

ZBIGNIEW DROZDOWICZ *

Max Weber i naukowe polemiki

W tym roku (2025) ukazała się zbiorowa monografia pt. *Max Weber at 100. Legacies and Prospects*. W jej wprowadzeniu Joshua Derman i Peter E. Gordon przypominają, że „rok 2020 był setną rocznicą śmierci Maxa Webera, szanowanego niemieckiego socjologa, ekonomisty politycznego, historyka i badacza religii świata. W ciągu ostatniego stulecia byliśmy świadkami jego transformacji w fundamentalną postać współczesnej nauki, myśliciela, którego nie można zignorować. Dziś jego najbardziej znane teksty, takie jak *Etyka protestancka i „duch” kapitalizmu*, *Gospodarka i społeczeństwo*, *Nauka jako powołanie* i *Polityka jako powołanie*, są niekwestionowaną klasyką myśli społecznej i kamieniem probierczym w trwających dyskusjach akademickich. Jego terminy artystyczne, takie jak „etyka protestancka”, „żelazna klatka”, „charyzma” i „rozczarowanie światem”, znalazły dom w naszym języku potocznym. W ciągu ostatniego stulecia jego myśl zaczęła rezonować na skalę prawdziwie globalną, ponieważ czytelnicy na całym świecie szukali inspiracji w jego nauce. Półki z książkami mogą uginać się od biografii niespokojnych geniuszy, ale nie ma wielu innych takich «pięknych umysłów» w środowisku akademickim, których biografie wzbudziłyby taki sam poziom fascynacji jak jego” (Derman, Gordon 2005, s. 1). Warto przyrzeć się nie tylko tym, którzy się fascynowali i fascynują naukowymi dokonaniem Webera, ale także tym, którzy z nim polemizowali i polemizują.

Naukowe osiągnięcia Webera

Max Weber studiował prawo i historię na uniwersytetach w Berlinie, Getyndze i Heidelbergu. W 1889 roku uzyskał doktorat z prawa – doktorat zatytułował: *Rozwój zasady odpowiedzialności solidarnej i oddzielnych funduszy spółki jawnej ze wspólnot domowych i stowarzyszeń handlowych w średniowieczu na podstawie dokumentów południowoeuropejskich*. Jego kontynuacją była obroniona dwa lata później habilitacja, zatytułowana: *Rzymska historia rolna i jej znaczenie dla prawa publicznego i prywatnego*. W tej rozprawie pojawia się m.in. weberowska typologizacja „ładów prawnych”. Stwierdza w niej, że „Ład prawny może być rozpoznany jako prawomocny po pierwsze na mocy tradycji: słuszne jest to, co zawsze było. Po drugie, ład może być traktowany

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (drozd@amu.edu.pl), emerytowany profesor tytularny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

jako prawomocny na mocy uczuciowej, w szczególności emocjonalnej wiary (...). Po trzecie, ład może być traktowany jako prawomocny na mocy wartościowo-racjonalnej wiary: słuszne jest to, co było uznane za absolutnie niezbędne. Po czwarte, prawomocność może być przypisana do ładu na mocy formalnego zarządzenia rozpoznawalnego ustawodawstwa. To ustawodawstwo może być uznane za prawomocne albo dlatego, że wszyscy zainteresowani zgodzili się na zarządzenie, albo na mocy dominacji jednych ludzi nad innymi, która traktowana jest jako słuszna i spotyka się z przyzwoleniem” (Rheinstein, ed. 1954, s. 8 i d.). Za typ „najstarszy i najbardziej rozpowszechniony” uznał typ ładu oparty na tradycji. W tej rozprawie pojawia się również rozwijany i uszczegółowiany później problem biurokracji. Stwierdził w niej bowiem, że „Osoba posiadająca władzę nie jest «biurokratycznym kierownikiem», jest «ludzkim szefem». Jego zespół administracyjny nie składa się głównie z urzędników, lecz także z jego osobistych poddanych. (...) To, co determinuje relacje między urzędnikami a szefem, to nie jest bezosobowe zobowiązanie do urzędu, ale osobista lojalność wobec szefa. Posłuszeństwo nie jest związane z narzuconymi regułami, ale z osobą, która posiada społeczną pozycję (...)”.

W 1894 roku Weber otrzymał stanowisko profesora ekonomii na Uniwersytecie we Fryburgu. W 1895 roku wygłosił na nim wykład, zatytułowany: *Państwo narodowe i polityka gospodarcza*. Zawierał on krytykę prowadzonej przez niemieckich junkrów polityki sprowadzania do pracy słowiańskich pracowników kosztem lokalnej siły roboczej. Uważa się, że wpłynął nim na utworzenia przez Friedricha Naumanna chrześcijańsko-socjalistycznej i nacjonalistycznej organizacji pod nazwą Stowarzyszenie Narodowo-Socjalistyczne (Aldenhoff-Hübinger 2004). W 1896 roku otrzymał katedrę ekonomii i finansów na Uniwersytecie w Heidelbergu. Skupiła się wokół niego grupa uczonych, nazywanych „kręgiem Webera”. Zalicza się do niej m.in. George’a Jellinka i Ernesta Troeltscha (Radkau 2009). Pogarszający się stan zdrowia psychicznego (cierpiał na depresję) sprawił, że w 1899 roku otrzymał zwolnienie z prowadzenia zajęć dydaktycznych na tej uczelni. W 1903 roku całkowicie zrezygnował z prowadzenia wykładów. Aktywny udział w życiu akademickim umożliwiło mu otrzymanie w 1904 roku stanowiska zastępcy redaktora naczelnego nowego czasopisma „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” (Archiwum nauk społecznych i polityki społecznej). Szerszą rozpoznawalność w tym środowisku zyskał jednak głównie za sprawą opublikowanego w tym samym roku eseju, zatytułowanego: *Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus* (Etyka protestancka a duch kapitalizmu).

Alistair Hamilton pisze, że wywołała ona „zacieklą dyskusję” (Hamilton 2000, s. 151 i d.). „Tematem interesowało się wielu współczesnych Weberowi ekonomistów, historyków, socjologów i filozofów. Co i jak, pytali, leżało u podstaw kapitalizmu? Co charakteryzowało go w jego nowoczesnym kształcie?, Jak dalece ulegał wpływom religii,

a w szczególności protestantyzmu? Dobrobyt Anglii i Holandii w siedemnastym wieku, towarzyszący ekonomicznemu upadkowi Włoch, przez długi czas fascynował uczonych i sugerował, że istnieje pewien związek pomiędzy reformacją a postępem ekonomicznym. (...) W swoim studium na temat samobójstw (pt. Suicide – uw. Z.D.), które ukazało się w 1897 roku, francuski socjolog Emile Durkheim zaobserwował, że protestanci, a przede wszystkim niemieccy protestanci, częściej rozwodzili się i częściej popełniali samobójstwo niż członkowie innego wyznania. (...) To wywołało pytanie o to, do jakiego stopnia protestantyzm mógł przyczynić się do postępu oraz do rozwoju klasy, na której opierało się społeczeństwo, tj. burżuazji”. Odpowiedzią na to pytanie była m.in. *Etyka protestancka* Webera.

W tym eseju Weber problem ten łączy nie tylko z wyznaniem, ale także z warstwami społecznymi. „Chodzi mianowicie o protestancki w przeważającej mierze charakter kapitału i warstwy przedsiębiorców, jak również wyższych warstw wykształconych robotników” (Weber 1996, s. 19). Wprawdzie sygnalizuje trudności, które mogą się pojawić „przy dość pretensjonalnie brzmiącym pojęciu «duch kapitalizmu»”, jednak dodaje, że „Jeśli w ogóle istnieje jakiś przedmiot, do którego zastosowanie tego określenia miałoby sens, to może to być jedynie «jednostka historyczna», tzn. pewien kompleks powiązań w rzeczywistości historycznej, które można by ująć w pojęciową całość z punktu widzenia ich znaczenia kulturowego”. Chodzi mu nie tyle o taką rzeczywistość, jaką stanowią jednostkowe wydarzenia, lecz o ich ujęcie jako „pojęciową całość”. Takie „całości” łączy on z myśleniem, że „czas to pieniądz”, „kredyt to pieniądz”, „pieniądz ma naturę polegającą na rozmnażaniu się i tworzeniu nowego”, „dobry płatnik jest panem sakiewki każdego”, „za sześć szylingów rocznie możesz obracać stoma szylingami pod warunkiem, że jesteś człowiekiem znanym z mądrości i uczciwości”, „uczciwość popłaca, gdyż zapewnia kredyt: podobnie punktualność, pracowitość, umiar – i dlatego są one cnotami”. Ten katalog cnót istotnie się różni od katalogu katolickiego. Są to bowiem cnoty związane ze społecznym funkcjonowaniem i takimi działaniami, które zorientowane są na „zdobywanie pieniędzy” oraz powiększanie swojego kapitału. O etyce katolickiej napisał, że „była etyką «z przekonania»”. O jej wartości rozstrzygała jednak konkretna intencja danego czynu, zaś poszczególny czyn, dobry czy zły, był zaliczany na rachunek człowieka i miał wpływ na jego doczesny i wieczny los. (...) Również i Kościół wymagał od jednostki, jako ideału, pryncypialnego przekształcenia życia, ale wymagania te osłabiał (dla ludzi przeciętnych) przez swój najważniejszy środek oddziaływania i wychowania, mianowicie przez sakrament pokuty, którego funkcja była ściśle związana z najgłębszą istotą religijności katolickiej (tamże, s. 100). Takie działania uznał za racjonalne w odniesieniu do „wykluczenia magii”, ale za irracjonalne w odniesieniu do „dogmatu wyboru do łaski. Spierano się wprawdzie o to, czy jest to «najistotniejszy» dogmat Kościoła reformowanego, czy tylko «przybudówka», ale orzekanie o ważności (istotność-

ci) jakiegoś zjawiska historycznego to albo sprawa wartościowania i wiary (kiedy ma się na myśli coś jedynie «interesującego» i jedynie «wartościowego»), albo ważności historycznej, związków przyczynowych; mamy wtedy do czynienia z ocenami historycznymi”.

Podział na działania racjonalne i irracjonalne pojawia się wprawdzie od pierwszych stron *Etyki protestanckiej*, jednak jako wiodący problem jest stawiany dopiero w końcowych partiach jej części I. Jest on tak sproblematyzowany, aby można było postawić pytanie: „jakiego ducha wytworem jest ta konkretna forma «racjonalnego» myślenia i życia, z której wyrosła idea «zawodu» i to irracjonalne, z punktu widzenia eudajmonistycznych interesów, poświęcenie się pracy zawodowej, które było i jest nadal jednym z charakterystycznych składników kapitalistycznej kultury?”. Najpierw analizowany jest on w „koncepcji zawodu u Lutra”. Konkluzja jest tutaj jednoznaczna: „u Lutra pojęcie zawodu pozostało tradycyjne. Zawód jest tym, co człowiek ma przyjąć jako urządzenie Boga, czemu «ma się podporządkować»”. Inaczej to wygląda w „czterech nurtach ascetycznego protestantyzmu. tj. w kalwinizmie, pietyzmie, metodyzmie i «sektach wyrosłych z ruchu nowochrześcijańców». Żaden z tych ruchów nie był wobec pozostałych całkowicie odrębny, a i dystans wobec nieascetycznych kościołów reformowanych nie był ściśle zachowany” (tamże, 77 i d.). Tym, co je łączy, jest „dogmat wyboru do łaski”. Z historycznego punktu widzenia jego „oddziaływanie musi mieć istotne znaczenie”.

Po krótkiej prezentacji jego znaczenia w każdym z tych nurtów Weber przechodzi do jego bardziej szczegółowej analizy w purytanizmie. W nim bowiem głównie znajduje takie pojmowanie zbawienia wiecznego, w którym „człowiek skazany jest na samotne pokonywanie swojej drogi wiodącej na spotkanie ustalonego raz na zawsze losu. Nikt nie może mu pomóc. Nie mógł mu pomóc kaznodzieja, gdyż tylko wybrany może naprawdę zrozumieć Słowo Boże. (...) nie może mu pomóc Bóg, bo także i Chrystus umarł tylko za wybranych, których Bóg postanowił powołać do wieczności Jego ofiarą. (...) W połączeniu z twierdzeniem o nieuniknionym oddaleniu od Boga i marności wszelkiego ziemskiego stworzenia, to wewnętrzne wyizolowanie człowieka wyjaśnia powód absolutnie negatywnego stosunku purytanizmu do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i subiektywnej religijności”. W tej sytuacji „musiało pojawić się pytanie, czy istnieją niezawodne cechy, po których można poznać przynależność do *electi* (wybranych)”.

Na to pytanie purytanie odpowiadali twierdząc, ale tę odpowiedź „będziemy rozpoznawać w postaci twardych, purytańskich ludzi interesu w bohaterskim okresie kapitalizmu i których pojedyncze egzemplarze pojawiają się i dziś. Z drugiej strony, by osiągnąć tę indywidualną pewność, nakazuje się, jako najlepszy środek, niezmordowaną pracę zawodową. Ona i tylko ona usuwa w cień wątpliwości religijne – i daje pewność stanu łaski. (...) Oznacza to w gruncie rzeczy, że Bóg pomaga tym, którzy pomagają

sami sobie”. Oznacza to również „wyprowadzenie człowieka ze *status naturae* i przeniesienie go do *status gratiae* (stanu łaski). Życie «świętego» ukierunkowane było wyłącznie na cel transcendentalny, na całkowicie zracjonalizowane i opanowane jednym wyłącznie kryterium: pomnażania chwały bożej na ziemi”. Oznacza to także takie „radikalne «odczasowienie» świata, które nie dopuszcza innej drogi jak asceza. Przywódcy najstarszych ruchów baptystycznych byli za radykalnym odwróceniem się od świata, ale taki apostołski tryb życia niekoniecznie uważany był za odrodzenie”. U kwaków przekładało się to wprawdzie na „odmowę używania broni i składania przysięgi”, ale także na takie pojmowanie zawodu, w którym poddany jest on „metodycznej kontroli” oraz zorientowany jest na pracę i na pomnażanie kapitału, ale już nie na konsumowanie jej efektów („Nie gnuśność i konsumpcja, lecz jedynie działanie służy według jednoznacznie objawionej woli Boga pomnażaniu Jego chwały”). Zdaniem Webera: „purytańskie pojęcie zawodu i postulat ascetycznego sposobu życia musiało wywierać bezpośredni wpływ na rozwój kapitalistycznego stylu życia”.

Problem ten Weber analizował również po opublikowaniu *Etyki protestanckiej* i włączył go do szerszego planu badań. Podjął również próbę zachęcenia do tych badań innych uczonych. Jego analizy obejmowały już nie tylko przemiany życia społecznego w kulturze zachodniej, ale także w kulturach wschodnich, w tym w kulturze Chin, Indii i Bliskiego Wschodu. Wolfgang Schluchter pisze, że „w sporządzonym przez Webera prawdopodobnie w 1909 roku i rozesłanym potencjalnym współpracownikom w maju 1910 roku planie badawczym dla siebie zarezerwował badania nad: a. ekonomią i prawem (...); b. ekonomią i grupami społecznymi (...), oraz c. ekonomią i kulturą”. W każdym jednak przypadku „kapitalizm jest pierwszym tematem Maxa Webera. Od początku traktował go jako problem instytucjonalny. Możemy to dostrzec już w jego pierwszej ważnej publikacji, to znaczy w pracy o historii handlowych przedsiębiorstw w średniowiecznych miastach Włoch (Schluchter 1985, s. 139 i d.). W tej publikacji – zatytułowanej: *Miasto* – wyróżnił takie typy miast włoskich, które stanowiły przedmiot władzy królewskiej, oraz takie, które stanowiły samorządne republiki (Weber 1966, s. 54 i d.). Do istotnych różnic zaliczył jednak nie tylko typ występującej w nich władzy, ale także ich sposób gospodarowania. „Swoisty typ miasta średniowiecznego, śródziemnomorskie miasto rzemieślnicze, było zorientowane gospodarczo (...). Podczas, gdy w starożytności armia hoplitów oraz ich ćwiczenia, a więc interesy militarne, szybko okazały się priorytetem całej miejskiej organizacji. W średniowieczu obowiązki mieszczan co do obowiązków militarnych były ograniczone do obsługi garnizonu. Gospodarcze interesy średniowiecznych ludzi miasta obracały się wokół spokojnego zarobku poprzez kupiectwo i handel, i to właśnie było najbardziej widoczne wśród niższych warstw miejskich obywateli (...). Polityczną sytuację średniowiecznych ludzi miasta determinowała ich ścieżka, która była z istoty ekonomiczna, podczas gdy w antyku polis chroniło w okresie

swojej świetności swój charakter jako technicznie najbardziej militarnie zaawansowanej organizacji. Antyczny człowiek miasta był przede wszystkim istotą polityczną” (Nippel 2000, s. 237 i d.). Ta publikacja początkowo nie wywołała szerszego zainteresowania w środowisku akademickim. Zmieniło to się po opublikowaniu w 1953 roku książki Mosesa Finleya pt. *Economy and Society in Ancient Greece*. Jej autor twierdził, że starożytnej gospodarki nie powinno się analizować, posługując się kategoriami współczesnej ekonomii, bowiem w funkcjonowaniu ówczesnych miast główną rolę odgrywało rolnictwo, natomiast handel i kupiecka polityka miały mniejsze znaczenie (Finley 1982). Spotkało się to z krytyką ze strony innych znawców starożytnej kultury (takich m.in. Kevin Greene). Zdaniem Harolda J. Bermana i Charlesa J. Reida Jr. „poskutkowało to odnowieniem zainteresowania pracami Webera na temat antyku” oraz wypracowaniem takiego „weberowsko-finleyowskiego modelu antycznej gospodarki, który przetrwał do dzisiaj” (Berman, Reid, 2000, s. 254).

Różne typologie występują również w jego trzyczęściowej monografii zawierającej analizę „światowych religii”. Jej pierwszą część – dotyczącą taoizmu i konfucjanizmu – opublikował w „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” w 1915 roku, drugą – zawierającą analizę hinduizmu i buddyzmu – publikował w tym czasopiśmie w latach 1916–1917, natomiast trzecią – poświęconą starożytnemu judaizmowi – publikował w nim w latach 1917–1920. Zdaniem Johna Love’a, *Starożytny judaizm* jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera. Ze swoją objętością prawie pięciuset stron, wprawdzie nieskończony w chwili śmierci, stanowi największe studium spośród trzech najważniejszych opracowań naukowych z trzypięciotomowego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Dzieła zebrane z socjologii religii). (...) Zasadniczym zainteresowaniem Webera było nie tylko protestanckie zastosowanie starotestamentowej koncepcji Boga i Prawa, ale szersze zjawisko socjologiczne, polegające na przejęciu przez chrześcijaństwo «wysokiej racjonalnej moralności zachowań społecznych (...) wolnej od magii i innych form irracjonalnego poszukiwania zbawienia». To, jak wierzył, stało się w dużej mierze dzięki osiągnięciom z czasu reform deuteronomicznych, pod szczególnym wpływem proroków okresu sprzed wygnaniem, od Amosa do Remiasza. Jednak począwszy od wygnania, Weber uważał, iż judaizm rozwijał moralność za pomocą jego wysokiego zrytualizowanego i oficjalnego charakteru, a jego kulminacja przypada na ruch rabiniczny z okresu talmudycznego, który pociągnął za sobą diasporę i niejako kastową przemianę społeczeństwa żydowskiego w «lud pariasów» (Love 2000, s. 200 i d.). Takie postrzeganie i przedstawianie starożytnego judaizmu spotkało się nie tylko ze sporym uznaniem, ale także z krytyką ze strony innych znawców judaizmu.

Za *Opus Magnum* Webera uznawana jest opublikowana już po jego śmierci *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (Weber 2002). Jeśli na postawione przez Zdzisława Krasnodębskiego pytanie: czy Webera można uznać za „New-

tona nauk społecznych?”, to ta publikacja dostarcza mocnych argumentów za takim uznaniem (Krasnodębski 1999, s. 27 i d.). Nie tylko bowiem dorównuje newtonowskiemu *Matematycznym zasadom filozofii naturalnej* objętością (w polskim przekładzie liczą one niecałe 700 stron), ale zdecydowanie je pod tym względem przewyższa (w polskim przekładzie dzieło Webera liczy 1124 strony). Nie jest jednak napisane językiem matematycznym, a ten wiąże się nie tylko ze skrótownością, ale także jednoznacznością wypowiedzi. Po licznych polemikach i w niejednym przypadku nieporozumieniach, Weber zadbał w swoim dziele o w miarę możliwości precyzję tych pojęć, które uznał za „podstawowe pojęcia socjologiczne” oraz za „podstawowe socjologiczne kategorie gospodarowania”. Ich objaśnieniu poświęcił liczącą ponad 200 stron książkę pierwszą. W sumie tych wyjaśnień jest tak wiele, że może się w nich pogubić niejeden wytrawny socjolog i ekonomista. Przywołam jedynie te, które w moim przekonaniu wyrażają *credo* Weberowskiego socjologizmu.

W pierwszej kolejności należy do nich pojęcie „zrozumienia” (*Verstehen*). W odróżnieniu od Georga F. Simmla, „stara się w nim odróżnić «sens» intencjonalny od «sensu» obiektywnie obowiązującego, które Simmel nie zawsze odróżnia, lecz często pozwala im się zlewać” (Weber 2002, s. 5 i d.). Następnie określa pojęcie „działania społecznego” – jest to takie działanie, „które wedle intencjonalnego sensu działającego lub działających odnosi się do zachowania innych ludzi i jest na nie zorientowane w swoim przebiegu. «Sens» oznacza tu subiektywny sens intencjonalny nadawany albo a. faktycznie przez działającego w danym historycznym przypadku lub przeciętnie, w przybliżeniu, przez działającego lub działających w masie danych przypadków albo też b. w pojęciowym konstrukcie – czystym typie przez działającego lub działających ujętych jako typ. Nie jest to jakiś sens obiektywnie «właściwy» czy też metafizycznie «prawdziwy». To właśnie odróżnia empiryczne nauki o działaniach, socjologię i historię, od wszystkich nauk dogmatycznych: prawa, logiki, etyki, estetyki, które starają się dotrzeć do «właściwego», «obowiązującego» sensu swych przedmiotów”. Jednak, „granica między działaniem sensownym i zachowaniem czysto (...) reaktywnym, z którym nie jest wiązany żaden subiektywny sens intencjonalny, jest całkowicie płynna. Znaczna część wszelkich socjologicznie istotnych zachowań, w szczególności działania czysto tradycyjne, sytuują się na pograniczu ich obu. (...) Dające się zrozumieć i niezrozumiałe elementy danego procesu są często przemieszane i splecione. Każda interpretacja dąży, jak wszelka nauka, do «oczywistości». Oczywistość rozumienia może mieć charakter a. racjonalny (logiczny lub matematyczny) albo też może b. wywodzić się z wczuwającego przeżycia naśladowczego (i może mieć charakter emocjonalny, właściwy recepcji dzieł sztuki). W domenie działania oczywiste w sposób racjonalny jest przede wszystkim to, co w swojej intencjonalnej strukturze sensu całkowicie i jednoznacznie intencjonalnie zrozumiałe. (...) Zrozumieć w sposób racjonalny – a to znaczy: pojąć intelektualnie sens

w sposób bezpośredni i jednoznaczny – możemy w najwyższym stopniu przede wszystkim te struktury sensu, których wzajemne stosunki mają matematyczny czy logiczny charakter”. Jednak socjologia rozumiejąca nie jest ani taką matematyką, ani też taką logiką. Jest ona natomiast, a przynajmniej powinna być, taką nauką, która dąży do takiej interpretacji działań społecznych, aby wskazać – „gdy idzie o rozumienie zastosowanych środków – najwyższy stopień oczywistości”. Inaczej mówiąc: „pewnych ostatecznych «celów» i «wartości», ku którym może się, jak wiemy, kierować działanie człowieka, bardzo często nie sposób zrozumieć z całkowitą oczywistością, możemy je wprawdzie czasem intelektualnie pojąć, ale im radykalniej odróżniają się one od naszych własnych ostatecznych wartości, tym trudniej jest nam uczynić je zrozumiałymi dzięki naśladowczemu przeżyciu odwołującemu się do wczuwającej wyobraźni. Wtedy, w zależności od przypadku, musimy zadowolić się wyłącznie ich intelektualną interpretacją. (...) Taki charakter, dla osób o innej wrażliwości, mają na przykład liczne wirtuozowskie dokonania w domenie religii czy miłości bliźniego”. W księdze I tego dzieła Weber nie analizuje jednak takich dokonań.

Taka analiza pojawia się natomiast w rozdziale księgi II, zatytułowanym: *Socjologia religii (Typy religijnych stosunków wspólnotowych)*. Już w jej pierwszym akapicie Weber stwierdza, że „nie zajmujemy się tu wcale «istotą» religii, lecz warunkami i oddziaływaniem swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu możliwe jest dzięki odwołaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do «sensu» – bo jego zewnętrzny przebieg może być różnorodny. Religijnie lub magicznie motywowane działanie jest w swojej pierwotnej postaci zorientowane na ten świat”. Wyjście z tego założenie odróżnia jego rozumiejącą socjologię religii od tych wszystkich ujęć teologicznych, które zorientowane są na jakieś bóstwa lub Bogów. Składowymi jego analizy są m.in. takie zjawiska religijne jak: wiara w duchy, „magiczne» charyzmaty”, „stereotypizacja” wierzeń i religijnych praktyk, oraz ich racjonalizacja („racjonalizacja życia religijnego została przełamana lub całkowicie zahamowana wszędzie tam, gdzie kapłani nie stworzyli własnego stanu i nie zyskali władzy”). Sporą karierę w późniejszych interpretacjach weberowskich poglądów zrobiło jego przedstawianie procesu religijnych przemian jako stopniowego przechodzenia od „zaczarowywania świata” do jego „odczarowywania” i bardziej „racjonalnego” zaczarowania. Pojawia się on wprawdzie w tej części jego *Socjologii religii*, ale przedstawiane jest w uwiłkaniu w takie historyczne konteksty, które mocno utrudniają odpowiedź na pytanie, gdzie kończy się pierwsze z nich i zaczyna drugie, trzecie itd. Można jednak powiedzieć, że w każdym przypadku istotne role odgrywa jakiś czarownik lub kapłan, który oddziałuje na swoje otoczenie „dzięki osobistym darom (charyzmie)”. „Trudno byłoby jednak dokonać podziału między (...) bardzo wykształconymi czarownikami i wcale nie zawsze sprawiającymi wrażenie szczególnie wykształconymi kapłanami”.

Pomocne w rozwiązywaniu tej trudności ma być m.in. rozróżnienie zarówno „sztuk »przepowiadania przyszłości«, jak i wskazywania »dróg prowadzących do zbawienia duszy«. Ta pierwsza »wyrasta początkowo wprost z magii powiązanej z wiarą w duchy«. Natomiast te drugie »z magicznej religijności i rytualizmu«. Takimi drogami może być zarówno »ekstaza, orgia i euforia«, jak »racjonalna religijna metodyka«. Weber przeprowadza systematyzację tych dróg i dochodzi do wskazania tej, która wykazała stosunkowo największą moc sprawczą w przemianach społecznych zachodniego świata. Stanowi ją »zbawienie przez łaskę predestynacyjną«. Za taką drogą opowiadali się ci purytanie, których przywoływał już w swojej *Etyce protestanckiej*. Kluczową rolę odgrywać ma w niej wiara »w stałe posiadanie swoistego religijnego dobra zbawczego: pewność łaski. Pewność łaski mogła mieć bardziej mistyczne lub raczej aktywno-etyczne zabarwienie (...), w każdym jednak razie oznaczała świadome posiadanie trwałego jednolitego fundamentu sposobu życia. (...) Gdy jednak interpretujemy ją z punktu widzenia etyki zasad, metodyka zbawienia oznacza zawsze w praktyce: przewyciężenie określonych pożądań czy afektów religijnie przetworzonej, surowej natury ludzkiej«. Odpowiedź na pytanie: jakich pożądań i jakich afektów stanowi ona przewyciężenie? znajduje się już w jego *Etyce protestanckiej*. Tutaj natomiast znajdują się takie dopowiedzenia jak: »podporządkowane racjonalnej etyce, ściśle legalne gospodarowanie, którego skutek, czyli zarobek, jest widocznym znakiem błogosławieństwa Boga dla pracy wiernego«, »zakaz rozkoszowania się władzą«, czy »krnąbrność w celowo uporządkowanym państwie«. W podsumowaniu tej charakterystyki purytańskiej etyki zbawienia powraca on do kwestii judaizmu i stwierdza, że jego etykę »od purytanizmu odróżnia (jakkolwiek relatywny) brak systematycznej ascezy« i dodaje, że »«ascetyczne» elementy wczesno-chrześcijańskiej religijności nie wywodzą się z judaizmu, lecz pojawiają się w składających się z nawróconych na chrześcijaństwo pogan w gminach misji Pawła».

Historyczne polemiki

Lista tych, z którymi polemizował Weber i którzy z nim polemizowali jest dosyć mocno zróżnicowana. Przekonują o tym m.in. te przywołania, które pojawiają się w załączonym do *Gospodarki i społeczeństwa* indeksie osób. Stosunkowo często wymieniany jest w nim niemiecki ekonomista, historyk i socjolog Werner Sombart (1863–1941). W latach 1902–1927 publikował on swoje trzytomowe dzieło pt. *Der moderne Kapitalismus* (Nowożytny kapitalizm). Z Weberem współpracował on w redagowaniu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (w tym czasopiśmie pełnił również funkcję zastępcy redaktora naczelnego). W 1911 roku opublikował studium na temat historycznego zaangażowania Żydów w rozwój kapitalizmu, w którym bronił tezy, że dopiero wówczas, gdy opuścili środowisko swoich przodków i stali się narodem wygnanym, zaczęli stanowić siłą napędową nowoczesnego kapitalizmu (Appel 1992). W 1915 roku opubli-

kował książkę pt. *Händler und Helden (Opiekunowie i bohaterowie)*, w której bronił tezy o wyższości „bohaterskiej kultury niemieckiej” nad „handlową cywilizacją angielską”. Tej ostatniej przypisywał „pogardę dla powszechnego dążenia do szczęścia jednostki”. Jej dopełnieniem była opublikowana 1934 roku książka pt. *Deutsche Socialismus (Niemiecki socjalizm)*, w której przypisywał narodowi angielskiemu „ducha żydowskiego”, a zadanie narodu niemieckiego widział w jego zniszczeniu (Sombart 1936).

W *Etyce protestanckiej* Weber odwołuje się do *Nowożytnego kapitalizmu* i stwierdza, że Sombart wymienił w nim „dwa «motywy wiodące» między którymi poruszała się historia gospodarcza: «zaspokojenie potrzeb» i «zarabianie», w zależności od tego, czy bardziej miarodajna jest wielkość osobistych potrzeb, czy też dążenie do zysku i możliwości jego zdobywania. (...) Tak też rzeczywiście jest, jeśli pojęcie «potrzeby» utożsamiamy z «tradycyjnym zapotrzebowaniem». Jeśli jednak tego nie uczynimy, to duża ilość przedsięwzięć, które należy uznać za «kapitalistyczne» wypadnie (...)” (Weber 1996, s. 45). W *Gospodarce i społeczeństwie* polemizuje on m.in. z poglądem Sombarta na temat wyjątkowego „stosunku żydowskiej religijności do bogactwa, z jednej strony, i do życia seksualnego z drugiej (...)”. Ujęcia małżeństwa jako czysto ekonomicznej, służącej płodzeniu dzieci instytucji nie jest samo w sobie swoiście żydowskie, ale uniwersalne. To, że nielegalne stosunki seksualne są surowo (a w pobożnych kręgach w sposób rzeczywiście skuteczny) zakazane, wspólne jest judaizmowi z islamem i wszelkimi religiami profetycznymi, a poza tym z hinduizmem (...)” (Weber 2002, s. 466 i n.). Dodaje jednak, że w „polemice z błyskotliwą książką Sombarta nie sposób serio kwestionować faktu, że Żydzi przyczynili się istotnie do rozwoju kapitalistycznego systemu gospodarowania. Tyle że teza Sombarta wymaga moim zdaniem dalszej precyzji”.

Alan Sica przypomina, że Weber przed opublikowaniem *Etyki protestanckiej* zamieścił w 2003 roku w *Roczniku Smollera* (Schmollers Jahrbuch) esej zatytułowany: *Metoda historyczna Roschera*. Jego zdaniem, „razem z jego dwoma bliźniaczymi esejami w „Roczniku prawodawstwa”, stanowią one najbardziej ambitne i zagadkowe, istotne metodologicznie (metateoretyczne) eseje, jakie kiedykolwiek napisał” (Sica 1988, 112 i n.). W tym esej w roli polemisty wystąpił Weber, a przedmiotem polemiki było podejście metodologiczne Wilhelma G.F. Roschera (1817–1994), autora publikowanego w latach 1854–1894 obszernego dzieła pt. *Geschichte de Nationaloekonomie in Deutschland* (Historia narodowej ekonomii w Niemczech). Przedstawił w nim taką historię narodów, w świetle której przechodzą one w swoich dziejach przez cykliczny okres młodości, dojrzewania i dojrzałości. Za najistotniejszą w badaniu tego cyklu uznał metodę historyczną (Roscher 1992). Do niej odnosi się polemiczny esej Webera. Jego zdaniem: „logicznym ideałem dyscyplin historycznych jest rozróżnienie podstawowych własności konkretnego zjawiska poddanego analizie, z pozbawianiem go przypadkowych lub nie znaczących własności, i tym samym intuicyjne określenie jego podstawowych cech.

Próba uporządkowania zjawisk w uniwersalny system konkretnych przyczyn i skutków kieruje te dyscypliny ku wzrastającemu objaśnianiu pojęć. Te pojęcia mają na celu przybliżenie reprezentacji konkretnej rzeczywistości poprzez selekcję i zjednoczenie tych własności, które my uważamy za charakterystyczne. (...) Definitywne produkty – jeśli można o nich mówić, że mają w ogóle jakikolwiek pojęciowy charakter – są konkretami, wyrażającymi istnienie pojęć o uniwersalnym charakterze – lub, jak możemy powiedzieć, o historycznym znaczeniu” (Sica 1988, s. 130 i d.). Takimi „konkretami” są w przekonaniu Webera m.in. wyróżniane przez niego typy społecznych działań i zachowań. W opublikowanym w 1904 roku esej pt. *Obiektywizm w naukach społecznych i polityce społecznej* Weber dodaje, iż chodzi mu o taki „typ idealny, który powstaje w wyniku jednostronnego zaakcentowania jednego lub więcej punktów widzenia, zgodnie z którym «konkretne zjawiska indywidualne» (...) są układane w zunifikowaną konstrukcję analityczną; w swojej czysto fikcyjnej postaci jest to z natury rzeczy taka «utopia», której nie można znaleźć w empirycznej rzeczywistości” (Weber 1949, s. 90). Można mieć zastrzeżenia do niektórych użytych w tej polemice określeń. Jednak jest jasne, że chodzi w niej o to, co obecnie metodolodzy nazywają procedurą idealizacyjną, a jej konstrukty naukowymi idealizacjami. Problem w tym, że „Roscher jest ostrożny w umieszczaniu zastrzeżeń przy użyciu koncepcji «organizmu». Nie używa jej jako pełnej koncepcji do wytłumaczenia istoty «Ludu», czy «ludowej ekonomii» (...). Jeden wniosek może być wyprowadzony z tych obserwacji: czysto racjonalistyczna koncepcja «Ludu» jako przypadkowej zbiorowości politycznie powiązanych mieszkańców nie satysfakcjonuje go”. Sprawia to, że „koncepcja «Ducha ludu» nie funkcjonuje jako prowizoryczny, heurystyczny sposób wstępnego opisu dużej liczby konkretnych zjawisk, lecz jest traktowana jako rzeczywista, jednolita istota, która ma metafizyczne podłoże. To nie jest efekt niezliczonych wpływów kulturowych, wręcz przeciwnie, jest to widoczna faktyczna przyczyna wszystkich indywidualnych kulturowych manifestacji Ludu, źródło, z którego wszystko się wywodzi. Roscher stoi wewnątrz tej intelektualnej tradycji, która może się wywodzić z poglądów Fichtego”. Ten esej stanowi istotne dopowiedzenie do tego, jak w *Etyce protestanckiej* należy traktować tytułowego „ducha kapitalizmu”.

Tych, którzy polemizowali z tezami sformułowanymi przez Webera w tym esej, było tak wielu, że opublikowano na ich temat niejedną wartościową naukowo pozycję. Krótką prezentację tych oponentów przedstawił przywoływany już tutaj A. Hamilton. W jej świetle do najsurowszych krytyków Webera należeli m.in. Felix Rachfahl i Lujo Brentano. Pierwszy z nich „oskarżył go o powierzchowność i kwestionował jego interpretacje pism Baxtera i myśli Cromwella. Brentano bardziej zagłębił się w tę materię. Niewielu ludzi, jak mówił, było bardziej przeciwnych kapitalizmowi niż sam Kalwin. To samo dotyczy purytan, których Weber przedstawił jako przykład jego etosu. Jednak tym, którego najbardziej błędnie rozumiał Weber, miał być Franklin. Cytaty przez niego

przytaczane (...) należało traktować ironicznie. (...) Ostatecznie Brentano dodał zastrzeżenie, które mieli również późniejsi krytycy, tacy np. jak H.M. Robertson. Idea Webera, że «powołanie» było charakterystyczne dla luteranów, była w dużej mierze niepoprawna. Powołanie było w rzeczywistości równie stare jak chrześcijaństwo samo w sobie. Z tą ideą można spotkać się w Nowym Testamencie i na przestrzeni średniowiecza. A zatem wszystkie argumenty Webera, na których opierała się teza o odkrywczości protestanckiego powołania, wydają się nietrafne. (...) Brentano przyznał jednak, że purytańskie nauczanie o chwale, na terenach, na których występował kapitalizm, mogło przyczynić się do rozprzestrzeniania ducha kapitalizmu wśród ludzi religijnie ukierunkowanych, poprzez wykorzenianie pewnych zahamowań. (...) Po śmierci Webera zarzuty Brentano były rozwijane przez R.H. Tawneya, profesora historii ekonomii Uniwersytetu Londyńskiego w latach 1931–1949, człowieka przedstawianego na przemian jako krytyka i naśladowcę Webera. Razem z amerykańskim socjologiem Talcottem Parsonsem, który przetłumaczył esej Webera na angielski w 1930 roku, Tawney zrobił dużo dla przyszłości idei Webera w angielskojęzycznym świecie”. Zdaniem Hamiltona, jednak „najostrzejsza krytyka Webera spoczywała na podłożu teologicznym. Jej przykładem jest krytyka Malcolma H. MacKinnona, opublikowana w 1988 roku w nr 39 *British Journal of Sociology*” – w jej świetle, „w żadnym wypadku siedemnastowieczny kalwinizm nie uświęcał ziemskiego powołania, ani nieświadomie, ani też w żaden inny sposób. Z tego względu etyka protestancka w rozumieniu Webera nie miała żadnego wkładu w rozwój kapitalizmu” (Hamilton 2000, s. 161 i d.).

Odrębną kategorię naukowych polemistów stanowią ci, których Weber wprowadzić nie wymienia z nazwiska, ale którzy proponowali zasadniczo odmienne od niego objaśnienia przemian życia społecznego i funkcjonują w różnych podtekstach jego wypowiedzi. Do najbardziej znaczących należy francuski socjolog Emile Durkheim (1858–1917). Problem w tym, że wypowiadał się on w języku francuskim, a nic nie wskazuje na to, aby Weber znał ten język. Przynajmniej niektóre poglądy Durkheima były jednak znane w niemieckich środowiskach akademickich. Świadczy o tym m.in. wspomniana wcześniej jego rozprawa pt. *Suicide*. Alan Sica twierdzi nawet, że jest rzeczą „wręcz niemożliwą”, aby poglądy Durkheima nie były znane Weberowi, a w okresie, gdy był zatrudniony na Uniwersytecie w Heidelbergu, miał w swoim księgozbiórze komplet numerów *Année Sociologie*, czasopisma, w którym ten francuski uczony publikował swoje rozprawy (Sica 1988, s. 233).

Swoje naukowe *credo* Durkheim przedstawił w opublikowanych w 1895 roku *Zasadach metody socjologicznej*. Przyjmuje w nim założenie, że socjologia jest nauką o faktach społecznych. „Faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję,

niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (Durkheim 2000, s. 41 i d.). Drugie z założeń jego socjologizmu dotyczy obserwacji faktów społecznych. Durkheim formułuje zalecenie, aby „socjolog wprawiał się w taki stan ducha, w jakim znajdują się fizycy, chemicy czy fizjologowie wtedy, gdy zapuszczają się w niezbadane jeszcze regiony działalności naukowej”. Do tych założeń i zaleceń dołącza on podział na fakty dotyczące życia zbiorowego i fakty dotyczące życia jednostkowego, oraz na „fakty normalne i patologiczne”. „Zasadniczym celem wszelkiej nauki o życiu, czy to osobniczym czy to społecznym, jest określenie stanu normalnego, określenie go i odróżnienie od stanu patologicznego”. Jednak „normalność nie jest dana w samych rzeczach (...), przeciwnie, jest ona cechą, którą my sami przypisujemy im z zewnątrz, lub której im z jakichś przyczyn odmawiamy”. Jeśli jednak nie chcemy popaść w arbitralizm, to „powszechność zjawiska musi być uznana za kryterium normalności”. Czwarte założenie durkheimowskiego socjologizmu dotyczy tworzenia typów społecznych i ich klasyfikacji, natomiast piąte wyjaśniania faktów społecznych. Wszystkie te założenia i zalecenia prowadzą do generalnego twierdzenia, że „społeczeństwo to nic innego jak różne kombinacje jednego i tego samego społeczeństwa pierwiastkowego”, a „organizmy społeczne są tylko różnymi kombinacjami jednej i tej samej jednostki anatomicznej”. Durkheim porównuje to z fizjologią zwierząt: „U zwierząt występuje swoisty czynnik, który nadaje cechom rodzaj osobiwej siły i trwałości: jest nim reprodukcja. (...) Cechy społeczeństwa nie mogą być wzmacniane przez reprodukcję, gdyż trwają tylko jedno pokolenie. (...) Wyróżniające cechy rodzaju społecznego nie zyskuje się tedy dzięki dziedziczności nadwyżki siły umożliwiającej stawianie oporu odmianom indywidualnym. Cechy te zmieniają się bez końca pod wpływem działania okoliczności”.

Istotne dopowiedzenia do tego *credo* znajdują się w rozprawie Durkheima zatytułowanej: *Elementarne formy życia religijnego*. Stwierdza w niej m.in., że socjolog może te formy „opisać z taką dokładnością i wiernością, z jaką mógłby to uczynić etnograf czy historyk”, bowiem ich „prostota nie ma sobie równych” i nie wymaga „odwołania się do jakiegokolwiek elementu zaczerpniętego z religii poprzedzającej”. Jednak „socjologia stawia przed sobą inne problemy niż historia i etnografia”, to znaczy „ma przede wszystkim na celu wyjaśnienie rzeczywistości aktualnej i bliskiej nam i dlatego mogącej oddziaływać na nasze zapatrywania i czyny: tą rzeczywistością jest człowiek, a zwłaszcza człowiek współczesny (...)” (Durkheim 2010, s. 1 i d.). Jeśli nadal pozostaje niejasne na czym polega zasadnicza różnica między *credo* Weberowskiego socjologizmu i *credo* Durkheimowskiego socjologizmu, to dodam, że w świetle tego drugiego „nie ma w gruncie rzeczy religii fałszywych. Wszystkie są na swój sposób prawdziwe: wszystkie, jakkolwiek na różny sposób, odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”. Uzasadnieniem dla tego twierdzenia może być m.in. twierdzenie, że „istnieją przecież wielkie systemy wyobrazeniowe, które w historii idei odegrały znakomitą rolę, których

często się nie uznaje: to mitologie, poczynając od najprymitywniejszych, a kończąc na najbardziej wymyślnych. Tam nieustannie pojawia się problem istot wyposażonych w najbardziej sprzeczne ze sobą atrybuty; są one pojedyncze, a zarazem wielokrotnie (...).

Dzisiaj są zarówno tacy socjolodzy, którzy podpisują się pod *credo* Weberowskiej socjologii, jak i tacy, którzy podpisują się pod *credo* Durkheimowskiej socjologii. Są również tacy, którzy w swoich badaniach próbują je łączyć. Przykładem może być Thomas Luckmann. Jego zdaniem, „zarówno Weber, jak i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniach religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości”. Natomiast „dla Webera zagadnienie społecznych warunków indywiduacji pojawia się w bardziej specyficznej formie, to znaczy w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami” (Luckmann 2006, 52 i d.). Jego zdaniem niewielu potrafiło dostrzec „pokrewieństwo pomiędzy Weberem a Durkheimem”. Do tych nielicznych zalicza on Talcotta Parsonsa. Sam Luckmann łączy je z wyjaśnianiem procesu sekularyzacji kultury świata zachodniego i występowaniem w niej takiej „niewidzialnej religii”, która zachowuje swoje „symboliczne uniwersum”, ale do jego zachowania nie potrzebują tych kościelnych instytucji, które „są zakorzenione we własnych koncepcjach oraz w interesach biurokracji i elit społecznych”. Poza wszystkim innym ten proces oznacza ograniczenie społecznej roli tradycyjnych Kościołów.

Współczesne komentarze i polemiki

Współczesnych komentarzy i polemistów osiągnięć Webera można podzielić na takich, których generalnym celem jest wykazanie jego wielkości, oraz takich, których celem jest wykazanie popełnionych przez niego błędów i uchybień. Do tych drugich należy Alan Sica, autor przywoływanej już tutaj książki pt. *Weber, Irrationality, and Social Order*. Stawia on Weberowi wiele zarzutów i mają one różną wagę. Swoją krytyczną narrację konstruuje m.in. poprzez porównanie osiągnięć Webera z osiągnięciami włoskiego socjologa i ekonomisty Wilfredo Pareto (1848–1923), autora m.in. takich dzieł jak: *Trattato di sociologia generale* (1916) czy *Compendio di sociologia generale* (1920). W historii socjologii Pareto zapisał się m.in. swoją teorią cyrkulacji elit (Busino (2000)). W rozdziale 6 swojej książki Sica kreśli możliwy naukowy dialog między Weberem i Pareto. Wychodzi w nim od postawienia pytania, czy było możliwe, aby tacy „główni naukowcy społeczni swoich krajów” jak Weber i Pareto „byli tak od siebie odizolowani, że nie mieli świadomości, że pisali w opozycji do siebie”? Jego zdaniem nie było to możliwe. Co więcej, „podejrzewa, że Pareto i Weber wiedzieli o swoich pracach, czytali niektóre takie same dzienniki, fizycznie skrzyżowali swoje ścieżki niejednokrotnie na włoskiej ziemi i oboje (...) świadomie postanowili nie konfrontować się na teoretyczne tematy” (Sica 1988, s. 235 i d.). Są to jednak tylko domysły. W *Gospodarce*

i społeczeństwie pojawia się wprawdzie jedna wzmianka na temat poglądów Pareto, ale wskazuje ona na to, że Weber coś o nich słyszał, jednak raczej nie znał ich „z pierwszej ręki”.

Tak czy inaczej, w ujęciu Sici „Pareto jest tłem dla Webera o irracjonalności: ponieważ to Weber, a nie Pareto jest tym, którego można skorygować, jeśli te korekty oznaczają zmiany w jego teorii. (...) Weber upierał się, że «swoboda woli» i «irracjonalność osobowości» stały w niezmienniej opozycji. (...) Pareto wychodził dokładnie z tego samego założenia we wczesnym wieku (ok. 1866–1876)) i poświęcił ogromną energię walcząc z tym, co postrzegał jako degenerujące się, niedemokratyczne rządy we Włoszech. (...) Ten Pareto, może się zdawać, łatwo podzieliłby polityczne sympatie Webera i zgadzałby się z nim na temat potrzebnej relacji pomiędzy «działaniem racjonalnym» a politycznym. Jednak około 1900 roku, kiedy miał 52 lata, Pareto odwrócił się od politycznych sukcesów włoskiego liberalizmu i związków zawodowych (...) Weber był większym konformistą, gdyż pozostał wierny swojemu entuzjazmowi dla indywidualnej, dobrowolnej autonomii opartej na racjonalnych decyzjach i działaniach. (...) Podczas gdy wśród towarzystwa Stefana George’a i innych «dewiantów», takich jak Scheller, nie było przeważającego podejścia, większość niemieckich intelektualistów zaakceptowała «filozofię wolności» Webera” (tamże, s. 241). Problem w tym, że ta filozofia opierała się na przeszacowaniu przez Webera roli elementów racjonalnych w życiu społecznym i niedoszacowaniu irracjonalnych. Problem również w tym, że Weber posługiwał się pojęciem racjonalności w niejednym przypadku „we wzajemnie sprzecznym znaczeniu”. W części tej książki zatytułowanej: *Porównanie i «odrzućcie religijne świat»* Sica wylicza, że jedynie we wprowadzeniu do *Socjologii religii* Weber posłużył się tym pojęciem kilkadziesiąt razy i nadawał mu istotnie różne znaczenia (tamże, s. 192 i d.). Podobnie jest z pojęciem „irracjonalizmu”. W podsumowaniu tych zarzutów Sica stwierdza, że „perspektywa wyjaśniania słowa «racjonalizowanie», do którego Weber dołączył takie synonimy jak: rozwikłanie, systematyzowanie, rozróżnianie, nie jest zachęcająca, co wyjaśnia dlaczego nikt dotąd tego nie dokonał. Oczywista jest nałogowa zależność Webera od podziału: racjonalizm – irracjonalizm, dwubiegunowy konceptualizm. To on właśnie nadaje mu specyficznego znaczenia i staje się w niejednym przypadku sprzeczne – niczym zaklęcie”.

Z obroną Weberowskiego pojmowania racjonalizmu i jego stosowania w praktyce badawczej wystąpił Wolfgang Schluchter w przywoływanej już tutaj książce pt. *The Rise of Western Rationalism*. W części zatytułowanej: *Historyczny problem Webera* stwierdza, że „tak jak kapitalizm, racjonalizm według Webera nie jest ograniczany we współczesnym świecie zachodnim. (...) Jednak Weber nie ogranicza się do typologii o społecznej popularności racjonalizmu i racjonalizacji. Jest on również zainteresowany procesem, który zawiera wymierność o społecznym zasięgu działania społecznego i spo-

lęcznego porządku międzykulturowego. Odnosi się do problemu racjonalizmu nie tylko w odniesieniu do jednostek i do grup społecznych, ale włącza w to także częściowo społeczny porządek. A zatem, motyw racjonalizmu i racjonalizacji pojawia się w dualnej perspektywie: po pierwsze, jako relacja do wymierności społecznych działań i społecznego porządku; po drugie, jako różnorodność racjonalności w obrębie kultur. (...) z pragmatycznego punktu widzenia Weber nie próbuje systematycznej typologizacji i socjologii racjonalizmu. Jest to jednak tylko połowa prawdy. Ma również do tego teoretyczne powody. Ktokolwiek chce zrobić taką systematyczną próbę, musi spełnić dwa kryteria: typologia musi być pełna i musi pasować do uniwersalnego poziomu. Jednak (...) Weber pokazuje dwie rzeczy. Po pierwsze historyczne pojęcia nie mogą być tworzone niezależnie od kulturowych wartości, nie ma ostatecznej historycznej konceptualizacji i żadnego definitywnego systemu nauk o kulturze. Po drugie, teoria ogólnych faz nie udałaby się dlatego, że była również dyskredytowana w ciągu historycznych poszukiwań. Jest prawdą, że Weber zмага się ze światowymi, historycznymi problemami. Jednak nie jest to ani historia świata, ani historia powszechna światowej filozofii. Czy to oznacza, że analiza charakteru i pochodzenia racjonalizmu jest wyłącznie zadaniem historyczno-geograficznym? Temu również zaprzeczał Weber. Mówi on o swojej niehistorycznej procedurze w traktowaniu etyk światowych religii. (...) Te etyki mają swoją własną historyczną charakterystykę i są na tym poziomie niezależne. (...) Niemniej jednak nie mogą być postrzegane wyłącznie w porównaniu do swojej kultury. Musi być zachowany kontrast między nimi. Prawda historyczna może być podana jedynie poprzez serie kontrastów, nawet jeśli współczesny zachodni racjonalizm pozostawia linie startu i mety w tym samym porównaniu”.

Jeśli dobrze rozumiem tę argumentację, to sprowadzić ją można do tego, że świat faktycznie kultywowanych wartości, w tym wartości etycznych, jest tak różnobarwny, że nie sposób byłoby w żadnej procedurze badawczej ukazać pełnej gamy w tych pojawiających się w różnym miejscu i w różnym czasie barw i ich odcieni. Można jednak dokonać takich kontrastowych porównań, które doprowadzą do wyartykułowania w nim takich generalizacji na temat racjonalizmu, które będą miały moc wyjaśniającą ogólne procesy zachodzących w tym świecie zmian. To, że w formułowaniu tych generalizacji uczony nadaje pojęciu racjonalność różne znaczenie, jest rzeczą nie tylko nieuniknioną, ale także uzasadnioną, bowiem operuje nim nie tak, jak to ma miejsce w naukach formalnych, lecz tak, jak to ma miejsce w naukach o życiu społecznym. Stanowi to jakąś odpowiedź na zastrzeżenia Sici do używania przez Webera pojęcia racjonalizm i racjonalność w różnym znaczeniu.

Wiele wskazuje na to, że współautorzy przywoływanej we wstępie do tych rozważań jubileuszowej książki pt. *Weber at 100* wychodzili z założenia, że oczekuje się od nich przede wszystkim wskazania pozytywnych stron osiągnięć jubilat. W każdym razie

zdecydowana większość z nich takie oczekiwanie stara się „przykładnie” spełniać. Dotyczy to również redaktorów naukowych tej publikacji. Ekspozycja wielkości Webera pojawia się już w napisanym przez nich wstępie. Wprawdzie przyznają oni, że „trudno jest powiedzieć, gdzie kończy się Weber, a zaczyna się twórcza praca przywłaszczania lub syntezy” jego osiągnięć, to jednak nie mają wątpliwości, że „najsłynniejsze i najbardziej kontrowersyjne pisma Webera dotyczą początków kapitalizmu” i wskazują na *Etykę protestancką* jako takie właśnie pismo (Derman, Gordon 2025, s. 3 i d.). Przywołują przy tym „amerykańskiego socjologa Talcotta Parsonsa, który wyniósł Webera do pozycji jednego z ojców założycieli «socjologii»”, oraz Jürgena Habermasa, który „odnalazł w Weberze niezbędne źródło do wyjaśnienia, w jaki sposób racjonalizacja «świata życia», jako intersubiektywnie ukształtowanej przestrzeni społecznego znaczenia i racjonalnej ważności wymaga historycznego zróżnicowania sfer wartości. Przemilczają jednak to, że Parsonsowi z różnych względów bliżej było do Durkheima niż do Webera, a w takich jego publikacjach jak *The Social System* (1951) można znaleźć niejedną krytyczną uwagę pod adresem Webera (Parsons 1951). Podobnie zresztą jest z Jürgensem Habermasem, który wprawdzie w swojej *Teorii działania komunikacyjnego* przynawał, że „Weber podejmuje problematykę racjonalności w kontekście naukowym, wolnym od zadłużenia wobec historiozofii obciążonej dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem”, a nawet podjął próbę racjonalnego objaśnienia „różnych sfer wartości”, jednak jego „odwołanie się do dialektyki racjonalizacji było nieudane” (Habermas 2004). W generalizującej konkluzji autorzy tego wstępu stwierdzają, że niezależnie od tego, czy jest się inspirowanym przez Webera, czy też jest się jego antagonistą, „nikt nie zaprzeczy, że jego wpływ na rozwój nauk społecznych w ubiegłym stuleciu był zarówno trwały, jak i głęboki”. Raczej trudno byłoby temu zaprzeczyć.

Nie zaprzecza temu również Hans Joas. Taki poważny i znaczący uczony (profesor socjologii religii na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie) nie jest jednak od wystawiania Weberowi jeszcze jednej więcej laurki. W każdym razie przeprowadzony z nim przez redaktorów naukowych tej książki wywiad trudno byłoby za coś takiego uznać. Naukowym tłem tej rozmowy jest pierwszy tom trylogii Joasa zatytułowany *The Power of the Sacred*. Jego autor „przedstawił w nim szczegółową krytykę historycznej narracji, sięgającej Maxa Webera, światowo-historycznego procesu odczarowania, który postępuje od czasów hebrajskich proroków, oraz alternatywy dla niego”. Joas twierdzi, że „jego głównym celem jest «odczarowanie» narracji odczarowania. Najdłuższy rozdział książki (88–153) przedstawia najbardziej szczegółową analizę filologiczną i hermeneutyczną tych wszystkich fragmentów, w których Weber kiedykolwiek użył tego terminu. (...) Oczywiście nie mam zamiaru triumfalnie oświadczać, że nawet taki myśliciel jak Weber, który ma świetną reputację w kwestii jasności pojęciowej, nie był tak jasny, jak zakładaliśmy. To, co jednak starałem się uwypuklić, to fakt, że cała narracja odczarowania

opiera się na konkretnej niejednoznaczności tego pojęcia. Narracja upada, gdy różnimy jej różne znaczenia. Możemy wówczas zobaczyć, że istnieją różne procesy, które nawet idą w różnych kierunkach” (Joas 2025, s. 111 i d.). Dodaje, że „od dawna jedną z moich podstawowych intuicji dotyczących Webera było to, że zbyt ściśle łączył on ważne kwestie powstania kapitalizmu z historią religii. Z jednej strony skłoniło to wielu uczestników debaty o Weberze do wyolbrzymiania roli religii w rozwoju nowoczesnego kapitalizmu – lub jego «ducha», czymkolwiek on dokładnie jest – w Europie i w Ameryce Północnej, a następnie do wyolbrzymiania jej odpowiedzialności za utrudnianie rozwoju kapitalizmu w Azji i w innych częściach świata”. Na pytanie prowadzących ten wywiad: „Jakie zasługi, jeśli w ogóle, przypisałby Pan mimo wszystko odczarowaniu? A może sugerowałby Pan, aby całkowicie odrzucić tę koncepcję?”, Joas odpowiada, że „być może będziemy musieli całkowicie porzucić koncepcję odczarowania. W każdym razie byłoby to w duchu Webera, aby nie zniechęcać się do radykalizmu”. Takich ważnych pytań i błyskotliwych odpowiedzi Joasa jest w tym wywiadzie więcej. Dodam tylko, iż w jego podsumowaniu Joas stwierdza, że „choć większość socjologów zgodziłaby się z tym”, że Weber należy do najważniejszych klasycznych autorów tej dyscypliny, to jednak występują poważne rozbieżności co do tego, czego dokładnie dotyczą jego teorie i jak należy rozumieć jego kluczowe pojęcia”.

Bibliografia

- Aldenhoff-Hübinger R. (2004). *Max Weber's Inaugural Address of 1895 in the Context of the Contemporary Debates in Political Economy*. *Max Weber Studies* 4(2): 143–156.
- Appel M. (1992), *Werner Sombart: Historiker und Theoretiker des modernen Kapitalismus*. Marburg: Metropolis.
- Berman H.J., Reid J.R. Charles J. (2000), *Max Weber as legal historian*, [w]: S. Turner (red.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press: s. 223–239.
- Busino G. (2000). *The Signification of Vilfredo Pareto's Sociology*, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, nr. XXXVIII: s. 217–228.
- Derman J., Gordon P.E. (red.) (2025), *Max Weber at 100. Legacies and Prospects* Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim E. (2010), *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim E. (2000), *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Finely M. (1982), *Economy and Society in Ancient Greece*, New York: Viking Press.
- Hamilton A. (2000), *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, [w]: S. Turner (red.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press: 151–171.
- Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krasnodebski Z. (1999). *Max Weber*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Love J. (2000), *Max Weber's Ancient Judaism*, [w]: S. Turner (red.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press: 240–255.
- Luckmann T. (2006), *Niewidzialna religia*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

- Nippel W. (2000), *From agrarian history to cross-cultural comparisons: Weber on Greco-Roman antiquity*, [w:] Stephen Turner (red.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press; 240–255.
- Talcott P. (1951), *The Social System*, New York: The Free Press.
- Schluchter W. (1989). *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley CA: University California Press.
- Sica A. (1988), *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Radkau J. (2009). *Max Weber: A Biography*. Cambridge: Polity Press.
- Rheinstein M. (red.) (1954), *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roscher W. (1992), *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen.
- Sombart W. (1936), *Deutscher Sozialismus*, Berlin: Buchholz & Weisswange.
- Sombart W. (1915), *Händler und Helden*. München: Duncker & Humblot.
- Weber Max (1996), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin: Wydawnictwo Test.
- Weber Max (1904/1949), *Objectivity in Social Science and Social Policy*, [w:] *The Methodology of the Social Sciences*, E.A. Shils, H.A. Finch (red. i tłum.), New York: Free Press.
- Weber Max (2000), *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weber Max (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Max Weber i naukowe polemiki

Pięć lat temu minęła setna rocznica śmierci Maxa Webera. Skłania to do postawienia kolejny raz pytania o wartość jego naukowych osiągnięć. Stawiane było ono zresztą od momentu ich pojawienia się w publicznym obiegu. Wywoływały one i wywołują nadal nie tylko szerokie zainteresowanie i uznanie ze strony różnych uczonych, ale także różnego rodzaju ich krytyki i polemiki. Dzisiaj jest wprawdzie pewna zgoda na to, że były to osiągnięcia znaczące w naukach społecznych, jednak są spore rozbieżności nie tylko co do tego, na czym to znaczenie polega, ale także w jakim obszarze badań należałoby je sytuować. W tych rozważaniach nie podejmuję próby definitywnego rozstrzygnięcia tych kwestii. Staram się w nich natomiast wskazać na te ważne z naukowego punktu widzenia osiągnięcia Webera, które budziły najpoważniejsze kontrowersje i polemiki. Niektóre z tych polemik są na tyle interesujące i inspirujące, że wnoszą coś istotnie nowego i wartościowego do nauk społecznych i humanistycznych.

Słowa kluczowe: naukowe osiągnięcia Webera, kontrowersje i naukowe polemiki

Max Weber and scientific polemics

Five years ago was the 100th anniversary of Max Weber's death. This prompts us to raise once again the question of the value of his scientific achievements.

It was posed, moreover, from the moment they appeared in public circulation. They have evoked and continue to evoke not only widespread interest and appreciation on the part of various scholars, but also various criticisms and polemics of them. Today, while there is some agreement that they were significant achievements in the social sciences, there is considerable disagreement not only as to what this significance consists of, but also in what area of research they should be situated. In these reflections, I do not attempt to settle these issues definitively. Instead, I try in them to point out those scientifically important achievements of Weber's that have aroused the most serious controversies and polemics. Some of these polemics are so interesting and inspiring that they bring something significantly new and valuable to the social sciences and humanities.

Key words: Weber's scientific achievements, controversies and scientific polemics