nawet wywołane przez nędzę ekonomiczną Niemiec od r. 1648 do 1830 śmiertelne znużenie i niemoc niemieckiego mieszczucha (...) nie pozostało bez ekonomicznych następstw” — pisze F. Engels do H. Starckenburga w liście z 25 stycznia 1894 r. (K. Marks i F. Engels, *Listy wybrane*, s. 605).

mi społeczeństwa a istniejącymi stosunkami produkcji. Natomiast przekształcenie się bazy powoduje zmiany w nadbudowie, niezależnie od tego, czy istniały w niej uprzednio sprzeczności, czy też pojawiły się dopiero pod wpływem sprzeczności w bazie.

3. Określony typ zmiany w nadbudowie i świadomości społecznej nie może się dokonać bez zmian w bazie. Określony charakter struktury ekonomicznej społeczeństwa wyklucza możliwość istnienia określonych form instytucji społecznych i świadomości społecznej.

„Skądinąd już Don Kichot odpokutował za mylny pogląd — zauważa z właściwym sobie sarkazmem Karol Marks — jakoby błędne rycerstwo dawało się jednakowo pogodzić z wszystkimi ekonomicznymi formami społeczeństwa”⁶¹⁷.

Właściwe burżuazyjnemu społeczeństwu instytucje demokratyczne i ideał wolności osobistej każdego człowieka, równości wobec prawa, „naturalnego” uprawnienia do wyłącznego dysponowania swoją własnością, nie mógł stać się elementem nadbudowy i świadomości społecznej takich społeczeństw przedkapitalistycznych, w których dominowała gospodarka samowystarczalna, w których nie nastąpiło oddzielenie producenta od środków produkcji.

„...we wszystkich formacjach — czytamy w III tomie *Kapitału* — w których bezpośredni robotnik pozostaje «posiadaczem» środków produkcji i warunków pracy, niezbędnych do wytwarzania środków jego własnego utrzymania, stosunek własności musi zarazem występować jako bezpośredni stosunek panowania i niewoli, bezpośredni producent występuje więc jako człowiek niewolny; niewola może mieć różne formy, poczynając od poddaństwa połączonego z pańszczyźnianą pracą, a kończąc na łagodniejszej formie prostego czynszownictwa”⁶¹⁸.

⁶¹⁷ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 88.

⁶¹⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, s. 367.

W pierwszym zaś tomie *Kapitału* Marks odślania ekonomiczne przesłanki niezbędne dla funkcjonowania idei „przyrodzonych praw człowieka”, stanowiących element nadbudowy i świadomości zbiorowej społeczeństwa burżuazyjnego:

„Sfera cyrkulacji, czyli wymiany towarów, w której granicach odbywają się sprzedaż i kupno siły roboczej, jest rzeczywiście prawdziwym rajem przyrodzonych praw człowieka. Panuje tu wyłącznie *Wolność, Równość, Własność i Bentham*. *Wolność!* Albowiem nabywca i sprzedawca towaru, np. *siły roboczej*, działają tylko z własnej *wolnej woli*. Zawierają umowę jako wolne, równe w prawach osoby. *Umowa* jest ostatecznym wynikiem, w którym ich wole znajdują *wspólny* wyraz prawny. *Równość!* Albowiem występują jeden wobec drugiego wyłącznie jako *posiadacze towarów* i wymieniają ekwiwalent na ekwiwalent. *Własność!* Albowiem każdy rozporządza tylko tym, co do niego należy. *Bentham!* Albowiem każdy z nich dba tylko o siebie. Jediną siłą, która ich zbliża i nawiązuje między nimi stosunek, jest siła *egoizmu*, ich własnej korzyści, ich *prywatnych interesów*”⁶¹⁹.

4. Struktura religii, moralności, prawa, państwa i innych form świadomości społecznej jest uwarunkowana bardziej przez bazę i swój stosunek do innych elementów nadbudowy niż przez swoją własną historię. Natomiast strukturę ekonomiczną warunkuje bardziej poprzedni stan bazy niż wpływ nadbudowy i różnych form świadomości społecznej. Oto dlaczego w periodyzacji dziejów Marksa wielkie epoki historyczne wyróżnia się ze względu na dominujący w nich społeczny sposób produkcji.

Powyższa interpretacja naczelnej tezy materializmu historycznego, że „sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”, wymaga dalszych badań nad pewnymi do-

⁶¹⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 187.

niosłymi aspektami metody Marksa. Pozwala nam jednak wypowiedzieć kilka uwag krytycznych o interpretacji materializmu historycznego, która dominowała wśród czołowych marksistów ruchu socjaldemokratycznego i w pracach Józefa Stalina. Aby nie ułatwiać sobie zadania, przedmiotem krytyki uczynię tę wersję marksizmu w ujęciu tak wybitnego badacza, jakim jest Oskar Lange. Muszę jednak podkreślić, że mój spór z O. Lange o sens marksowskiej teorii procesu społecznego nie ma nic wspólnego z próbą zakwestionowania wkładu tego wielkiego umysłu do rozwoju nowoczesnej nauki ekonomicznej i teorii marksistowskiej. Mimo iż nie zgadzam się z reprezentowaną w *Ekonomii politycznej* interpretacją materializmu historycznego, uważam tę książkę za wybitną pozycję nowoczesnej myśli marksistowskiej. W swojej pracy korzystam wielokrotnie z zawartych w niej wyników badawczych O. Langego.

Autor *Ekonomii politycznej* wyraża naczelną zasadę materialistycznego pojmowania dziejów w trzech podstawowych prawach socjologii. Przez socjologię zaś rozumie „naukę o prawach rządzących rozwojem społeczeństw ludzkich”.

Pierwsze, podstawowe prawo socjologii określa O. Lange za Stalinem jako „prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych”. Drugie podstawowe prawo socjologii nazywa prawem „koniecznej zgodności nadbudowy z bazą ekonomiczną”. Trzecim naczelnym prawem socjologii jest natomiast „prawo postępującego rozwoju sił wytwórczych”. Mówiłem już, że autor *Ekonomii politycznej* ujmuje nadbudowę — idąc za Stalinem — jako część świadomości społecznej, podczas gdy u Marksa kategoria ta oznacza całokształt nieekonomicznych instytucji społecznych. U Marksa nie ma też żadnego prawa „koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych”, lecz występuje *prawo sprzeczności* między siłami wytwórczymi a stosunkami

produkcji, między bazą a nadbudową. Termin „sprzeczność” wyraźnie podkreśla aktywność i znaczenie dziejowe tych oddziałujących na siebie momentów procesu społecznego: sił wytwórczych i stosunków produkcji, bazy i nadbudowy. Nie warto by kruszyć kopii, gdyby wkład Stalina do rozwoju marksowskiej teorii procesu polegał jedynie na zastąpieniu słowa „sprzeczność” mniej szczęśliwym zwrotem „konieczna zgodność”, gdyby za tą korektą słowną nie kryła się tendencja do mechanicznego ujmowania związku sił wytwórczych ze stosunkami produkcji, bazy z nadbudową.

Również O. Lange ujmuje związki występujące między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji jako mechaniczne „dostosowanie się” stosunków produkcji do sił wytwórczych, nadbudowy do bazy. Nic więc dziwnego, że marksowskie prawa rozwoju społecznego: *sprzeczność* między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, *sprzeczność* między bazą a nadbudową stają się w ujęciu autora *Ekonomii politycznej* „prawami konserwacji formacji społecznych”⁶²⁰, a więc prawami nie tyle rozwoju, zmiany, co prawami konserwatyizmu, stabilizacji struktury społeczno-historycznej.

„Ażeby zrozumieć historyczny proces przechodzenia społeczeństwa ludzkiego od jednej formacji społecznej do drugiej — pisze O. Lange — trzeba wiedzieć, jaki to czynnik powoduje zachwianie wewnętrznej równowagi formacji społecznych, podważa wzajemne dostosowanie ich części składowych, rozsadza je. Tym czynnikiem jest rozwój sił wytwórczych, zmiany w sposobie oddziaływania człowieka na przyrodę w procesie produkcji i rosnąca w związku z tym umiejętność człowieka przekształcania przyrody, przystosowania jej do swoich potrzeb”⁶²¹. Prawo postępującego rozwoju sił wytwórczych powoduje zachwianie

⁶²⁰ Por. O. Lange, op. cit., s. 36.

⁶²¹ Ibidem.

koniecznej zgodności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Prawo koniecznej zgodności przywraca tę zgodność, dokonuje się więc zmiana stosunków produkcji. Zmiana stosunków produkcji „podważa jednak zgodność nadbudowy z bazą ekonomiczną społeczeństwa. W istniejącej formacji społecznej powstaje wewnętrzna sprzeczność, sprzeczność między nadbudową a wymogami nowej bazy ekonomicznej. Działanie drugiego podstawowego prawa przywraca zgodność nadbudowy z wymogami nowej bazy ekonomicznej, następuje zmiana nadbudowy i w ten sposób kończy się proces tworzenia się nowej formacji społecznej”⁶²². Prawo postępującego rozwoju sił wytwórczych staje się więc dla autora *Ekonomii politycznej* jedynym prawem dynamiki społecznej, główną przyczyną wszelkich zmian społecznych. Nie tylko nadbudowa, świadomość społeczna, ale nawet stosunki produkcji są biernymi, przystosowującymi się do wymogów „prawa postępującego rozwoju sił wytwórczych” elementami procesu historycznego. Wskutek zastąpienia marksowskich praw *sprzeczności* między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, między bazą, nadbudową i świadomością społeczną mechanistycznie pojętymi „prawami koniecznej zgodności”, materializm historyczny stał się pewną formą ekonomizmu, którego istotę doskonale oddaje termin P. Lafargue’a: *determinizm ekonomiczny*.

O. Lange wyraźnie stwierdza, że „stosunki społeczne i cała świadomość społeczna odznaczają się konserwatyzyzmem, swoistą inercją, polegającą na tym, że zmiany następują tylko na skutek zewnętrznych bodźców”⁶²³. Najbardziej dynamiczną stroną procesu społecznego są natomiast siły wytwórcze lub (przyjmując korzystniejszą dla autora *Ekonomii politycznej* interpretację jego stanowiska) struktura ekonomiczna społeczeństwa. Dlaczego siły

⁶²² Ibidem, s. 40—41.

⁶²³ Ibidem, s. 38.

wytwórcze, struktura ekonomiczna odznaczają się największą dynamiką? Rzetelność i konsekwencja myśli O. Lange znajduje wyraz również w tym, że przewiduje on to pytanie. Udziela na nie odpowiedzi, powołując się na prawa psychologii, „które można znaleźć w każdym nowoczesnym podręczniku psychologii”, na powszechną prawidłowość zachowania się ludzi, jako biopsychicznych organizmów. Z prawidłowości tej wynika rutyna stosunków społecznych i form świadomości społecznej⁶²⁴. Dlaczego jednak ta prawidłowość psychologiczna nie powoduje konserwatyzmu w sferze ekonomicznej działalności człowieka? Autor próbuje rozwiązać i tę trudność wprowadzając pojęcie sztucznego środowiska lub materialnego dorobku dziejowego społeczeństwa. Nie wiadomo jednak dokładnie, co ma na myśli O. Lange mówiąc o sztucznym środowisku. Wydaje się, że obdarza on tym mianem dwie różne rzeczy: 1. „nowe środowisko materialne, które składa się z wytworów jego [człowieka — St. K. K.] pracy (domy, miasta i wsie, kanały, warsztaty i fabryki, środki transportu itp.)”⁶²⁵; 2. społeczną strukturę ekonomiczną.

Jeżeli pojęciu sztucznego środowiska lub materialnego dorobku dziejowego społeczeństwa nadać ten drugi sens, to wówczas w dalszym ciągu nie wiemy, dlaczego sfera stosunków człowieka z przyrodą, dochodząca do skutku jedynie w określonych stosunkach społecznych odznaczających się wedle autora „naturalnym” konserwatyzmem, jest wolna od tego konserwatyzmu.

Przy pierwszym natomiast rozumieniu tego terminu O. Lange powtarza błąd krytykowany przez Marksa ekonomistów klasycznych, zwany fetyszyzmem. Fetyszyzm polega — zdaniem Marksa — na tym, że przekształca się „społeczny, ekonomiczny charakter, który rzeczom nadaje społeczny proces produkcji, w charakter

⁶²⁴ Ibidem, s. 38.

⁶²⁵ Ibidem, s. 39.

naturalny, wynikający z materialnej istoty tych rzeczy”⁶²⁶.

Sądzę, że jeśli autor *Ekonomii politycznej* tłumaczy konserwatyzm nadbudowy i stosunków społecznych prawami psychologii, prawami zachowania się ludzi jako „biopsychicznych organizmów”, to wówczas — dla uniknięcia sprzeczności — winien także tymi samymi prawami tłumaczyć dynamikę sił wytwórczych. Tylko, że wówczas materializm historyczny stanie się formą psychologii, zaś prawa rozwoju społecznego mogą być sprowadzone do „praw zachowania się ludzi jako biopsychicznych organizmów”. W tej tendencji do uzasadnienia materializmu historycznego „prawami zachowania się ludzi jako biopsychicznych organizmów”, które nie pozwalają zresztą wytłumaczyć dynamiki sił wytwórczych, dostrzegam wpływ K. Kautskiego na interpretację teorii Marksa, dokonaną przez O. Langego.

Autor olbrzymiego dzieła pt. *Materialistyczne pojmowanie dziejów* jest klasycznym przedstawicielem niedialektycznej wersji marksizmu, tak charakterystycznej dla wielu teoretyków socjaldemokracji niemieckiej. Już sama nazwa wskazuje, że dla Kautskiego istotę marksowskiej teorii procesu społecznego wyraża przymiotnik „materialistyczne”. Nieprzypadkowo wśród marksistów radzieckich nie przyjął się szerzej termin „materialistyczne pojmowanie dziejów”. Pragnąc podkreślić, że teoria Marksa to nie po prostu materialistyczne, lecz dialektyczno-materialistyczne ujęcie procesu społecznego, nazywali ją materializmem historycznym. Terminem tym posługiwał się również Engels. Przez materializm historyczny rozumieли twórcy socjalizmu naukowego to, co moglibyśmy dziś oddać najlepiej słowami „materializm historyczystyczny” lub „historyzm materialistyczny”. Marks i Engels zarzucali Feuerbachowi nie tylko, że nie ujmuje on historii

⁶²⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. II, s. 233.

materialistycznie, ale wskazali również, że jego materializm jest ahistoryczny.

„O ile Feuerbach jest materialistą, to nie ma u niego historii, a o ile bierze pod uwagę historię — nie jest materialistą. Materializm i historia są u niego najzupełniej od siebie oderwane (...)” — czytamy w *Ideologii niemieckiej*⁶²⁷. Określenie „historyzm materialistyczny” wydaje mi się lepsze niż termin „dialektyka materialistyczna”, który spotyka się wśród tzw. „heglizujących marksistów”. Pragną oni podkreślić poprzez użycie tego terminu swój dystans w stosunku do miedialektycznych ujęć teorii Marksa. Nazwa „historyzm materialistyczny” może służyć zarówno dla określenia marksowskiej teorii rozwoju społecznego, jak i marksowskiej metody badawczej. Termin „dialektyka materialistyczna” może zaś prowadzić do zerwania dialektycznego związku, jaki w nauce Marksa występuje między teorią a metodą. Nazwa „historyzm materialistyczny” uwypukla wyraźnie różnice między dialektyką konkretno społeczno-historycznego Marksa a idealistyczną, abstrakcyjną dialektyką Hegla.

Ponieważ K. Kautsky nie ujmował materializmu historycznego jako historyzmu materialistycznego, trudności, jakie nastęrczało mu rozwiązanie określonych problemów historii człowieka, przewyciężył uciekając się do teorii świata zwierząt. Teoria Marksa jest ciągle w jego pracach „podpierana” teorią Darwina i ewolucjonizmu. Nawet dla wytłumaczenia moralności nie wystarczą Kautskiemu kategorie społeczno-historyczne. „Popędem zwierzęcym i niczym innym jest prawo moralne” — pisze w pracy pt. *Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii*⁶²⁸.

Historyzm nigdy nie był mocną stroną „superrzecz-

⁶²⁷ K. Marks i F. Engels, *Ideologia niemiecka, Dzieła*, t. 3, s. 49.

⁶²⁸ K. Kautsky, *Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii*, Warszawa 1959, s. 95.

znawcy" socjaldemokracji niemieckiej, jak nazywa Kautskiego Róża Luksemburg⁶²⁹. Łatwo to dostrzec nawet w jego skądinąd interesujących pracach historycznych.

W książce o pochodzeniu chrześcijaństwa Kautsky chrześcijańską gminę pierwotną ujmuje nieomalże w tych samych kategoriach co Socjaldemokratyczną Partię Niemiec. Gmina chrześcijańska jest więc dla niego organizacją proletariacką. Wskutek klęski tendencji proletariackich w łonie tej gminy „zwycięstwo chrześcijaństwa nie oznaczało już — pisze autor — dyktatury proletariatu”. Nawet członków pierwotnej gminy chrześcijańskiej nazywa Kautsky, podobnie jak członków socjaldemokratycznej partii, towarzyszami i towarzyszkami⁶³⁰.

Z zapoznania faktu, że marksowska teoria procesu społecznego jest historyzmem materialistycznym, a nie po prostu materialistycznym pojmowaniem historii, wyrasta również właściwa *Ekonomii politycznej* O. Langego tendencja do „podtrzymywania” materializmu historycznego powszechnymi prawidłowościami „zachowania się ludzi jako biopsychicznych organizmów”. Nie wiem, czy teza o „naturalnym” konserwatyzmie stosunków społecznych, świadomości społecznej i naturalnej dynamice sił wytwórczych jest zgodna — jak zapewnia autor — z prawami, „które można znaleźć w każdym nowoczesnym podręczniku psychologii”, mam natomiast wątpliwości, czy jest ona zgodna z rzeczywistą historią społeczeństwa ludzkiego i z opinią samego Marksa.

O. Lange cytuje w *Ekonomii politycznej* wypowiedź autora *Kapitału* o burzach szalejących w obłocznej sferze polityki i konserwatyzmie struktury ekonomicznej społeczeństw azjatyckich. Czy ta opinia Marksa daje się pogodzić z twierdzeniem O. Langego o „naturalnym” konserwa-

⁶²⁹ Por. R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału*, Warszawa 1963, s. 640.

⁶³⁰ Por. K. Kautsky, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1950, s. 377.

tyzmie nadbudowy i świadomości społecznej i „naturalnej” dynamice sił wytwórczych? Przecież kraje Azji miały chyba historię państwa, religii, sztuki, stosunków społecznych mimo niezwykle konserwatywności bazy ekonomicznej? Twierdzenie Marksa, że baza „określa”, „warunkuje” całokształt życia społecznego, zachowuje swoją ważność również w stosunku do społeczeństw azjatyckich, więcej — historia Azji łącznie z historią religii — jak to starałem się wykazać — staje się dopiero zrozumiała po uchwyceniu jej związków z bazą ekonomiczną, ale w konfrontacji z tą historią upada niedialektyczna, ahistoryczna interpretacja teorii Marksa, która dostrzega w siłach wytwórczych najbardziej dynamiczny z „natury” moment procesu społecznego, wszelkie zmiany dziejowe uważa za pochodną zmian wytwórczych, a marksowską kategorię sprzeczności dialektycznej zastępuje mechanistycznie rozumianym pojęciem „koniecznej zgodności”. Trudno zrozumieć, dlaczego autor pracy pt. *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*, w której przedstawia w języku cybernetyki i matematyki sens kategorii całości i sprzeczności, odgrywających tak doniosłą rolę w marksowskiej teorii procesu społecznego, odczytuje Marksa przez pryzmat interpretacji J. Stalina i K. Kautskiego? Dlaczego tak świetny znawca prac Marksa nie zauważa w *Kapitale* sformułowań, które świadczą, że niezwykle dynamika, ciągła zmiana sił wytwórczych nie stanowi zjawiska uniwersalnego, nie przysługuje „z natury” siłom wytwórczym, lecz jest jedną ze swoistych, historycznych właściwości społeczeństwa kapitalistycznego?

„Nowoczesny przemysł — czytamy w *Kapitale* — nigdy nie uważa i nie uznaje istniejącej formy procesów produkcji za ostateczną. Jego techniczna baza jest więc rewolucyjna, gdy baza wszystkich poprzednich sposobów produkcji była z istoty swej konserwatywna”.

Po tych słowach Marks cytuje w przypisie *Manifest ko-*

munistyczny, gdzie identyczna myśl została wypowiedziana jeszcze wyraźniej i dobitniej:

„Burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a więc stosunków produkcji, a więc całokształtu stosunków społecznych. Natomiast pierwszym warunkiem istnienia wszystkich dawnych klas przemysłowych było zachowanie bez zmiany starego sposobu produkcji. Ciągły przewrót produkcji, bezustanne wstrząsanie wszystkimi stosunkami społecznymi, wieczna niepewność i wieczny ruch — odróżniają epokę burżuazyjną od wszystkich innych. Wszystkie stężące, zaśniedziałe stosunki, wraz z nieodłącznymi dla nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe starzeją się, z nim zdążają skostnieć. Wszystko stanowe i znieruchomiałe ulatnia się, wszelkie świętości zostają sprofanowane i ludzie są nareszcie zmuszeni patrzeć trzeźwym okiem na swe stanowisko życiowe, na swoje wzajemne stosunki”⁶³¹.

Mówiłem już, że Marks rozumiał przez nadbudowę całokształt instytucji pozaekonomicznych, a zwłaszcza państwo, instytucje prawne. Stalin obejmował natomiast tym mianem tę część świadomości społecznej, która jest niezbędna dla istnienia określonej bazy, która pojawia się wraz z pojawieniem się nowej bazy. Podobny sens nadał pojęciu nadbudowy K. Kautsky, obejmując nim tylko te nowe idee, które pojawiają się wraz z powstaniem nowej bazy⁶³². Wydaje mi się, że ta rewizja marksowskiego pojęcia nadbudowy nie została dokonana przypadkowo, lecz była konsekwencją interpretacji teorii procesu społecznego Marksa w kategoriach ekonomizmu, a ściślej determinizmu ekonomicznego. Determinizm ekonomiczny, który krytykował już F. Engels w liście do H. Starkenburga, ujmując wszelkie zmiany społeczne jako pochodną zmian

⁶³¹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 525—526.

⁶³² Por. K. Kautsky, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, t. I, cz. 2, s. 559—560, 567.

ekonomicznych, widzi w zjawiskach ekonomicznych przyczynę wszelkiej dynamiki społecznej, „jedeny czynnik aktywny”, wszystko zaś inne jest dla niego „wyłącznie biernym skutkiem”⁶³³. Interpretacja marksowskiej tezy w kategoriach ekonomizmu nasuwała wniosek, że wraz z odejściem w przeszłość historyczną określonej struktury ekonomicznej powinny również zniknąć automatycznie będące jej „skutkiem” formy świadomości społecznej. Twierdzenie, że nadbudowę konstytuują tylko te elementy świadomości społecznej, które powstają wraz z powstaniem nowej bazy, oznacza w istocie wstydlive odrzucenie tezy, iż wszelkie procesy i zmiany społeczne są pochodną, skutkiem procesów ekonomicznych i zmian w bazie. Interpretowało się więc monizm historyczny autora *Kapitału* w kategoriach ekonomizmu tylko po to, aby za pomocą rewizji marksowskiego pojęcia nadbudowy odrzucić natychmiast tę interpretację. Teza, że „sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”, została jednak wskutek tego pozbawiona doniosłości badawczej, zdegradowana do roli czysto deklaratywnego, dekoracyjnego niejako elementu marksowskiej teorii procesu społecznego. Badania nad skomplikowaną dialektyką stosunków wzajemnych występujących między sposobem produkcji a całokształtem instytucji i form ideologicznych określonej struktury społeczno-historycznej zostały zastąpione przez takie metody postępowania badawczego, które polegają na tym, że stawia się Marksowi świeczkę, poświęcając kilka frazesów „rozwojowi sił wytwórczych”, „stosunkom ekonomicznym”, „sytuacji klasowej”, tradycyjnemu ujmowaniu procesu społecznego ofiarowuje się natomiast ogarek, rozpatrując poszczególne zjawiska kulturowe w całkowitej izolacji od społeczno-historycznej struktury ekonomicznej, nie dostrzegając

⁶³³ For. K. Marks i F. Engels, *Listy wybrane*, s. 605.

związków, często pośrednich, splątanych, występujących między tymi zjawiskami a bazą ekonomiczną. Aby ukazać doniosłość badawczą marksowskiego monizmu, należy przypomnieć, że teza Marksa o roli sposobu produkcji w życiu społecznym zakłada ujęcie społeczeństwa jako jednolitej struktury i że określa ona zależność wzajemną między zasadniczymi elementami tej struktury, które z kolei mają również charakter pewnych całości strukturalnych. Baza, nadbudowa, świadomość społeczna mogą więc być określone jako zasadnicze podstruktury określonej struktury społeczno-historycznej. Wykrycie uwarunkowania jakiejś formy świadomości społecznej przez bazę ekonomiczną zakłada zatem określenie miejsca i funkcji spełnianych przez nią w całej strukturze świadomości społecznej danej epoki, wskazanie związków, jakie występują na przykład między filozofią danego myśliciela a zasadniczymi tendencjami filozoficznymi współczesnej mu epoki, między filozofią danej epoki a dominującymi w tym okresie formami nauki, religii, sztuki, prawa, myśli ekonomicznej itp. Bez określenia zależności wzajemnych między różnymi formami świadomości społecznej, między formami świadomości a formami nadbudowy niemożliwe jest często wykrycie związków danej postaci świadomości lub nadbudowy z bazą ekonomiczną. G. Lukács w pracy pt. *Der junge Hegel* wykazuje, że uwarunkowanie filozofii i dialektyki heglowskiej przez rozwój kapitalizmu w Europie zachodniej może być dostrzeżone dopiero po zbadaniu stosunków, jakie występują w systemie Hegla między jego poglądami filozoficznymi i ekonomicznymi, po określeniu wpływu, jaki wywarły na filozofię Hegla jego studia nad systemem gospodarczym, rewolucją przemysłową w Anglii i pracami przedstawicieli angielskiej ekonomii politycznej — J. Stewarta i A. Smitha⁶³⁴.

⁶³⁴ Por. G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen*

Z tego, co powiedziałem, widać wyraźnie, jak trudne zadania badawcze muszą być wykonane, aby w analizie zjawisk społeczno-historycznych zadośćuczynić wymogom monizmu materialistycznego. Biorąc pod uwagę panujące we współczesnej nauce zasady podziału pracy badawczej, sposoby pojmowania specjalizacji, dominujący w świecie współczesnym charakter instytucji kształcenia i uprawiania nauki — można powiedzieć, że żaden badacz nie jest dziś w stanie, pracując indywidualnie, a nawet zbiorowo, spełnić wszystkich warunków marksowskiego ideału naukowego badania rzeczywistości społeczno-historycznej. Może jednak zbliżyć się do tego ideału w stopniu większym lub mniejszym. Monizm materialistyczny pozwala też szczególnie plastycznie zademonstrować związek, jaki łączy swoiste dla Marksa struktury teoretyczne z określonym typem postawy wobec świata. Autor *Kapitału* wielokrotnie podkreślał, że jego teoria procesu społecznego nie ma nic wspólnego z pokorą wobec jakiegokolwiek status quo. Również marksowski ideał naukowości poznania humanistycznego, przejawiający się w monizmie materialistycznym, nie może być urzeczywistniony bez odrzucenia postawy pokory i uległości wobec dominujących we współczesnej nauce akademickiej tendencji, wobec obecnej struktury instytucji społecznego kształcenia i uprawiania nauki, nie może być zrealizowany jedynie w sferze myśli, lecz zakłada również dosyć poważną zmianę instytucji, które warunkują oblicze współczesnej humanistyki.

von *Dialektik und Ökonomie*, Zürich—Wien 1948, S. 21, 225—233, 239, 410.

Uwagi końcowe

Podjęta w rozdziale V interpretacja pewnych fundamentalnych kategorii i twierdzeń marksowskiej teorii procesu społecznego jest próbą wykazania, że materializm historyczny stanowi nadal teorię „otwartą”, w tym przede wszystkim sensie, iż wymaga gruntownych badań nad olbrzymią sferą problemów natury teoretycznej i historycznej. Choć upłynęło ponad 100 lat od wystąpienia Marksa i Engelsa z nową teorią społeczeństwa, wiele aspektów tej teorii wciąż zachowuje postać szkicową i niedopracowaną. Stosunkowo mało uwagi poświęcili badacze analizie historyzmu Marksa, związkom historyzmu z problematyką socjologii wiedzy. W bardzo małym stopniu zostały wykorzystane przez marksistów możliwości, jakie stwarza historyzm marksowski w dziedzinie krytyki i pozytywnego rozwiązania tak fundamentalnych problemów współczesnej nauki, jak natura i zakres obiektywności w naukach społecznych, stosunek przyrodoznawstwa do humanistyki, rola i funkcja aparatu pojęciowego w badaniach empirycznych, miejsce wartości w poznaniu humanistycznym. Wciąż niesłychanie mało wiemy o marksowskiej koncepcji teorii naukowej, o ujęciu przez autora *Kapitału* problemu stosunku teorii naukowej do „empirii”. Gruntownych badań wymaga metoda modeli teo-

retycznych *Kapitału*, jej związki z dialektyką, ze swoistą dla Marksa koncepcją determinizmu.

Podstawą interpretacji pewnych zasadniczych aspektów marksowskiej teorii procesu społecznego uczynił *Kapitał*. Przede wszystkim dlatego, że w tym dziele swego życia Marks nadaje teorii materializmu historycznego postać najbardziej dojrzałą i klarowną. Poza tym dzieło to było znane Maxowi Weberowi.

Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej pozwala nam zapoznać się z zamierzeniami twórczymi Marksa. Umieszczone tam fragmenty planu jego pracy badawczej wskazują, że *Kapitał* miał stanowić nie tylko analizę gospodarki kapitalistycznej, ale także analizę całokształtu kultury społeczeństwa burżuazyjnego. Trzeci tom *Kapitału* urywa się na samym progu systematycznego wykładu teorii klas społecznych. W *Kapitale* miały znaleźć się systematyczne rozważania nad formami państwa, stosunkami prawnymi, stosunkami rodzinnymi, uwagi o historii kultury, historii „dawnych religii i państw”, o rozmaitych rodzajach dotychczasowego dziejopisarstwa, o różnicy między materializmem historycznym a materializmem „naturalistycznym”⁶³⁵.

Swoistość metody badawczej Marksa sprawiła jednak, że nie ukończone dzieło całego jego życia nie jest tradycyjnym traktatem ekonomicznym, lecz klasyczną i podstawową prezentacją teorii i metody materializmu historycznego. Rozumiał to doskonale młody Lenin, pisząc, że Marks w *Kapitale* „nie ograniczył się do samej treści ekonomicznej” w zwykłym sensie, że objaśniając budowę i rozwój danej formacji społecznej wyłącznie za pomocą stosunków produkcji — wszędzie jednak i stale badał odpowiadającą tym stosunkom nadbudowę, przyoblekając kościec w krew i ciało. „*Kapitał*” cieszył się takim olbrzy-

⁶³⁵ Por. K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 13, s. 731—732.

mim powodzeniem właśnie dlatego, że ta książka „ekonomisty niemieckiego” ukazała czytelnikowi całą kapitalistyczną formację społeczną jak żywą — wraz z właściwymi jej warunkami życiowymi, wraz z faktycznymi socjalnymi przejawami właściwego stosunkom produkcji antagonizmu klasowego, wraz z jej burżuazyjną nadbudową polityczną, ochraniającą panowanie klasy kapitalistów, wraz z jej burżuazyjnymi ideami wolności, równości itp., wraz z jej burżuazyjnymi stosunkami rodzinnymi ⁶³⁶.

Dokonana w tej pracy, oparta na *Kapitale* interpretacja marksowskiej teorii procesu społecznego i swoistej dla Marksa metody badawczej ma z konieczności postać szkicową i fragmentaryczną. Wystarcza jednak do wykazania, że materializm historyczny w ujęciu M. Webera stosunkowo mało ma wspólnego z rzeczywistą treścią teorii Marksa. Weberowi wydawało się, że prowadzi spór z Karolem Marksem, w rzeczywistości — jak mówi A. Salomon — jest to spór zaledwie z cieniem Marksa ⁶³⁷.

Na zakończenie moich rozważań przypomnę zasadnicze kierunki krytyki materializmu historycznego dokonanej przez Webera i spróbuję ocenić jej walory.

1. Weber utożsamiał materializm historyczny z ekonomiczmem, widział w nim doktrynę odmawiającą zjawiskom pozaekonomicznym możliwości aktywnego wpływu na proces historyczny. W swojej analizie teorii i metody Marksa starałem się wykazać, że zarzut ten jest nie usprawiedliwiony, gdyż pojęcie sprzeczności między bazą a nadbudową, między bazą a świadomością społeczną, między formami świadomości społecznej a formami nadbudowy podkreśla nie tylko aktywność dziejową pozaekonomicznych sfer życia społecznego, ale czyni też bezzasadny in-

⁶³⁶ Por. W. I. Lenin, *Co to są „przyjaciele ludu” i jak oni wujują przeciw socjaldemokratom?*, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1950, s. 17.

⁶³⁷ Por. A. Salomon, *La sociologie allemande*, p. 595.

ny zarzut Webera, iż materializm historyczny oznacza tezę „o jednoznacznym uwarunkowaniu zdarzeń historycznych przez istniejący w danej chwili sposób uzyskiwania i użytkowania «materialnych», tzn. ekonomicznych dóbr...”⁶³⁸

Dokonana w tym rozdziale analiza sensu marksowskiej tezy o uwarunkowaniu nadbudowy i świadomości społecznej przez bazę wystarcza, jak mi się wydaje, do wykazania, iż opinia Webera, jakoby materializm historyczny uważał zjawiska ekonomiczne za główną, ostateczną przyczynę wszelkich zmian społecznych, nie ujmuje adekwatnie sensu znanego twierdzenia Marksa, że sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Weber ujmuje to twierdzenie Marksa, podobnie jak wielu teoretyków II Międzynarodówki, w kategoriach determinizmu mechanistycznego. Prowadzi więc spór o rolę procesów ekonomicznych w dziejach nie tyle z Marksem, co z niedialektyczną wersją materializmu historycznego, która odgrywała poważną rolę w refleksji teoretycznej przedstawicieli socjaldemokracji niemieckiej. Przeciw utożsamianiu materializmu historycznego z ekonomizmem przemawia szczególnie wymownie dokonana w rozdziale II tej pracy analiza marksowskiej krytyki ekonomizmu, przejawiającego się w badaniu procesów gospodarczych. W swojej pracy starałem się też pokazać, że twórczość Webera nie ma nic wspólnego z negacją doniosłej roli zjawisk ekonomicznych w procesie społecznym, lecz zawiera wiele momentów, które mogą być uznane za potwierdzenie słuszności podstawowych twierdzeń materializmu historycznego.

2. Zwracałem już uwagę na różnice występujące między marksowską klasą społeczną a grupą stanową M. We-

⁶³⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 314.

bera. Mimo tych różnic można — jak mi się wydaje — stwierdzić, że interpretacja zjawisk kultury w kategoriach uwarstwienia społecznego, która odgrywa tak doniosłą rolę w studiach Webera o społeczeństwach Wschodu, zbliża jego metodę badawczą do metody autora *Kapitału*.

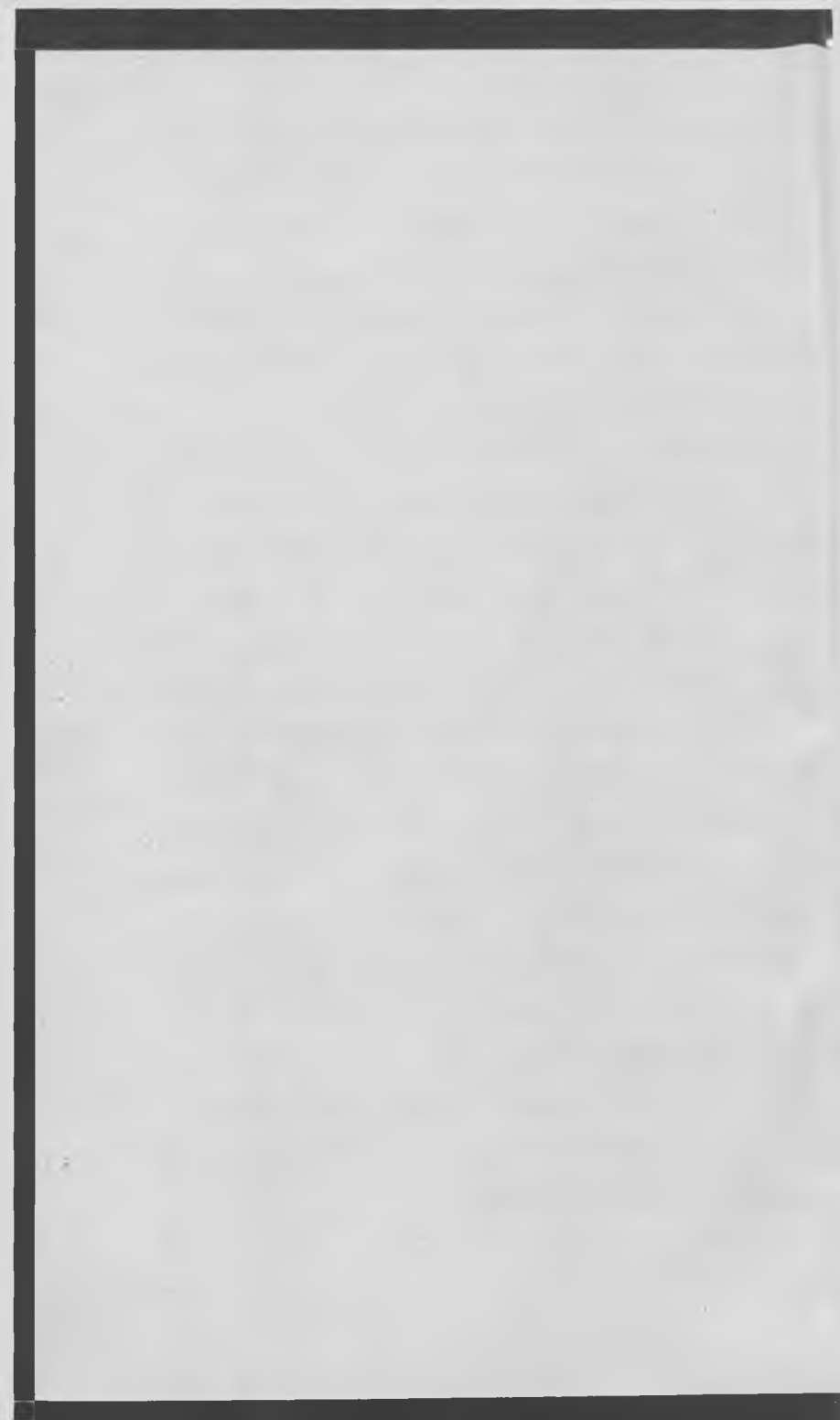
3. W weberowskiej krytyce materializmu historycznego, w jego próbie pozytywnego rozwiązania problemu znaczenia idei w procesie historycznym doniosłą rolę odgrywają zasadnicze przesłanki socjologii „rozumiejącej” i teorii typów idealnych. Zwracając uwagę na wpływ, jaki wywarł Marks również na te aspekty spuścizny badawczej autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, starałem się wydobyć równocześnie wielowątkowość i wieloznaczność zarówno koncepcji typów idealnych, jak i metody rozumiejącej oraz kauzalnej interpretacji działań społecznych.

4. Wydaje mi się, że główną płaszczyznę sporu Webera z materializmem historycznym stanowi reprezentowana przez niego wersja teorii „czynników historycznych”. W ostatnim rozdziale poddaję krytyce tę teorię. Staram się zwrócić uwagę na pewne ujemne konsekwencje badawcze tej teorii, na deformacje, jakim ulega teoria Marksa, gdy ujmuje się ją w języku teorii „czynników historycznych”, na uwarunkowania występującej w studiach Webera o religii wersji teorii „czynników historycznych” przez stanowisko filozoficzne autora *Wirtschaft und Gesellschaft*, przez jego związki z neokantyzmem. Poświęcam równocześnie dużo uwagi interpretacji monizmu historycznego Marksa, starając się rozproszyć liczne nieporozumienia, nawarstwione wokół tezy, że sposób produkcji „warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”.

5. Jednym z głównych wątków badawczych mojej pracy jest krytyczna analiza weberowskiego ujęcia roli wartości w poznaniu humanistycznym. Staram się skonfron-

tować ten aspekt dorobku Webera z marksowską teorią klasowej natury nauk społecznych. Stosunkowo dużo miejsca zajmuje w tej pracy analiza fundamentalnych zasad marksistowskiej teorii poznania naukowego, próba określenia i uzasadnienia naukowych przesłanek, które czynią sensownym przeciwstawienie marksizmu innym kierunkom współczesnej nauki, sprawiają, że pojęcie „nauka burżuazyjna” przestaje być hałaśliwą inwektywą, a uzyskuje rangę jednej z naczelných kategorii marksistowskiej socjologii wiedzy.

Dorobek naukowy Webera stanowi jeden z doniosłych etapów asymilacji przez naukę burżuazyjną osiągnięć badawczych marksizmu. Moja analiza tego dorobku wykazuje — jak mi się wydaje — że nieuzasadniony jest pogląd, iż Weber przejął z materializmu historycznego wszystko to, co miało „sens empiryczny” i wartość badawczą, odrzucił zaś tylko „nienaukowe wątki” teorii Marksa. W całej pracy starałem się uzasadnić, że nie czysta weryfikacja empiryczna, lecz określona koncepcja empiryzmu, uwarunkowana przez pozaempiryczne założenia nie tylko natury teoretycznej, metodologicznej, lecz także filozoficznej i ideologicznej, określała sąd Webera o naukowych walorach teorii marksistowskiej. Te same założenia warunkowały również jego „pozytywną krytykę materializmu historycznego”. Moje porównanie teorii i metody M. Webera i K. Marksa prowadzi do wniosku, że odrzucone przez autora *Wirtschaft und Gesellschaft* aspekty materializmu historycznego nie odznaczają się mniejszymi walorami naukowymi niż te, które on zasymilował. Ujęta dialektycznie teoria Marksa pozwala nie tylko odeprzeć zarzuty Webera przeciw materializmowi historycznemu, ale umożliwia również krytykę zasadniczych założeń teoretycznych i metodologicznych dorobku badawczego jednego z najwybitniejszych przedstawicieli nowoczesnej nauki burżuazyjnej.



Bibliografia prac Maxa Webera

- Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter.* Nach südeuropäischen Quellen, 1889.
- Besprechung* von Friedr. Conze, *Kauf nach hanseatischen Quellen*,
„Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 37, 1890,
S. 268—271.
- Besprechung* von A. v. Kostanecki, *Der öffentliche Kredit im Mittelalter*,
„Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 37, 1890,
S. 592—598.
- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, 1891.
- Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, dargestellt auf Grund der vom Verein für Sozialpolitik veranstalteten Erhebungen*,
„Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, Bd. 55, 1892.
- Privatenqueten über die Lage der Landarbeiter*, 3 Artikel. Mitteilungen des evangelisch-sozialen Kongressen, April, Juni, Juli 1892.
- Zur Rechtfertigung Göhres*,
„Christliche Welt“, 6. Jg. 1892, Sp. 1104—1109.
- Die ländliche Arbeitsverfassung*,
„Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, Bd. 58, 1893, S. 62 bis 86, 128—133.
- Debatterede über die Bodenbesitzverteilung und die Sicherung des Kleingrundbesitzes*,
„Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, Bd. 58, 1893, S. 215 bis 216.

- Die Erhebung des Vereins für Sozialpolitik über die Lage der Landarbeiter, I—IV,*
 „Das Land“, I. Jg. 1893, S. 8—9, 24—26, 43—45, 58—59, 129—130, 147—148.
- Wie werden einwandfreie Erhebungen über die Lage der Landarbeiter angestellt?*
 „Das Land“, I. Jg. 1893, S. 59—60.
- Die Erhebung des evangelisch-sozialen Kongresses über die Verhältnisse der Landarbeiter Deutschlands,*
 „Christliche Welt“, 7. Jg. 1893, Sp. 535—540.
- Die evangelisch-sozialen Kurse in Berlin im Herbst dieses Jahres,*
 „Christliche Welt“, 7. Jg. 1893, Sp. 766—768.
- Besprechung von Wilh. Kaufmann, Das internationale Recht der ägyptischen Staatsschuld,*
 „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 41, 1893, S. 595—597.
- Besprechung von Georg Schaps, Zur Geschichte des Wechselindossaments,*
 „Zeitschrift für gesamte Handelsrecht“, Bd. 41, 1893, S. 627—629.
- Besprechung von Theodor Frhr. v. d. Goltz, Die ländliche Arbeiterklasse und preussische Staat,*
 „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“, Bd. 61, 1893, S. 289—296.
- Zwei neue Schriften zur Landfrage im Osten. Besprechung von*
 1. Theodor Frhr. v. d. Goltz, *Die ländliche Arbeiterklasse und der preussische Staat*“; 2. Max Sering, *Die innere Kolonisation im östlichen Deutschland,*
 „Das Land“, I. Jg. 1893, S. 231—232.
- Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter.*
 „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik“, Bd. 7, 1894, S. 1—41.
- Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter. (Umgearbeitete Fassung),*
 „Preussische Jahrbücher“, Bd. 77, 1894, S. 437—473.
- Argentinische Kolonistenwirtschaften,*
 „Deutsches Wochenblatt“, 7. Jg. 1894, Nr 2, S. 20—22; Nr 5, S. 57—59.
- Die deutschen Landarbeiter,*
 Bericht über die Verhandlungen des 5. Evangelisch-Sozialen Kongresses, 1894, S. 61—82, 92—94.

- Was heisst Christlich-Sozial? Zu Friedrich Naumanns Gesammelten Aufsätzen,
 „Christliche Welt“, 8. Jg. 1894, Sp. 472—477.
- Zum Pressestreit über den evangelisch-sozialen Kongress,
 „Christliche Welt“, 8. Jg. 1894, Sp. 668—673.
- Besprechung von (drei) Monographien von Landgeistlichen über die Lage der Landarbeiter (Quistorp, Wittenberg, O. Fischer).
 „Sozialpolitisches Zentralblatt“, III. Bd. 1894, S. 101—102.
- Die Verhandlungen der Preussischen Agrarkonferenz (vom 28. Mai bis 2. Juli 1894),
 „Sozialpolitisches Zentralblatt“, III. Bd. 1894, S. 533—537.
- Das Anerbenrecht auf der preussischen Agrarkonferenz,
 „Sozialpolitisches Zentralblatt“, III. Bd. 1894, S. 573—575.
- Besprechung von Angelo Sraffa, *Studi di dritto commerciale*; Derselbe, *La liquidazione delle società commerciale*,
 „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 42, 1894, S. 314—320.
- Besprechung von B. Lehmann, *Die Rechtsverhältnisse der Fremden in Argentinien*,
 „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 42, 1894, S. 326—327.
- Besprechung von Otto Thorsch, *Materialien zu einer Geschichte der österreichischen Staatsschulden vor dem 18. Jahrhundert*,
 „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, Bd. 42, 1894, S. 330—331.
- Die Börse. I. Zweck und äussere Organisation,
 „Göttinger Arbeiterbibliothek“, hrg. v. Fr. Naumann, I. Bd. 1894, S. 17—48.
- Die Börse. II. Der Börsenverkehr.,
 „Göttinger Arbeiterbibliothek“, hrg. v. Fr. Naumann, 2. Bd. 1896, S. 49—80.
- Die Ergebnisse der deutschen Börsenenquete,
 „Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht“, 43. Bd. 1895, S. 83 bis 219, 457—514; 44. Bd. 1896, S. 29—74; 45. Bd. 1896, S. 69—156.
- Die Kampfweise des Freiherrn von Stumm,
 „Preussische (Kreuz) Zeitung“ vom 26. Febr. u. 12. März 1895.
- Besprechung von Karl Grünberg, *Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien*. 2 Bd.,
 „Historische Zeitschrift“, 75. Bd. 1895, S. 143—146.
- Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik,
 Akademische Antrittsrede, 1895.

- „Römisches“ und „deutsches“ Recht.
 „Christliche Welt“, 9. Jg. 1895, Sp. 521—525.
- Der preussische Gesetzentwurf über das Anerbenrecht bei Rentengütern* (Reichsanzeiger vom 10. Juli 1895).
 „Soziale Praxis“, IV. Jg. 1895, Sp. 956—960.
- Börsenwesen (Die Vorschläge der Börsenquotekommission)*,
 „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, I. Auflage, I. Supplementband (1895), S. 241—252.
- Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*,
 „Die Wahrheit“, 6. Bd. 1896, S. 57—77.
- Diskussionsrede zum Vortrag Hans Delbrücks, Die Arbeitslosigkeit und das Recht auf Arbeit*,
 Bericht über die Verhandlungen des 7. Evangelisch-Sozialen Kongresses, 1896, S. 122—123.
- Die technische Funktion des Terminhandels*,
 „Deutsche Juristen-Zeitung“, I. Jg. 1896, S. 207—210, 248—250.
- Diskussionsrede zur Gründung einer national-sozialen Partei*.
 „Die Hilfe“, 2. Jg. 1896, Nr 49, S. 5.
- Besprechung von Dr. Vallentin, Westpreussen seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts; Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des allgemeinen Wohlstandes in dieser Provinz und ihren einzelnen Teilen*,
 „Historische Zeitschrift“, 76. Bd. 1896, S. 308—309.
- Gutachten über die Frage: Empfiehlt sich die Einführung eines Heimstättenrechtes, insbesondere zum Schutz des kleinen Grundbesitzes gegen Zwangsvollstreckung?*
 „Verhandlungen des 24. Deutschen Juristentages“, 2. Bd. 1897, S. 15—32.
- Diskussionsrede zum Vortrag Karl Oldenbergs, Über Deutschland als Industriestaat*,
 „Verhandlungen des 8. Evangelisch-Sozialen Kongresses“, 1897, S. 105—113, 122—123.
- Agrarverhältnisse im Altertum*,
 „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, Aufl., 2. Supplementband (1897), S. 1—18; 2. Auflage, I. Bd. 1898, S. 57—85.
- Börsengesetz*,
 „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, I. Aufl., 2. Supplementband (1897), S. 222—246.
- Wertpapiere (Aufbewahrung). Das Bankdepotgesetz vom 5. 7. 1896*.
 „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, I. Aufl., 2. Supplementband (1897), S. 984—986.

Herr v. Miquel und die Landarbeiter-Enquete des Vereins für Sozialpolitik.

„Soziale Praxis“, VIII. Jg. 1899, Sp. 640—642.

Vorbemerkung zu S. Goldschmidt, *Die Landarbeiter in der Provinz Sachsen, sowie den Herzogtümern Braunschweig und Anhalt.*

Die Landarbeiter in den evangelischen Gebieten Norddeutschland.

In Einzeldarstellungen nach den Erhebungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, I. Heft, 1899, S. I—II.

Besprechung von Philipp Lotmar, *Der Arbeitsvertrag*, I. Bd.

„Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik“, 17. Bd. 1902, S. 723—734.

Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, I—III,

„Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft“, 27. Jg. 1903, S. 1181—1221; 29. Jg. 1905, S. 1323—1384; 30. Jg. 1906, S. 81—120.

Geleitwort zum Übergang des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik auf die neuen Herausgeber Werner Sombart, Max Weber und Edgar Jaffe.

„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 19. Bd. 1904, S. I—VII.

Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.

„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 19. Bd. 1904, S. 22—87.

Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen,

„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 19. Bd. 1904, S. 503—574.

The Relations of the Rural Community to other Branches of Social Science. Übersetzung von Prof. Charles W. Seidenadel, Chicago, des Vortrages über „Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart“, vor dem internationalen wissenschaftlichen Kongress anlässlich der Weltausstellung in St. Louis, 1904. Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis, ed. by H.J. Roger, Boston and New York, 1906, vol. VII, pag. 725—746. Revidierte Fassung bei H.H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1946, pag. 363—385. Deutsche Rückübersetzung von Prof. Hans H. Gerth in der „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, 108. Bd. 1952, S. 431—452.

- Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts.*
 „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“, III Foige,
 23. Bd. 1904, S. 433—470.
- Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, I,
 II,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 20. Bd. 1905,
 S. 1—54; 21. Bd. 1905, S. 1—110.
- Redaktionelle Bemerkungen* im Anschluss an den Aufsatz von
 R. Blank, *Die soziale Zusammensetzung der sozialdemokratischen
 Wählerschaft Deutschlands*,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 20. Bd. 1905,
 S. 550—553.
- Debatterede* bei den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik
 in Mannheim 1905 über das *Arbeitsverhältnis in den privaten
 Riesenbetrieben*,
 „Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 116. Bd. 1906, S. 212
 bis 217.
- Debattereden* auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag Gust.
 Schmollers über das *Verhältnis der Kartelle zum Staat*,
 „Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 116. Bd. 1906. S. 382
 bis 390, 432, 434.
- Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen
 Logik*, I, II,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 22. Bd. 1906,
 S. 143—207.
- „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika. *Eine kirchen- und so-
 zialpolitische Skizze*, 1, 2,
 „Christliche Welt“, 20. Jg. 1906, Sp. 558—562; 577—583.
- Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland*,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 22. Bd. 1906,
 Beiheft, S. 234—353.
- Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 23. Bd.
 1906, Beiheft, S. 165—401.
- Die badische Fabrikinspektion*,
 „Frankfurter Zeitung“ vom 24. Jan. 1907.
- Rudolf Stammers „Überwindung“ der materialistischen Ge-
 schichtsauffassung*,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 24. Bd. 1907,
 S. 94—151.
- Nachtrag zu R. Stammers „Überwindung“ der materialistischen
 Geschichtsauffassung*,

- Aus dem Nachlass veröffentlicht in den Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre, 1922.
- Diskussionsrede*, bei den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Magdeburg 1907 über *Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte*,
„Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 125. Bd. 1908, S. 294—301.
- Kritische Bemerkungen* zu H. Karl Fischers Aufsatz, *Kritische Beiträge zu Max Webers Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“*.
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 25. Bd. 1908, S. 243—249.
- Bemerkungen zu der Replik H. K. Fischers, Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*,
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 26. Bd. 1908, S. 275—283.
- Der Fall Bernhard*,
„Frankfurter Zeitung“, Juni-Juli 1908.
- Die sogenannte „Lehrfreiheit“...*
„Frankfurter Zeitung“ vom. 20. Sept. 1908.
- Die Kredit- und Agrarpolitik der preussischen Landschaften*,
„Bankarchiv“, 8. Jg. 1908, Nr. 6 (v. 15. Dez.), S. 87—91.
- Die Grenznutzlehre und das „psychophysische Grundgesetz“*,
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 27. Bd. 1908, S. 546—558.
- Denkschrift betr. Erhebungen über Anpassung und Auslese (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Grossindustrie*,
Vom Verein für Sozialpolitik als Manuskript gedruckt. 1908.
- Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*,
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 27. Bd. 1908, S. 730—770; 28. Bd. 1909, S. 219—277, 719—761; 29. Bd. 1909, S. 513—542.
- Agrarverhältnisse im Altertum*,
„Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, 3. Auflage, I. Bd. 1909, S. 52—188.
- Antike Agrarverfassung*,
„Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, I, Auflage, I. Bd. 1909, Sp. 233—237; 2. Auflage, I. Bd. 1927, Sp. 158—161.
- „Energetische“ Kulturtheorien*,
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 29, Bd. 1909, S. 575—598.

- Zur Methodik sozialpsychologischer Enqueten und ihrer Bearbeitung,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 29. Bd. 1909,
 S. 949—958.
- Besprechung von Adolf Weber, „Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft“,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 29. Bd. 1909,
 S. 615—620.
- Debatterede bei den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik
 in Wien 1909 über *Die wirtschaftlichen Unternehmungen der
 Gemeinden.*
 „Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 132. Bd. 1910, S. 282
 bis 287
- Debattereden auf der gleichen Tagung zu den Verhandlungen
 über *die Produktivität der Volkswirtschaft.*
 „Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 132. Bd. 1910, S.
 580—585, 603—607.
- Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus. Archiv für Sozial-
 wissenschaft und Sozialpolitik“, 30. Bd. 1910, S. 176—202.
- Antikritisches Schlusswort zum „Geist“ des Kapitalismus. „Ar-
 chiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 31. Bd. 1910,
 S. 554—599.
- Geschäftsbericht der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Ver-
 handlungen des ersten deutschen Soziologentages in Frankfurt
 a. M. 1910, „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziolo-
 gie“, I. 1. Bd. 1911, S. 39—62.
- Diskussionsrede auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag Werner
 Sombarts über *Technik und Kultur.* „Schriften der Deutschen
 Gesellschaft für Soziologie“, I, 1. Bd. 1911, S. 95—101.
- Diskussionsrede auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag von
 Alfr. Ploetz über *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft.*
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I. 1. Bd.
 1911, S. 151—157, 215.
- Diskussionsreden auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag von
 Ernst Troeltsch über *das stoisch-christliche Naturrecht und das
 moderne profane Naturrecht.*
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I. 1, Bd.
 1911, S. 196—202, 210—211.
- Diskussionsreden auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag Andr.
 Voigts über *Wirtschaft und Recht.*
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I. 1, Bd.
 1911, S. 265—270.
- Diskussionsreden auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag von

- Herm. Kantorowicz über *Rechtswissenschaft und Soziologie*.
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I. 1. Bd.
 1911, S. 312, 323—330.
- Das „System Althoff“,
 „Frankfurter Zeitung“ vom 24., 27., 31. Okt. und 2. Nov. 1911.
Darlegung zu Bemerkungen über die Handelshochschulen,
 „Berliner Tageblatt“ vom 29. Okt. 1911.
Denkschrift an die Handelshochschulen.
 November 1911. Unveröffentlicht.
- Diskussionsrede* auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in
 Nürnberg 1911 zum Thema *Probleme der Arbeiterpsychologie*
 unter besonderer Rücksichtnahme auf Methode und Ergebnisse
 der Vereinshebungen,
 „Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 138. Bd. 1912, S. 163,
 189—197.
- Rechenschaftsbericht* für die abgelaufenen beiden Jahre, erstattet
 auf dem zweiten deutschen Soziologentag in Berlin 1912,
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I, 2. Bd.
 1913, S. 75—79.
- Diskussionsrede* auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag von
 Paul Barth über die *Nationalität in ihrer soziologischen Be-*
deutung. „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“,
 I, 2. Bd. 1913, S. 49—52.
- Diskussionsreden* auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag von
 F. Schmidt über das *Recht der Nationalitäten*.
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I, 2.
 Band 1913, S. 72—73, 74—75.
- Diskussionsrede* auf der gleichen Tagung zu dem Vortrag Franz
 Oppenheimers über die *Rassentheoretische Geschichtsphiloso-*
phie,
 „Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie“, I, 2.
 Band 1913, S. 188—191.
- Gutachtliche Äusserung zur Werturteilsdiskussion*,
 Vom Verein für Sozialpolitik als Manuskript gedruckt, 1913.
- Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*,
 „Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“,
 Band IV 1913, S. 253—294.
- Redaktionelles Nachwort*. Zu dem Aufsatz von Arthur Salz, *In*
eigener Sache,
 „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 38. Bd. 1914,
 S. 539—550.
- Vorwort* von Schriftleitung und Verlag zum Erscheinen der I.
Abteilung des Grundriss der Sozialökonomik, vom 2. Juni 1914.

- Grundriss der Sozialökonomik, I. Abt. *Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, 1914. S. VII—IX.
- Zu dem redaktionellen Geleitwort im Märzheft 1914 gegen Prof. Sander in Prag.
- „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 39. Bd. 1915, S. 227—252.
- Bismarcks Aussenpolitik und die Gegenwart*, I, II,
„Frankfurter Zeitung“, Dezember 1915.
- Zur Frage des Friedensschliessens*. Erste Denkschrift. Anfang 1916. Aus dem Nachlass veröffentlicht in den *Gesammelten Politischen Schriften*, 1921.
- Zwischen zwei Gesetzen*,
„Die Frau“, 23. Jg., Februarheft 1916.
- Der verschärfte U-Bootkrieg*. Denkschrift unter Mitarbeit von Dr. Felix Somary,
März 1916. Aus dem Nachlass veröffentlicht in den *Gesammelten Politischen Schriften*, 1921.
- Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Einleitung; I. *Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung*.
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 41. Bd. 1916, S. 1—87, 335—421.
- Zur Erklärung der Prager Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät*,
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 41. Bd. 1916, S. 927—928.
- Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. II. Hinduismus und Buddhismus*.
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 41. Bd. 1916, S. 613—744; 42. Bd. 1916/17, S. 345—461, 687—814.
- Aussprache über die wirtschaftliche Annäherung zwischen dem Deutschen Reich und seinen Verbündeten* in der Sitzung des Ausschusses des Vereins für Sozialpolitik am 6. April 1916 in Berlin,
„Schriften des Vereins für Sozialpolitik“, 155. Bd. 3. Teil, 1916, S. 28—37, 42, 57—59.
- Deutschland unter den europäischen Weltmächten*. Vortrag in München am 22. Okt. 1916,
„Die Hilfe“, 22. Jg. 1916, S. 735—741.
- „Dasselbe“,
Deutscher Kriegs- und Friedenswillen. Drei Reden. 1916.
- Deutschlands äussere und Preussens innere Politik*, I, II,
„Frankfurter Zeitung“ vom 25. Febr. und 1. März 1917.
- Russlands Übergang zur Scheindemokratie*,

- „Die Hilfe“, 23. Jg. 1917, S. 272—279.
- Zwei Gesetzentwürfe zur Änderung der Reichsverfassung:*
- a) betr. Aufhebung des letzten Satzes von Art. 9. RV. V. 1871.
Vom 1. Mai 1917;
- b) betr. Einführung des Rechtes des Reichstags zur Einsetzung
von Enquetekommissionen. Vom 7. Mai 1917.
An Conrad Haussmann übersandt. Unveröffentlicht.
- Über eine katholische Universität in Salzburg,*
„Frankfurter Zeitung“, Mai 1917.
- Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland,*
Artikelreihe in der „Frankfurter Zeitung“ im Sommer 1917.
- Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise,*
„Frankfurter Zeitung“ vom 7. Sept. 1917.
- Vaterland und Vaterlandspartei,*
„Münchener Neueste Nachrichten“ vom 20. Sept. 1917.
- Bayern und die Parlamentarisierung im Reich, I, II,*
„Münchener Neueste Nachrichten“ vom 15. und 17. Okt. 1917.
- Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen
Wissenschaften,*
„Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“,
Band VII, 1917, S. 40—88.
- Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. III. Das antike Judentum,*
„Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 44. Bd.
1917—1918, S. 52—138, 349—443, 601—626; 46. Bd. 1918/1919, S. 40
bis 113, 311—366, 541—604.
- Die Pharisäer,*
Aus dem Nachlass veröffentlicht im 3. Band der *Gesammelten
Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1921.
- Das Reichstagswahlrecht für Preussen.* Vorabdruck aus „Wahl-
recht und Demokratie“,
„Die Hilfe“, 23. Jg. 1917, S. 709—710.
- Wahlrecht und Demokratie in Deutschland,*
Der Deutsche Volksstaat. Schriften zur inneren Politik. Hrg.
von Wilh. Heile und Walther Schotte. 2. Heft, Dezember 1917.
- Zur Frage des Friedensschliessens.* Zweite Denkschrift, aus Anlass
des Rüstungsarbeiterstreiks, vom 4. Febr. 1918. Unveröffentlicht.
- Innere Lage und Aussenpolitik, I—III,*
„Frankfurter Zeitung“ vom 3., 5. und 7. Febr. 1918.
- Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur po-
litischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens.* Vor-
bemerkung und I—VI.
Die innere Politik, hrg. von Siegmund Hellmann. 1918.
- Der Sozialismus,*

- Vortrag in Wien im Juli 1918. Wien, 1918.
- Die nächste innerpolitische Aufgabe*,
„Frankfurter Zeitung“ vom 17. Okt. 1918.
- Waffenstillstand und Frieden*,
„Frankfurter Zeitung“ vom 27. Okt. 1918.
- Deutschlands künftige Staatsform*,
Artikelreihe in der „Frankfurter Zeitung“ im November 1918.
Dasselbe. Vorbemerkung und I—V.
Zur deutschen Revolution. Flugschriften der Frankfurter Zeitung, Heft 2. 1919.
- Das neue Deutschland*,
Bericht der „Frankfurter Zeitung“ über eine am 1. Dezember 1918 gehaltene Rede.
- Zum Thema der „Kriegsschuld“*,
„Frankfurter Zeitung“ vom 17. Jan. 1919.
- Der Reichspräsident*,
„Berliner Börsenzeitung“ vom 25. Febr. 1919.
- Die wirtschaftliche Zugehörigkeit des Saargebiets zu Deutschland*.
Gegen Frankreichs Anspruch auf das Saargebiet. Auszug aus Reden von Hermann Oncken und Max Weber, gehalten bei der Protestkundgebung der Universität Heidelberg am. I. März 1919, S. 8—12, Berlin 1919.
- Die Untersuchung der Schuldfrage*,
„Frankfurter Zeitung“ vom 22. März 1919.
- Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urheber des Krieges*. Nebst einer Vorbemerkung zu den Anlagen der Denkschrift. Vom 27. Mai 1919. Das deutsche Weissbuch über die Schuld am Kriege. Mit der Denkschrift der deutschen Viererkommission zum Schuldbericht der Alliierten und Assoziierten Mächte. I. Aufl. 1919; 2. Aufl. 1927, S. 63—77, 78.
- Wissenschaft als Beruf*,
Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund, Erster Vortrag, 1919, 2. Auflage 1921; 3. Auflage 1930.
- Politik als Beruf*,
Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Zweiter Vortrag, 1919. 2. Aufl. 1926.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1—3. I. Auflage 1920—1921; 2. Aufl. 1922—1923. Band I in 3. Aufl. 1922, in 4. Aufl. 1947.
- Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung*,

- „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 47. Bd. 1920—1921, S. 621—772.
- Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung. *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. *Die Wirtschaft und gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Bearbeitet von Max Weber Erster Teil, 1921.
- Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*. Mit einer Einleitung von Theodor Kroyer, I. Aufl. 1921; 2. Aufl. 1924.
- Gesammelte Politische Schriften*,
hrg. von Marianne Weber, 1921.
- Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrg. von Marianne Weber, 1922; 2., erweiterte Auflage 1925; 3., unveränderte Auflage 1947.
- Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*,
„Preussische Jahrbücher“, 187. Bd., 1922, S. 1—12.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*,
hrg. von Marianne Weber, 1922.
- Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, hrg. von S. Hellmann und M. Playi, I. Aufl., 1923; 2. Aufl., 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*,
hrg. von Marianne Weber, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*,
hrg. von Marianne Weber, 1924.
- Jugendbriefe. 1876—1893*,
hrg. von Marianne Weber, 1936.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*,
2. vermehrte Auflage, hrg. von Johannes Winckelmann, 1951.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 4. Auflage (Neuausgabe), hrg. von Johannes Winckelmann, 1956.
- Staatssoziologie. Soziologie des rationalen Staates und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, hrg. von Johannes Winckelmann, 1956.

Bibliografia

- Abel Th. — *Systematic Sociology in Germany*, New York 1929.
- Aleksandrow G.F. — *Istorija sociologiczeskich uczenii. Drevnij Wostok*, Moskwa 1959.
- Aron R. — *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1948.
- Aron R. — *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1950.
- Aron R. — *Max Weber and Michael Polanyi w The Logic of Personal Knowledge*, Glencoe, Illinois 1961.
- Aron R. — *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris 1964.
- Bakradze K. — *Z dziejów filozofii współczesnej*, Warszawa 1964.
- Baumgarten E. — *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen 1964.
- Baumgarten E. — *Einleitung — Max Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956.
- Basham A.L. — *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-continent before the Coming of the Muslims*, London 1956.
- Bastid R. — *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris 1960.
- Bauman Z. — *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1961.
- Bauman Z. — *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962.
- Becker H., Barnes H.F. — *Social Thought From Lore to Science*, t. I, II, III. New York 1961.
- Becker H., Boskoff A. (red.) — *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, USA 1957.
- Bendix R. — *Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York 1962.

- Bendix R. — *Max Weber's Interpretation of Conduct and History*, „The American Journal of Sociology”, May 1946, vol. LI.
- Benion L.L. — *Max Weber's Methodology*, Paris 1933.
- Bernsdorf W. (red.) — *Internationales Soziologen Lexikon*, Stuttgart, 1959.
- Bloch M. — *Pochwała historii*, Warszawa 1962.
- Bloch E. — *Subjekt — Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1952.
- Bouthoul G. — *Histoire de la sociologie*, Paris 1958.
- Braibanti R., Spengler J.J. — *Tradition, Values and Socio-Economic Development*, London 1961.
- Brentano L. — *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916.
- The Cambridge History of India*, New York 1958.
- Constas H. — *Max Weber's two conceptions of bureaucracy*, „The American Journal of Sociology”, January 1958, vol. LXIII, nr 4.
- Cox O.C. — *The Foundations of Capitalism*, New York 1959.
- Czarnowski S. — *Dziela*, t. I—V, Warszawa 1956.
- Das Gupta S.B. — *Oddziaływanie hinduizmu*, „Znak”, wrzesień 1960.
- Duverger M. — *Methodes des Sciences Sociales*, Paris 1961.
- Dobb M. — *Studia o rozwoju kapitalizmu*, Warszawa 1964.
- Eisenstadt S.N. — *The Political Systems of Empires. The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, London 1963.
- Eisermann G. (red.) — *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart 1958.
- English Hill T. — *Contemporary Theories of Knowledge*, New York 1961.
- Engels F. — *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953.
- Engels F. — *Teoria przemocy. Rola przemocy i ekonomiki przy tworzeniu nowej Rzeszy Niemieckiej*, Warszawa 1956.
- Engels F. — *Anty-Dühring*, Warszawa 1956.
- Engels F. — *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, *Dziela wybrane*, t. I, Warszawa 1949.
- Fanfani A. — *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, New York 1955.
- Fichte J.G. — *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin 1845.
- Filatow W.I., Filatowa E.M. — *W. Lenin o biurokratyzmie i borbie z nim*, „Woprosy Filosofii”, 1964, nr 4.
- Fischhoff E. — *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy*, „Social Research”, vol. XI, 1944.

- Freyer H. — *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig und Berlin 1930.
- Garaudy R. — *Filozoficzne błędy Stalina*. „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1962, nr 10.
- Garuszjanc J. — *O azjatyckim sposobie produkcji*. „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1966, nr 5.
- Gerth H. H., Gerth H. I. — *Bibliography on Max Weber*, „Social Research”, vol XVI. (march 1949).
- Goldenweiser A. — *Totemism. An Essay on Religion and Society*, w zbiorze: *The Making of Man*, pod red. V. F. Calvertona, New York 1931.
- Goldmann L. — *Nauki humanistyczne a filozofia*, Warszawa 1961.
- Górski K. — *O interpretacji i wartościowaniu w historii*, Lublin 1948.
- Górski K. — *Historyk przeciw pozytywizmowi*, Kraków 1958.
- Gramsci A. — *Pisma wybrane*, t. I—II, Warszawa 1961.
- Grebing H. — *Geschichte der Deutschen Parteien*, Wiesbaden 1962.
- Gurvitch G. — *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine*, Paris 1963.
- Gurvitch G. (red.) — *La sociologie au XX-e siècle*, Paris 1947.
- Hegel G. W. F. — *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I—II, Warszawa 1957.
- Hegel G. W. F. — *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963.
- Heintz P. — *Einführung in die soziologische Theorie*, Stuttgart 1962.
- Hempel C. G., Oppenheim P. — *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden 1936.
- Helfrich K. — *Die Bedeutung des Typusbegriffs im Denken der Geisteswissenschaften*, Giessen 1938.
- Hilska V. — *Dzieje i kultura narodu japońskiego. Krótki zarys*. Warszawa 1957.
- Hirszowicz M. *Konfrontacje socjologiczne. Marksizm i socjologia współczesna*, Warszawa 1964.
- Hochfeld J. — *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1963.
- Honigsheim P. — *Max Weber as Rural Sociologist*, „Rural Sociology” vol. XI, 1946.
- Honigsheim P. — *Max Weber im Heidelberg*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik”, 1963, Sonderheft 7: *Max Weber zum Gedächtnis*.
- Houtart Fr. (red.) — *Socjologia religii*, Kraków 1962.
- Hudson W. S. — *Puritanism and the Spirit of Capitalism*, „Church History”, vol. XVIII, 1949.

- Hutton J. H. — *Castes in India*, Cambridge 1946.
- Jan Jun-go — *Istorija drevniekitajskej ideologii*, Moskwa 1957.
- De Jong J.W. — *Podłoże współczesnego buddyzmu*, „Euhemer” 1964, nr 2.
- Kant I. — *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.
- Kautsky K. — *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1950.
- Kautsky K. — *Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii*, Warszawa 1959.
- Kautsky K. — *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, Warszawa 1963.
- König R., Winckelmann J. (red.) — *Max Weber zum Gedächtnis*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft 7 1963.
- Kula W. — *Rozważania o historii*, Warszawa 1958.
- Kuo-mo-žo — *Filosofy drevniego Kitaja*, Moskwa 1961.
- Labriola A. — *Pisma filozoficzne i polityczne*, t. I—II, Warszawa 1963.
- Labriola A. — *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961.
- Lafargue P. — *Pisma wybrane*, t. I—II, Warszawa 1961.
- Lange O. — *Ekonomia polityczna*, t. I, Warszawa 1959.
- Lange O. — *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*, Warszawa 1962.
- Lange O. — *Pisma ekonomiczne i społeczne, 1930—1960*, Warszawa 1961.
- Legowicz J. — *Z tradycji chińskich doktryn filozoficznych*. Przedmowa do pracy Czang Tai-niena. *Mała historia chińskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1960.
- Lenin W.I. — *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956.
- Lenin W.I. — *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1955.
- Lenin W. I. — *Rewolucja proletariacka o renegat Kautsky*, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1955.
- Lenin W. I. — *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1954.
- Lenin W. I. — *Państwo a rewolucja*, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1955.
- Léonard E. G. — *Histoire Général du Protestantisme*, t. I, Paris 1961.
- Leslie D.J. — *Protestantism*, New York 1961.
- Lévi-Strauss C. — *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962.
- Lévi-Strauss C. — *Antropologie structurale*, Paris 1958.

- The logic of Personal Knowledge* (praca zb.), Glencoe, Illinois 1961.
- Lukács G. — *La destruction de la raison*, cz. I i II, Paris 1958—1959.
- Lukács G. — *Histoire et Conscience de Classe*, Paris 1960.
- Lukács G. — *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich—Wien 1948.
- Lukács G. — *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin 1956.
- Lukács G. — *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Berlin 1948.
- Lukács G. — *Ästhetik. Teil. I Die Eigenart des Ästhetischen, Werke*. Bd. 11. Neuwied am Rhein—Berlin—Spandau 1963.
- Lukács G. — *Die Zerstörung der Vernunft, Werke*, Bd. 9. Neuwied am Rhein—Berlin—Spandau 1962.
- Luksemburg R. — *Akumulacja kapitału*, Warszawa 1963.
- Luniya B.N. — *Istorija indijskoj kultury*, Moskwa 1960.
- Madge J. — *The Origins of Scientific Sociology*, London 1963.
- Malewski A. — *Dwa modele socjologii*, „*Studia Socjologiczne*” 1961, nr 3/3/.
- Malewski A. — *Rozdźwięk między uznawanymi przekonaniem i jego konsekwencje*, „*Studia Socjologiczne*” 1961, nr 1/1/.
- Malewski A. — *Empiryczny sens teorii materializmu historycznego*. „*Studia Filozoficzne*” 1957, nr 2.
- Malinowski B. — *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- Mannheim K. — *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956.
- Mannheim K. — *Essays on Sociology and Social Psychology*, London 1966.
- Mannheim K. — *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1964.
- Mannheim K. — *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main 1952.
- Mannheim K. — *Historismus*, „*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*” 1924, nr 52/1/.
- Marcuse H. — *Industrialization and Capitalism*, „*New Left Review*”; March—April 1965.
- Marcuse H. *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966.
- Marks K. — *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1955.
- Marks K. — *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951.
- Marks K. — *Kapitał*, t. II, Warszawa 1955.
- Marks K. — *Kapitał*, t. III, Warszawa 1957—1959 (cz. 1, 2).
- Marks K., Engels F. — *Listy wybrane*, Warszawa 1951.

- Marks K., Engels F. *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1949.
- Marks K., Engels F. — *Ideologia niemiecka*, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
- Marks K., Engels F. — *O religii*, Warszawa 1956.
- Marks K. — *Teorie wartości dodatkowej*, cz. I, II, III, Warszawa 1959, 1963, 1966.
- Marks K. — *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, *Dzieła* t. 1. Warszawa 1960.
- Marks K. — *Nędza filozofii*, Warszawa 1948.
- Martindale D. — *The Nature and Types of Sociological Theory*, London 1960.
- Mehring F. — *Dzieje Niemiec od schyłku wieków średnich*, Warszawa 1951.
- Mehring F. — *Historia socjaldemokracji niemieckiej*, t. IV. Warszawa 1965.
- Mehring F. — *O materializmie historycznym*, Warszawa 1950.
- Merton R. K. (red.) — *Reader in Bureaucracy*, New York 1952.
- Merton R. K. (red.) — *Sociology Today*, New York 1960.
- Michels R. — *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Stuttgart 1957.
- Mills Wright C. — *The Sociological Imagination*, New York 1959.
- Moberg D.O. — *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, New York 1962.
- Mommsen W.J. — *Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920*, Tübingen 1959.
- Moscatti S. — *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963.
- Myrdal G. — *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, Berlin 1932.
- Myrdal G. — *Value in Social Theory. A Selection of Essays on Methodology*, edited by Paul Streeten, New York 1958.
- Ossowska M. — *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956.
- Ossowski St. — *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Łódź 1956.
- Ossowski St. — *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962.
- An Outline History of China*, Peking 1958.
- Panikar K. M. — *Dzieje Indii*, Warszawa 1965.
- Parsons T. — *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois 1949.
- Plechanow J. — *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1949.

- Popper K. R. — *The Poverty of Historicism*, London 1957.
- Popper K. R. — *The Open Society and its Enemies*, t. I—II, London 1947.
- Radhakrishnan S. — *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1958.
- Rickert H. — *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1921.
- Rickert H. — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929.
- Rickert H. — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1924.
- Robertson H. M. — *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge 1933.
- Samuelsson K. — *Religion and Economic Action*, Stockholm 1961.
- Scheler M. — *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern und München 1960.
- Schill B. — *Die Rezeption von Max Weber Lehre vom Sozialen Handeln durch Talcott Parsons*, München 1964.
- Schaff A. — *Obiektywny charakter praw historii*, Warszawa 1955.
- Schaff A. — *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1959.
- See H. — *Les Origines du capitalisme moderne* (Esquisse historique), Paris 1940.
- See H. — *Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne*, „Revue Historique” 1927, nr 155.
- Simmel G. — *Der Konflikt der modernen Kultur*, München und Leipzig 1916.
- Simmel G. — *Soziologie*, Berlin 1958.
- Simmel G. — *Die Religion*, Frankfurt/Main 1922.
- Simmel G. — *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910.
- Simmel G. — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, München und Leipzig 1922.
- Smith Y. A. — *The Oxford History of India*, 1958.
- M. Ernst Graf zu Solms (red.) — *Max Weber. Aus den Schriften zur Religionssoziologie*, Frankfurt/Main 1948.
- Sombart W. — *Deutscher Sozialismus*, 1934.
- Sombart W. — *Sozialismus und Soziale Bewegung*, Jena 1920.
- Sombart W. — *Der proletarische Sozialismus* (Marxismus), Jena 1924.
- Sombart W. — *Der moderne Kapitalismus*, t. I—III, München und Leipzig 1928.
- Sombart W. — *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 1913.

- Sombart W. — *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig 1923.
- Sombart W. — *Socjalizm i ruch społeczny*, Lwów 1907.
- Sorel J. — *Złudzenia postępu*, Kraków—Warszawa 1912.
- Sorel J. — *La ruine du monde antique. Conception materialiste de l'histoire*, Paris 1933.
- Sorokin P.A. — *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, London 1958.
- Stammer O., R. Ebbighausen (red.) — *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages*, Tübingen 1965.
- Stark W. — *The Fundamental Forms of Social Thought*, London 1962.
- Stark W. *Die Wissenschaftssoziologie. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geisteslebens*, Stuttgart 1960.
- Szang Jüe (red.) — *Dzieje Chin*, Warszawa 1960.
- Szczepański J. — *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1961.
- Szczepański J. — *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963.
- Szczurkiewicz T. — *Rasa, środowisko, rodzina. Szkice socjologiczne*, Warszawa—Poznań 1938.
- Szczurkiewicz T. — *Moda na socjologię*, Poznań 1938.
- Szczurkiewicz T. — *Wpływ Lenina na socjologię zachodnią*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza”, z. IV, 1962.
- Tarle E. — *Dzieje Europy 1871—1919*, Warszawa 1960.
- Tawney R.H. — *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963.
- Tönnies F. — *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege*, Berlin—Leipzig 1926.
- Tönnies F. — *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1912.
- Tönnies F. — *Das Wesen der Soziologie*, Dresden 1907.
- Tönnies F. — *Einführung in die Soziologie*, Stuttgart 1931.
- Tönnies F. — *Soziologische Studien und Kritiken*, t. I, Jena 1925.
- Tönnies F. — *Marx. Leben und Lehre*, Jena 1921.
- Tönnies F. — *Fortschritt und soziale Entwicklung, Geschichtsphilosophische Ansichten*, Karlsruhe 1926.
- Troeltsch E. — *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1919.
- Troeltsch E. — *Die Kirchen im Leben der Gegenwart, Gesammelte Schriften*. Bd. II, Tübingen 1913.
- Troeltsch E. — *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, Gesammelte Schriften*. Bd. IV, 1922.

- Troeltsch E. — *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften*. Bd. III, Tübingen 1922.
- Tyrowicz S. — *Socjologia w Trzeciej Rzeszy*, „*Studia Socjologiczno-Polityczne*”, nr 18.
- Uticzenko S.L. i inni (red.) — *Historia powszechna*, Warszawa 1964.
- Vernon G.M. — *Sociology of Religion*, New York 1962.
- Vierkandt A. — *Die Überwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart*, „*Jahrbuch für Soziologie*”, Bd. 2, 1926.
- Wach J. — *Socjologia religii*, Warszawa 1961.
- Walther A. — *Max Weber als Soziologe*, „*Jahrbuch für Soziologie*”, Bd. 2, 1926.
- Weber Marianne. — *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926.
- Wegener W. — *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung. Max Weber und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin 1962.
- Wiatr J.J. — *Spółczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1961.
- Widgery A.G. — *Interpretations of History from Confucius to Toynbee*, London 1961.
- Von Wiese L. — *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*, Berlin 1954.
- Winckelmann J. — *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlin 1957.
- Winckelmann J. — *Legitimität und Legalität in Max Weber. Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952.
- Wittfogel K.A. — *Oriental Despotism: Comparative Study of Total Power*, New Haven 1957.
- Wolf K.H. (red.) — *Georg Simmel (1858—1918). A Collection of Essays with Translations and Bibliography*, Columbus 1959.
- Wyrozembski J. — *Dawid Ricardo. Studium historyczno-teoretyczne*, Warszawa 1959.
- Yinger J.M. — *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957.
- Zen Sun E.T., De Francis J. (red.) — *Chines Social History*, Washington 1956.
- Znanięcki F. — *Cultural Sciences: Their Origin and Development*, Urbana 1952.
- Znanięcki F. — *W sprawie rozwoju socjologii polskiej. Program i samoobrona*, Poznań 1929.
- Żółkiewski S. — *Przepowiednie i wspomnienia*, Warszawa 1963.
- Żółkiewski S. — *Zagadnienia stylu*, Warszawa 1965.

Indeks nazwisk

- Abel T. — 14
Adorno T. W. — 12
Aikin J. — 271
Aron R. — 16, 104, 188, 217
Asioka — 392, 393, 394
- Bakradze K. — 466, 468
Barber B. — 12
Barclay R. — 256
Barth P. — 225
Basham A. L. — 377
Bastid R. — 217
Bauman Z. — 85, 108, 112, 145
Baumgarten E. — 16, 28, 48, 60,
114, 212, 213, 221, 301, 405,
411
Baxter R. — 256, 272
Becker H. — 13
Beegle A. — 13
Bendix R. — 15, 103
Bernsdorf W. — 11, 14, 218
Bismarck O. von — 62, 68
Bloch E. — 33, 43
Bloch M. — 117
Boskoff A. — 13
Bouthoul G. — 15
Brentano L. — 32, 57, 210, 220,
259, 271, 411
Budda — 367, 390, 391, 393, 396
- Bunyan J. — 250
Büchner L. — 459
- Calverton V. F. — 475
Cezar J. — 297
Cobbett W. — 119
Comte A. — 302
Cooley Ch. H. — 12
Czang Tai-nien — 337
Czarnowski S. — 430
- Das Gupta S. B. — 384
Delbrück H. — 413
Dilthey W. — 29, 48, 447
Durkheim E. — 11, 12, 24, 170,
407
Duverger M. — 106, 482
- Eisenstadt S. N. — 318, 346, 432,
433
Eisermann G. — 13
Engels F. — 38, 40, 43, 45, 82,
84, 133, 147, 150, 171, 225,
226, 268, 277, 278, 282, 416,
459, 460, 461, 482, 487, 491,
498, 502, 503, 506
- Fallenstein H. — 29
Fanfani A. — 220, 411

- Festinger L. — 175
 Feuerbach L. — 127, 149, 164, 498, 499
 Fichte J. G. — 127, 128
 Filatow W. I. — 92
 Filatowa E. M. — 92
 Fischer K. — 31
 Fischoff E. — 219
 Fox G. — 238
 Franklin B. — 232, 236, 237, 260, 261, 266
 Frazer J. G. — 407
 Freud Z. — 16
 Freyer H. — 99
 Friedmann G. — 13
 Friedrich C. J. — 104

 Galileusz — 17
 Garaudy R. — 486
 Garuszjanc J. — 431
 Gerth H. H. — 12, 28, 30
 Goddijn W. — 11
 Goethe J. W. — 28, 451, 452
 Goldenweiser A. — 475
 Goldmann L. — 23, 24
 Göhre P. — 60, 71
 Gramsci A. — 23, 226
 Grebing H. — 58
 Grzybowski K. — 210, 213, 410
 Gundolf F. — 33
 Gurvitch G. — 12, 174, 202

 Hasenfuss J. — 201
 Hausrath A. — 51
 Heckscher E. F. — 11
 Hegel G. W. F. — 38, 143, 167, 176, 187, 275, 280, 285, 286, 301, 405, 406, 450, 458, 499, 504
 Hempel C. G. — 273, 274, 277
 Hilska V. — 398
 Hirszowicz M. — 86, 87
 Hobbes T. — 16
 Hochfeld J. — 130, 133

 Honigsheim P. — 12, 13, 33, 413
 Hudson W. S. — 209
 Hume D. — 192

 Jaffé E. — 32
 Jan jun-go — 347, 348
 Jaspers K. — 33

 Kalwin J. — 238, 248, 250
 Kant I. — 29, 49, 152, 453, 462, 463, 471
 Kapp F. — 29
 Kautsky K. — 22, 207, 410, 487, 498, 499, 500, 501, 502
 Knapp J. — 57
 Knies — 31, 32
 Konfucjusz — 337, 338, 347, 348, 349, 396
 Kowalski St. — 200
 Kriszna — 381, 382
 Kula W. — 116, 117
 Kuo mo-žo — 347

 Labriola A. — 43, 44, 419, 433, 434
 Lafargue P. — 496
 Lange O. — 24, 210, 231, 301, 410, 431, 470, 477, 481, 487, 494, 495, 496, 497, 498, 500
 Lao-tsy — 351, 352, 396
 Lask E. — 33
 Legowicz J. — 336, 337
 Liebknecht W. — 65
 Liefmann R. — 114, 115
 Lenin W. I. — 43, 92, 159, 187, 507, 508
 Lèonard E. G. — 209, 410
 Lévi-Strauss C. — 476, 477, 483, 484
 Lipset S.M. — 12
 Locke J. — 51
 Loria A. — 40
 Löwenstein K. — 33

- Lukács G. — 21, 22, 27, 33, 148,
 155, 191, 226, 227, 282, 339,
 411, 504
 Luksemburg R. — 500
 Luniya B.N. — 376
 Luter M. — 29, 238, 242, 243

 Machiavelli N. — 16, 29
 Madge J. — 17, 170, 171
 Majakowski W. — 50
 Malewski A. — 174, 175, 177
 Malthus T. R. — 119, 120
 Mannheim K. — 12, 20, 49, 109,
 120, 121, 122, 136, 170, 345
 Marcuse H. — 64, 65, 103, 176,
 275, 285, 286
 Mehring F. — 57
 Meinecke F. — 28
 Michels R. — 12, 33, 47, 48, 63
 Mill S. — 43
 Mills C.W. — 12, 28, 30, 41, 42,
 111, 112, 114, 123, 124, 130
 146, 168, 169, 473, 531
 Moleschott J. — 459
 Mommsen T. — 29, 46
 Mommsen W.J. — 48, 51, 55, 59,
 61, 62, 63, 64, 104
 Moore W.E. — 202
 Morgan L.H. — 40
 Moscati S. — 406
 Myrdal G. — 111, 112, 113,
 114, 129, 136

 Naumann F. — 28, 51, 59, 60,
 61, 68, 81
 Nelson B. — 103
 Neurath O. — 65
 Newton I. — 18
 Nietzsche F. — 16, 212, 213

 Oda Nabunaga — 398
 Oldenberg — 389
 Oppenheim P. — 273, 274, 277

 Ossowska M. — 221, 243, 270,
 273, 411
 Ossowski S. — 192, 193, 483
 Ostrogorski M. — 91

 Parsons T. — 14, 17, 111, 124,
 138, 218, 339, 411
 Petty W. — 168
 Plechanow J. — 433, 434
 Popper K.R. — 175, 176, 188,
 189, 194
 Proudhon P. J. — 87, 195

 Radhakrishnan S. — 377, 391
 Ricardo D. — 120, 154, 155, 162,
 168, 171
 Rickert H. — 28, 48, 118, 139,
 140, 287, 288, 446, 447, 448—
 459, 461, 462, 465, 466, 467,
 468, 475
 Robertson H.M. — 208, 220, 259,
 271, 410, 411
 Rodbertus K. — 44
 Rodinson M. — 96
 Rónai Z. — 405
 Roscher W. — 44, 211
 Rossi P. — 109, 130, 141, 142

 Salomon A. — 11, 202, 508
 Samuelsson K. — 11, 220, 256,
 257, 259, 271, 411
 Schaff A. — 24, 447, 457, 462
 Scheler M. — 20, 300
 Schermerhorn A. — 13
 Schill B. — 305
 Schmidt J. — 29
 Schmidt K. — 225
 Schmoller G. — 47, 57, 68
 Schopenhauer A. — 29
 Schulze-Gävernitz G. — 28, 60
 Schumpeter A.J. — 153
 See H. — 208, 410

- Sieber N. — 168
 Simmel G. — 33, 48, 98 99, 102,
 149, 287, 420
 Small A. — 17
 Smith A. — 171
 Sombart W. — 14, 20, 32, 33,
 58, 62, 101, 170, 210, 218, 231,
 435, 438, 439
 Sorel G. — 43
 Sorokin P.A. — 26, 41, 42, 168,
 169, 170, 208, 209, 286, 435
 Spencer H. — 302, 407
 Spener F. — 256
 Spengler J.J. — 212
 Spinoza B. — 29
 Stalin J. — 281, 486, 487, 494,
 495, 501, 502
 Stammler R. — 213, 222
 Stark W. — 301
 Starckenburg H. — 491, 502
 Stewart J. — 504
 Stöcker A. — 58, 59, 60
 Stouffer S. — 174
 Strauss D. — 199
 Streeten P. — 109, 136
 Sybel H. — 29
 Szang Jüe — 323, 338
 Szczepański J. — 10, 145, 301,
 303, 311, 470, 471, 483
 Szczurkiewicz T. — 10, 64, 185,
 187, 300, 434, 435, 438
 Szy Huang Ti — 323

 Tawney R.H. — 210
 Tille A. — 56
 Tocqueville A. de — 12
 Toller E. — 56
 Tönnies F. — 15, 58, 170
 Troeltsch E. — 20, 33, 50, 200,
 209, 211, 217, 417, 418
 Treitschke H. — 29, 46
 Tylor E.B. — 407
 Tyrowicz S. — 149

 Uticzenko S.L. — 369, 377

 Valien P. — 15
 Valien B. — 15
 Van Gennep A. — 476
 Vierkandt A. — 15, 302
 Vogt K. — 459
 Vossler K. — 200

 Wach J. — 200, 201, 410
 Wade — 56
 Wagner A. — 57
 Wakefield E.G. — 158, 159
 Waither A. — 300, 453
 Wang-Au-Shin — 338
 Wardhamana Mahawira — 384
 Weber A. — 20, 109
 Weber Marianne — 29, 47, 49,
 54, 55, 59, 64, 65, 199, 200, 202,
 206, 207, 211, 289, 297, 306,
 468
 Wegener W. — 109, 112, 137
 Wesley J. — 238
 Wiatr J.J. — 225, 226, 227, 281
 Wiese L. von — 15
 Wilhelm II — 68
 Winckelmann J. — 227
 Windelband W. — 48, 447
 Wittfogel K.A. — 96, 338, 431,
 432
 Wyrozemski Z.J. — 153, 154,
 162

 Yasusada Yawata — 396

 Zinzendorf L. von — 253
 Znanięcki F. — 25, 26, 27, 41,
 101

 Żółkiewski S. — 10, 484

Spis treści

Od autora	9
---------------------	---

Rozdział I

MAX WEBER NA TLE NAUKI WSPÓŁCZESNEJ I SWOJEJ EPOKI

1. Miejsce M. Webera w socjologii	11
2. Renesans M. Webera a spór o nowoczesność marksizmu	16
3. M. Weber a problem integracji humanistyki współczesnej	24
4. Studia i kariera naukowa autora <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i>	29
5. M. Weber jako krytyk nauki akademickiej	33
6. Światopogląd społeczno-polityczny M. Webera a jego spuścizna badawcza	50
7. Badania nad stosunkami rolnymi w Niemczech	70
8. Badania nad giełdą i sytuacją robotników wielkoprzemysłowych	80
9. Teoria biurokracji	85
10. Integracja humanistyki a model nauki zorientowanej politycznie	98

Rozdział II

M. WEBER O ROLI WARTOŚCI W POZNANIU HUMANISTYCZNYM A MARKSOWSKA KONCEPCJA KLASOWEJ NATURY NAUK O SPOŁE- CZEŃSTWIE

1. Krytyka postulatu nauki wolnej od sądów wartościujących	106
2. Klasowy, wartościujący sens struktur teoretyczno- -metodologicznych nauki o społeczeństwie a problem obiektywności poznania humanistycznego	125
3. Ponadempiryczny i wartościujący sens postulatu nauki wolnej od ocen i norm	129
4. Zasadnicze metody wykrywania przesłanek wartoś- ciujących w nauce o społeczeństwie	144
5. Niektóre formy dialektyki materialistycznej Marksa	152
a) Krytyka rozumu ekonomicznego	152
b) Krytyka rozumu potocznego i pojęcie „nauki wulgarnej”	165
c) Modele teoretyczne	178
d) Historyzm materialistyczny	188

Rozdział III

PROTESTANTYZM A KAPITALIZM, CZYLI SPÓR O DZIEJOTWÓRCZE ZNACZENIE IDEI

1. Postawa M. Webera wobec religii	199
2. Socjologia religii jako „pozytywna krytyka materia- lizmu historycznego”	202
3. <i>Die protestantische Ethik und der Geist des Kapita- lismus</i> : kontrowersje i nieporozumienia	206
4. Socjologia religii M. Webera jako krytyka jednej z historycznych form marksizmu	222
5. Kapitalizm w ujęciu Webera	228
6. „Duch kapitalizmu”	231
7. Społeczno-historyczne przesłanki rewolty protes- tanckiej	238
8. Luteranizm a kapitalizm	242

9. Religijne źródła „ascezy wewnątrz świata”	246
a) Kalwinizm	248
b) Pietyzm i metodyzm	253
c) Sekty baptystyczne	254
10. Etyka ekonomiczna ascetycznych odłamów protestan- tyzmu a „duch kapitalizmu”	256
11. Rola swoistej dla pewnych odłamów protestantyzmu organizacji religijnej w genezie „ducha kapitalizmu”	261
12. Krytyka badań Webera nad rolą religii w powstaniu kapitalizmu zachodnioeuropejskiego	266
13. Typ idealny a definicja logiczna	272
14. Socjologia religii a „socjologia rozumiejąca” M. We- bera	286



Rozdział IV

SOCJOLOGIA RELIGII AZJATYCKICH CZY SOCJOLOGIA KULTURY
AZJI?

1. Ogólna charakterystyka weberowskiej socjologii reli- gii Wschodu	312
2. Państwo, miasta i feudalizm chiński	316
3. Rola wiejskiej wspólnoty rodowej w życiu społecznym Chin	331
4. Etos a interesy materialne i idealne stanu literatów	334
5. Klasy i stany w ujęciu M. Webera	341
6. Konfucjanizm jako religia stanu literatów	346
7. Taoizm jako religia ludu i wrogich literatom stanów społecznych	350
8. Tradycjonalny charakter religii chińskich	355
9. Kasta a plemię, cech, grupa stanowa	361
10. Dzieje kast jako skondensowana historia Indii	365
11. Weberowska teoria genezy kast	372
12. Wczesny hinduizm a zróżnicowanie społeczne	378
13. Dżinizm jako religia „zawodowych mnichów”, ksza- trijów i warstw miejskich	383
14. Buddyzm i jego ewolucja historyczna	389

15. Ortodoksyjna restauracja w Indiach i jej znaczenie dziejowe	399
16. Swoiste cechy religii Azji	402
17. Uwagi o systematycznej socjologii religii M. Webera	406

Rozdział V

TEORIA PROCESU SPOŁECZNEGO M. WEBERA A MATERIALIZM HISTORYCZNY

1. M. Weber a ideologiczne pojmowanie historii	416
2. M. Webera socjologia społeczeństwa Wschodu a marksovska teoria „azjatyckiego sposobu produkcji”	423
3. Próba krytyki teorii „czynników historycznych”	433
4. Teoria „czynników” a weberowskie ujęcie osobliwości poznania historycznego: typ idealny	446
5. Wieloznaczność teoretyczna koncepcji typów idealnych M. Webera. Typ idealny a dialektyka	474
6. Znaczenie kategorii struktury w teorii procesu społecznego K. Marksa	482
7. Różnice w rozumieniu kategorii „baza”, „nadbudowa”, „świadomość społeczna” między K. Marksem a J. Stalinem	486
8. Sens marksovskiej tezy o uwarunkowaniu nadbudowy i świadomości społecznej przez bazę	490
UWAGI KOŃCOWE	506
Bibliografia prac Maxa Webera	513
Bibliografia	526
Indeks nazwisk	535





Redaktor techn.: Z. Borowski

Korektor: Z. Sulisz

„Książka i Wiedza”, Warszawa, grudzień 1967 r. Wyd. I.
Nakład 1740+260 egz. Obj. ark. wyd. 28,0. Obj. ark. druk.
34 (29,2). Papier druk. sat. kl. III, 70 g, 84×108 cm. Oddano do
składania 9. V. 1967 r. Podpisano do druku 8. XI. 1967 r.
Druk ukończono w grudniu 1967 r. Łódzka Drukarnia Dzie-
łowa, Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 45. Nr zam. 245/A/67. O-3.
Cena zł 60.—

*Siedem tysięcy sto siedemdziesiąta dziewięćta
publikacja „K i W”*