

## Wykład II

### Religia i religijność w ujęciu M. Webera

Max Weber (1864–1920) jest dzisiaj autorytetem naukowym zarówno w socjologii, jak i w religioznawstwie, a jego rozprawy są często przywoływane w literaturze naukowej. Poważniejszych trudności nie sprawia odpowiedź na pytanie, co badał i jak badał, a także wskazanie tego, co znajdowało się w jego planach badawczych. Plany te przedstawił bowiem zarówno w swoich rozprawach naukowych, jak i w listach adresowanych do faktycznych i potencjalnych współpracowników. Generalnie miały to być (i były) badania porównawcze nad życiem społecznym w różnych okresach jego historycznych zmian. Początkowo zamierzał się skupić wyłącznie nad kulturą zachodnią, a ściślej nad ukazaniem tego w jaki sposób protestancka asceza stała się fundamentem nowoczesnej zawodowej kultury (*Berufskultur*). Później rozszerzył ten program na badanie różnego rodzaju zależności występujących między religijnymi i pozareligijnymi formami życia społecznego<sup>1</sup>. Jeszcze później przeorientował swoje plany badawcze w kierunku badań porównawczych nad etykami zawodowymi cywilizacji zachodnich i wschodnich, w tym zwłaszcza dalekowschodnich (azjatyckich). Ten pochodzący z ostatnich lat jego życia projekt badawczy był pomyślany bardziej jako przedsięwzięcie zespołowe niż indywidualne. Zamierzał jednak brać czynny udział w jego realizacji. Interesujące go

---

<sup>1</sup> W spisie istotnych badawczo zagadnień, „sporządzonym przez Webera prawdopodobnie w 1909 roku i rozesłanym do potencjalnych współpracowników w maju 1910 roku, dla siebie rezerwował badanie nad: a) ekonomią i prawem [...], b) ekonomią i grupami społecznymi [...], oraz c) ekonomią i kulturą”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley–Los Angeles–London 1985, s. 139 i d. Zdaniem cytowanego tutaj autora, „kapitalizmem 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. [...] Ta wczesna perspektywa została zachowana i ukazana ponad trzydzieści lat później w odautorskim wprowadzeniu do nauk o etyce gospodarowania w światowych religiach [...]” (tamże, s. 147).

obszary problemowe to: 1) historia ascetycznego protestantyzmu; 2) historia humanistycznego racjonalizmu i jego związku z etyką; 3) historia nowoczesnej nauki i techniki oraz ich związków z etyką; 4) wkład ascetycznego protestantyzmu w nieekonomiczne sfery; oraz 5) sposób, w jaki pochodzenie i charakter ascetycznego protestantyzmu wpłynął na całość kultury<sup>2</sup>.

## 1. Credo weberowskiego socjologizmu

Można dyskutować czy na pierwszym miejscu w weberowskich badaniach znajdował się kapitalizm, czy też racjonalizm. Kwestią bezdyskusyjną natomiast jest, że jedno i drugie ujmował i przedstawiał w perspektywie kulturoznawczej. Ten sposób ujmowania pojawia się już we wprowadzeniu do *Etyki protestanckiej a ducha kapitalizmu*. Weber wyjaśnia tam, że racjonalizacja życia społecznego stanowi tę cechę kultury zachodniej, która w zasadniczy sposób różni ją od kultur innych regionów świata. W różnym czasie do różnych podstaw ona odwoływała się i w różny sposób się wyrażała – w starożytności oparta była na matematyce (w „astronomii babilońskiej i każdej innej brakowało fundamentu matematycznego”), w średniowieczu na dogmatyce, czyli systemie teologicznym („w islamie i u pewnych sekt indyjskich istnieją tylko jego zalążki”), natomiast w czasach nowożytnych na racjonalnych lub wysoce zrjonalizowanych naukach (takich jak chemia, muzyka czy architektura), racjonalnych organizacjach oraz racjonalnych praktykach, takich jak „racjonalny i uporządkowany system uprawiania nauki” („zawodowstwo uczonych, w sensie zbliżonym do jego dzisiejszego znaczenia w kulturze, powstało tylko na Zachodzie”) czy racjonalne zarządzanie, kierowanie i administrowanie życiem publicznym („powiązanie egzystencji, politycznych, technicznych i gospodarczych podstaw bytu z całym systemem wyszkolonej organizacji urzędniczej [...] zna tylko nowoczesny Zachód”). Wszystkie te racjonalizmy i racjonalizacje przyczyniły się w przekonaniu Webera do narodzenia się „najistotniejszej dla naszego losu potęgi współczesnego życia

<sup>2</sup> Marienne Webber wspomina, że jej mąż, przedstawiając swoje projekty badawcze utrzymywał, że „rozwoj gospodarczy musi być badany przede wszystkim jako konkretny przejaw powszechnej racjonalizacji życia”. Por. M. Weber, *Max Weber. A Biography*, New York 1975, s. 419 i d.

– kapitalizmu”<sup>3</sup>. Można zatem przyjąć, że pierwszym z założeń weberowskiego socjologizmu było badanie zjawisk społecznych w możliwie szerokiej perspektywie kulturowej.

Drugim z nich – łączącym się bezpośrednio z tym pierwszym – jest badanie tych zjawisk w ich historycznej zmienności. Na temat weberowskiego historyzmu wypowiedziano się już wielokrotnie<sup>4</sup>. Przypomnę zatem krótko, że zainteresowanie historią Weber wykazywał już we wczesnych latach swojej kariery akademickiej (historyczny charakter miała zarówno jego rozprawa doktorska, jak i habilitacyjna)<sup>5</sup>. W późniejszym okresie odwoływanie się do przeszłości stanowiło stały element jego rozważań. W żadnym jednak okresie swoich badań nie był on historykiem-sprawozdawcą, czy też historykiem-rekonstruktorem zdarzeń z przeszłości<sup>6</sup>. Był natomiast historykiem dążącym do uchwycenia ogólnych tendencji dziejowych i sformułowania na tej podstawie takich generalizacji, które nie byłyby jedynie opisem dziejowych zdarzeń. Miały one być konceptualizacjami lub też – co na to samo wychodzi – idealizacjami, posiadającymi nie tylko, a nawet nie tyle wartość deskryptywną (opisową), co eksplanacyjną (wyjaśniającą). Swoją głęboką wymowę ma fakt, że jego fundamentalne dzieło, to znaczy *Gospodarka i społeczeństwo* ma podtytuł: *Zarys socjologii rozumiejącej*. Właśnie owo rozumienie czy też coraz lepsze rozumienie zachodzących w dziejach procesów społecznych stanowi zadanie i powołanie socjologa typu weberowskiego. Odpowiadając na pytanie: kiedy może on liczyć na sukces w tym zakresie? Weber stwierdza, że tylko wów-

<sup>3</sup> Zdaniem autora *Etyki protestanckiej*, „Sam «pęd do nabywania», «dążenie do zysku» [...], możliwie jak największego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźniców, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków [...] Najbardziej nieopohamowana żądza zysku wcale nie jest równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej z jego «duchem». Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. W każdym razie kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny: do ciągle nowych zysków, do *rentowności* [podkr. Webera]”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 4 i in.

<sup>4</sup> Por. H.J. Berman, Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber* (ed. S. Turner), Cambridge 2000.

<sup>5</sup> Por. Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 12 i d.

<sup>6</sup> Tych, którzy się ograniczają do opisu zjawisk nazywał *ogłądaczami* i odsyłał do kina. „Kto sobie życzy «oglądu» – pisal – niech idzie do kina...”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 15.

czas, gdy sam posiada odpowiednie przygotowanie historyczne, oraz chce i potrafi on korzystać z ustaleń historyków, a także ekonomistów, religioznawców, prawników i filozofów. Bez wątplenia on sam posiadał takie przygotowanie oraz potrafił w swoich badaniach korzystać z wyników badań przedstawicieli tych dyscyplin naukowych<sup>7</sup>.

Dla weberowskiego socjologizmu istotne jest nie tylko to jak powinny być badane zjawiska społeczne, ale także to jak powinny być traktowane generalne wyniki tych badań. Zdaniem Talcota Parsonsa, kontynuatora tych badań, powinny one być traktowane jako idealizacje. W tej procedurze badawczej chodzi o wyartykułowanie tzw. typów idealnych. Wszystkie wyróżnione przez Webera typy idealne opierają się na dychotomii: racjonalny – nieracjonalny i wiążą się z daleko idącymi uproszczeniami oraz pominięciami rzeczywistości empirycznej („częściowo świadomymi, ale częściowo poprzez zwyczajne przeoczenie”)<sup>8</sup>. Problem nie tylko w tym, że Weber operował dychotomicznym podziałem na to, co racjonalne i to, co nieracjonalne, ale także w tym, że operował pojęciami „racjonalność” i „nieracjonalność” (ew. „irracjonalność”) w istotnie różniących się znaczeniach i niejednokrotnie trudno się zorientować, w jakim znaczeniu używa tych pojęć<sup>9</sup>. W rozważaniach Webera pojawiają się takie fragmenty,

<sup>7</sup> W 1882 r. rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Heidelbergu, które później kontynuował na uniwersytecie w Berlinie. Z korespondencji jego matki Heleny Weber można się dowiedzieć, że miał tam znakomitych nauczycieli – „Niemieckiego prawa cywilnego uczył go Beseler [...], prawa międzynarodowego Augidi, niemieckiego prawa konstytucyjnego i pruskiego prawa międzynarodowego Gneist, a historii prawa niemieckiego Brunner i Gierke. Dodatkowo uczęszczał na wykłady z historii prowadzone przez Mommsena i Treischkego”. Por. H.J. Berman, Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 224 i d.

<sup>8</sup> „Pewne elementy, których obecność jest logicznie zrozumiała sama przez się, są ignorowane. Jednak to nie wszystko. Od momentu pojawienia się podstawowej dychotomii weberowskiej analizy na «racjonalne i nieracjonalne», aż do chwili, gdy te ostatnie elementy traktowane są jako *odchylenie* od tego, co racjonalne, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane z racjonalnymi elementami systemu, są *wtlaczane* w konflikt z nimi. Stąd też najwyższe wartości są raczej traktowane jako siły «irracjonalne». W bliskim związku z tym są emocje, również traktowane jako coś irracjonalnego”. Por. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, s. 16 i d.

<sup>9</sup> Alan Sica wyliczył, że tylko na pierwszych kilkudziesięciu stronach wprowadzenia do *Socjologii religii*, stanowiącej piątą część *Gospodarki i społeczeństwa*, pojawia się kilkadziesiąt zwrotów z terminem „racjonalizm” (i jego pochodnymi) i „wiele z nich jest wza-

w których występuje swoista kumulacja różnego rodzaju „racjonalizmów”; takie chociażby jak ten, w którym opisując różne „zasady tworzenia panteonu i prymatu bogów” stwierdza on, że w każdym przypadku „*Ratio* domaga się prymatu uniwersalnych bogów i każde konsekwentne tworzenie panteonu trzyma się także w pewnym stopniu systematyczno-racjonalnych zasad, bo zawsze pozostaje pod wpływem albo racjonalizmu zawodowych kapłanów, albo dążeń ludzi świeckich do racjonalnego porządku”. W następnym zdaniu dodaje uwagę na temat „pokrewieństwa racjonalnej regularności określonego przez boski porządek ruchu gwiazd”<sup>10</sup>. Podobny kłopot jest z weberowską kategorią „rozumienia”, kategorią pojawiającą się nie tylko w podtytule *Gospodarki i społeczeństwa*, ale także w wielu fragmentach tego ogromnego (liczącego w polskim przekładzie ponad tysiąc stron) dzieła oraz należąca do tych pojęć, które we *Wprowadzeniu* do niego uznaje się za niezbędne do prowadzonych tam analiz.

Te problemy i kłopoty z „racjonalnością” biorą się nie tylko stąd, że Weber stosuje ją w różnych znaczeniach, ale także stąd, że proponuje i stosuje w swojej praktyce jej ujmowanie w uwikłaniu w różne konteksty społeczne. Należy to również do *credo* jego socjologizmu. O niektórych z tych kontekstów mowa jest *expressis verbis* w *Gospodarce i społeczeństwie* – m.in. w tych fragmentach tego dzieła, w których się stwierdza, że „oczywistość rozumienia może mieć charakter: a) racjonalny (logiczny lub matematyczny) albo też może b) wywodzić się z wczuwającego przeżycia naśladowczego (i 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 jest intelektualnie [podkreśl. Webera] zrozumiałe. Oczywiste dzięki wczuciu w działaniu jest to z jego struktury uczuciowej, co możemy w pełni naśladowczo przeżyć. Zrozumieć w sposób racjonalny 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. Ro-

jemnie sprzecznych”. Mowa tam jest bowiem o tak różnych problemach jak: „etyczna racjonalizacja życia”, „racjonalne usprawiedliwienie nieszczęścia”, „zracjonalizowana wizja świata”, „racjonalizm hierokracji”, „racjonalny religijny pragmatyzm zbawienia”, „racjonalne wezwanie do powołania”, czy „racjonalizm konfucjański” itd. Por. A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley–Los Angeles–London, 1988, s. 192 i d.

<sup>10</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 330 i n.

zumiemy w ten sposób sens działania, gdy ktoś w swoich rozważaniach czy argumentach posługuje się twierdzeniem  $2 \times 2 = 4$  albo twierdzeniem Pitagorasa, bądź też «właściwie» – wedle naszych standardów intelektualnych – przeprowadza wnioskowanie logiczne. Podobnie, gdy w swoim działaniu ze «znanych», naszym zdaniem, «faktów empirycznych» i danych celów wyciąga jednoznaczne (wedle naszych doświadczeń) wnioski co do rodzaju dających się zastosować «środków». Każdą interpretację takiego racjonalnie zorientowanego działania celowego cechuje – gdy idzie o rozumienie zastosowanych środków – najwyższy stopień oczywistości<sup>11</sup>. Dla ułatwienia sobie rozumienia weberowskiej kategorii „rozumienia” oraz związanych z nią kategorii „racjonalność” i „irracjonalność” można przyjąć, że zrozumiałe jest to, co jest oczywiste, oczywiste jest to, co daje się pojąć intelektualnie, pojąć coś intelektualnie, to uchwycić związku logicznego wynikania, a „chwycić” związku logicznego wynikania, to myśleć racjonalnie.

Jednak już ten niewielki fragment weberowskiej wypowiedzi pokazuje, że jest to zbyt daleko idące uproszczenie, bowiem jest rzeczą oczywistą, że akcent położony jest nie na myślenie, lecz na działanie. Potwierdzają to liczne partie *Gospodarki i społeczeństwa*, w szczególności mający charakter wprowadzający i porządkujący pojęciowo dalsze rozważania punkt I *Księgi pierwszej* zatytułowany: *Podstawowe pojęcia socjologiczne*. Wyróżnia się tam najpierw pojęcie „działania społecznego”, to jest takiego, które zorientowane jest na zachowania innych ludzi, a następnie wskazuje się na jego uwikłania historyczne, moralne, polityczne, religijne itd. Wyjaśniając tę kategorię w uwikłaniu, Weber mówi o działaniu celowo racjonalnym (uwikłanym „w oczekiwania dotyczące zachowań przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi”), wartościowo racjonalnym (uwikłanym „w wiarę w bezwarunkową samoistną wartość), afektywnie racjonalnym (uwikłanym „afektywnie, w szczególności emocjonalnie”), tradycyjnie racjonalnym (uwikłanym w „utarte przyzwyczajenie”)<sup>12</sup>. Uwikłania te oczywiście nie ułatwiają rozumienia tak wieloznacznego i historycznie zmiennego zjawiska społecznego jakim są różne religie i różne formy religijności. Nie przekreślają one jednak możliwości ich rozumienia – tyle tylko, że nie może to być i nie jest rozumienie jednoznaczne.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 6 i d.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 18 i d.

## 2. Weberowskie typologizacje

Sposobem na uniknięcie takiej wieloznaczności, która oznaczałaby rozminięcie się z wymogami nauki i naukowości są u Weber typologizacje. Odpowiedź na pytanie: jak się takie typologizacje buduje?, generalnie jest dosyć prosta, bowiem buduje się je tak jak budowane były od dawna różnego rodzaju systemy dedukcyjne, to znaczy najpierw określamy zestaw ogólnych założeń, postulatów i pojęć, a następnie przechodzimy od tego, co ogólne do tego, co coraz bardziej szczegółowe, poprzez wyprowadzanie z tego, co zostało na początku przyjęte różnorodnych konsekwencji, w tym oczywiście logicznych wniosków. W miarę prosta jest również generalna odpowiedź na pytanie: jak się takie konstrukcje pojęciowe sprawdza?, bowiem sprawdza się je bądź to poprzez wykazywanie ich spójności (ew. niespójności) logicznej, bądź poprzez ich konfrontowanie z tzw. „materiał empiryczną” (jeśli tak można nazwać różnorakie obserwacje), bądź też w jeden i drugi sposób łącznie. Weber nie rezygnuje – ani w teorii, ani też w swojej praktyce badawczej – z żadnego z tych sposobów sprawdzania naukowej poprawności swoich typologizacji. Mimo tego zgłaszane są do nich różnorakie zastrzeżenia (łącznie z tym, że przynajmniej niektóre z nich mają arbitralny charakter), oraz pojawiają się próby takiego ich poprawienia, aby można je było uznać za naukowo poprawne<sup>13</sup>.

Przykładów takich weberowskich typologizacji można znaleźć wiele w różnych opracowaniach tego uczonego. Pojawiają się one już w jego rozprawie habilitacyjnej, poświęconej historii stosunków rolnych w czasach rzymskich i ich wpływowi na ówczesne państwo i prawo. Weber dokonał w niej wybiórczej rekonstrukcji wspomnianych stosunków, opierając się na instrukcjach dla rzymskich inspektorów ziemskich w sprawie techniki mierzenia gruntów. Przyjął przy tym założenie, że w przeszłości w rolnictwie miał miejsce rozwój od pierwotnego komunizmu do ziemskiej własności prywatnej. Wilfried Nippel pisze, że „założenie to spotkało

<sup>13</sup> Przykładem takiej próby może być propozycja Wolfganga Schluchtera, który bazując na weberowskich opracowaniach religioznawczych, wyodrębnił dwa typy „religijno-metafizycznego postrzegania świata”, to znaczy „teocentryczny” i „kosmocentryczny” – w pierwszym z nich „elementy krytyczne mają przewagę nad elementami poznawczymi”, oraz występuje „tendencja kierowania się w stronę praktycznego racjonalizmu i antyintelektualizmu”, natomiast w drugim „elementy poznawcze są ważniejsze od elementów krytycznych” i pojawia się „tendencja kierowania się w stronę teoretycznego racjonalizmu i intelektualizmu”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, wyd. cyt., s. 160.

się z dużą krytyką. Badania w różnym obszarze [...] wykazały, że idea pierwotnego komunizmu rolniczego jest co najmniej wątpliwa”<sup>14</sup>. Pod wpływem tej krytyki Weber dokonał pewnej rewizji swojego stanowiska. Jednocześnie jednak wyjaśniał (w napisanym w 1904 r. artykule pt. *Spór o charakter starogermańskiej konstytucji społecznej w niemieckiej literaturze ostatnich dziesięcioleci*), że wyróżniane przez niego „etapy kultury” powinny być brane nie jako fakty historyczne, lecz „typy doskonałe”.

Problem ten wyjaśnił szczegółowo w artykule pt. *Metoda historyczna Roschera* – pisał tam, że „nauki „filozoficzne [humanistyczne – uwaga własna] mają one na celu: uporządkowanie ekstensywnie i intensywnie bezgranicznej mnogości zjawisk poprzez zastosowanie systemu pojęć i praw. W najlepszym przypadku te pojęcia i prawa są bezwarunkowo i koniecznie ważne. Konkretnie możliwe właściwości «rzeczy» i zdarzeń [...] właściwości, które czynią je postrzegalnymi przedmiotami, są stopniowo odrzucane. Ten projekt jest konsekwencją logicznego ideału tych dyscyplin, do których czysta mechanika zbliża się najbardziej. Ich bezkompromisowe, logiczne zaangażowanie się w systematyczną hierarchię generalnych konceptualizacji [...], konceptualizacji coraz bardziej generalnych, oraz w ich standardy precyzji i jednoznaczności, sprowadzają nauki filozoficzne do najbardziej radykalnej redukcji jaka jest możliwa. [...] W konsekwencji, wyniki tych nauk stają się coraz bardziej odległe od empirycznej rzeczywistości. [...] W końcowej analizie wytworem tych nauk jest komplet całkowicie niejakościowych – i przez to samo całkowicie wyimaginowanych – istot pojęciowych. Ostatecznymi, logicznymi wytworami tych dyscyplin są abstrakcyjne relacje ogólnej ważności (prawa)”. Nieco dalej zaś dodaje: „Logicznym ideałem tych dyscyplin jest rozróżnienie podstawowych własności konkretnego zjawiska poddanego analizie z jego przypadkowymi lub nic nie znaczącymi własnościami, a tym samym intuicyjne ustanowienie poznania tych podstawowych cech. Próba uporządkowania zjawisk w uniwersalny system konkretnych przyczyn i skutków, które są natychmiastowo i intuicyjnie zrozumiałe, kieruje te dyscypliny do wzrastająco zaawansowanego objaśnienia pojęć. Te pojęcia mają na celu przybliżenie reprezentacji konkretnej rzeczywistości poprzez selekcję i połączenie tych własności, które uznajemy za charakterystyczne”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. W. Nippel, *From agrarian history to cross-cultural comparisons: Weber on Greco-Roman antiquity*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 241 i d.

<sup>15</sup> Por. M. Weber, *Roschers's „historische Methode”*; podają za: A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, wyd. cyt., s. 118 i n.



Różne typologizacje pojawiają się również w *Gospodarce i społeczeństwie*. Najistotniejsze z nich dotyczą „typów prawomocnego panowania”. Weber wyróżnia tam „trzy czyste typy prawomocnego panowania”, oraz związane z nimi trzy rodzaje jego uprawomocnienia, to znaczy: „1) racjonalne – opiera się na powszechnej wierze w legalność ustanowionych porządków i prawa wydawania poleceń przez osoby powołane przez nie do sprawowania panowania (panowanie legalne); lub 2) tradycyjne – opiera się na powszechnej wierze w świętość obowiązujących od zawsze tradycji i prawomocność obdarzonych przez nie autorytetem osób (panowanie tradycyjne); albo w końcu 3) charyzmatyczne – opiera się na nieposzrednim oddaniu osobie uznanej za świętą, za bohatera czy wzorzec, i objawionym lub stworzonym przez nią porządkom [...]. W przypadku ustanowionego panowania posłuszeństwo okazywane jest legalnie ustanowionemu, rzeczonemu bezosobowemu porządkowi i określonym przezeń przełożonemu, za sprawą formalnej legalności jego rozporządzeń i w ich obrębie. W przypadku tradycyjnego panowania posłuszeństwo okazywane jest za sprawą czci, i w zwyczajowych granicach, osobie wskazanego przez tradycję i związanego z nią (w jej domenie) pana. W przypadku charyzmatycznego panowania posłuszeństwo okazywane jest odznaczającemu się charyzmatycznymi znamionami przywódcy jako takiemu, za sprawą osobistego zawierzenia objawieniu, temu, że jest on bohaterem czy wzorcem, w granicach obowiązywania wiary w ten jego charyzmat”<sup>16</sup>. Dalej wyróżnia on:

– w pierwszym z tych typów: 1) „panowanie legalne z biurokratycznym sztabem administracyjnym”; 2) jego „ukonstytuowaną działalność” nazywaną «organem»; 3) „zasadę hierarchii urzędowej, czyli porządek stałych organów kontrolujących i nadzorujących dla każdej instancji”; 4) „reguły rządzące postępowaniem” itd. (w sumie takich wyróżnień jest tutaj osiem);

– w drugim z nich: 1) „Pana, który panuje albo bez pomocy, albo z pomocą sztabu administracyjnego”; 2) „typowy sztab administracyjny”; 3) „trwałą” i „nietrwałą rzeczową kompetencję”; 4) „wzajemną konkurencję”; 5) „pierwotne typy tradycyjnego panowania”, takie jak a) gerontokracja i b) pierwotny patriarcalizm itd.; aż do wskazania na pojawienie się „patrymonialnych państw średniowiecza”, które „odróżniały się przez to, że część ich sztabu administracyjnego miała z formalnego punktu widzenia, charakter racjonalny”;

<sup>16</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 160 i n.

– w trzecim: 1) charyzmę „wojownika obdarzonego nadludzką siłą, charyzmę „szamana” (czarownika), i charyzmę „literata, wydane go na pastwę własnych demagogicznych sukcesów”; 2) „powszednie” i „niepowszednie panowanie charyzmatyczne”; 3) autentyczne i nieautentyczne panowanie charyzmy („W swej autentycznej formie panowanie charyzmatyczne ma swoiście niepowszedni charakter”) itd.; aż do wskazania na historyczne okoliczności „spowszechnienia charyzmy”, która okazuje się „tożsama z dostosowaniem do warunków gospodarki, stanowiącej stale oddziaływającą władzę powszedniości”.

Tę część *Gospodarki i społeczeństwa* kończą rozważania nad „reprezentacją”, oraz wyróżnienia: 1) „wolnej reprezentacji” („Ten charakter przybrały w szczególności nowoczesne reprezentacje parlamentarne”) i 2) „autentycznej parlamentarnej reprezentacji z woluntarystyczną działalnością polityczną zainteresowanych, jak i będącą jej następstwem plebiscytną organizacją partii”, które – podobnie jak „nowoczesna idea racjonalnej reprezentacji przedstawicieli grup interesów są osobliwością Zachodu, i można je wyjaśnić tylko poprzez odwołanie się do właściwego tej części świata rozwoju stanów i klas, który już w średniowieczu, tutaj i tylko tutaj, stworzył ich zaczątki”<sup>17</sup>. Do tych wielu wzajemnie dopełniających się i tworzących wieloaspektową strukturę podziałów dopisał dwa dodatki – pierwszy z nich na temat „stanów i klas”, natomiast drugi na temat „stanu wojowników”, i w każdym z nich wyróżniane są grupy oraz podgrupy społeczne<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 227

<sup>18</sup> Harold J. Berman i Charles J. Reid Jr., analizując te weberowskie typologizacje, zwracają uwagę na fakt, że: po pierwsze, „nie pisał on przede wszystkim jako historyk lub jako prawnik, choć był biegły w obu dziedzinach, lecz bardziej jako socjolog” (i przywołują jego stwierdzenie, iż «prawo bliższe jest metodologii socjologii niż historii, która zainteresowana jest wiernym odtworzeniem związków między ważnymi pojedynczymi wydarzeniami»); po drugie, zainteresowany był „przede wszystkim poszukiwaniem przykładów praw i prawnych instytucji, które odpowiadają różnym typom idealnym, które on wiąże z prawem”; po trzecie, „nie wiązał trzeciego z idealnych typów praworządności [...] z żadnym prawnym łańcem, jaki kiedykolwiek istniał w przeszłości”; po czwarte, na fakt występowania w weberowskich generalizacjach czwartego „idealnego typu praworządności”, to jest takiego, w którym „praworządność jest oparta na formalnym «zarządzeniu» lub też – jak on twierdzi – «na przyzwoleniu zarządzenia, które jest formalnie poprawne i które powstało w zwyczajowy sposób». Taka «prawnie racjonalna» lub «formalnie racjonalna» władza «jest najbardziej powszechną formą praworządności» we współczesnym społeczeństwie zachodnim. Ta władza ma za swoje podstawy nie «wieczne wczoraj» tradycji, lecz «spójny system

### 3. Etyka protestancka i duch kapitalizmu

Odpowiedzi na pytanie o czym tak naprawdę mówi się w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* może być wiele. Nie będzie jednak wielkim odkryciem stwierdzenie, że jej autor przedstawia w tym głośnym i przy różnych okazjach przywoływanym eseju różne typy racjonalizmu, w szczególności racjonalizmu występującego w różnych odmianach protestantyzmu. Przyznaje to w jakiejś mierze W. Schluchter stwierdzając, że Weber postawił sobie za zadanie dokonanie społecznej typologii racjonalizmu, przy czym w jego zamyśle „nie miała to być typologia intelektualistów w wąskim sensie tego określenia” ani też „typologia społecznej popularności racjonalizmu i racjonalizacji”. Miała to być natomiast typologia umieszczona w dwojakiej perspektywie, to znaczy, „w relacji do wymierności społecznych działań i społecznego porządku; po drugie różnorodności racjonalności pod względem jego zasięgu i występowania w różnych kulturach. Stąd może się wydawać, że Weber kieruje się ku systematycznej typologii i socjologii racjonalizmu i racjonalizacji. Jeśli jednak prześledzimy jego własne sformułowania, to okazuje się, że nie to jest sednem sprawy. Jest prawdą, że chciałby on mieć swój udział w takiej socjologii, ale tylko w takim zakresie w jakim odnosi się to do rozwiązania jego historycznego problemu, to jest «identyfikacyjnej charakterystyki Zachodu, a najbardziej współczesnego zachodniego racjonalizmu, oraz wyjaśnienia jego historycznego pochodzenia». Bezdyskusyjne jest tutaj przynajmniej to, że po pierwsze, interesował go w szczególności racjonalizm i racjonalność zachodniego świata, a po drugie, że traktował to jako problem historyczny.

---

abstrakcyjnych zasad, które były celowo ustanowione», czyli «system świadomie ustanowionych reguł». W ten sposób prawnie racjonalna i formalnie racjonalna władza różni się także od tej władzy, która jest oparta na emocjonalnych lub charyzmatycznych fundamentach”; po piąte w końcu, na przyznaniu przez Webera „przewagi prawnego ładu praktycznie użytecznego” nie tylko nad „ładem formalnie-racjonalnym”, ale także nad rozważaniami etycznymi, użytecznością, praktycznością i polityką publiczną. Byłby to nawet bardziej «idealny» typ ładu prawnego niż pozostałe, ponieważ wszystkie pozostałe miały jakieś odzwierciedlenie w „rzeczywistych ładach prawnych, jednego czy drugiego społeczeństwa, podczas gdy faktycznie racjonalny typ był dla Webera prawie całkowicie kwestią przyszłości, którą widział w pojawiających się «anty» – formalnych tendencjach współczesnego rozwoju prawa i w przyszłym socjalnym lub socjalistycznym prawie, które nabierało kształtu w jego czasach”. Por. H.J. Berman and Ch.J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 225 i d.

Spostrzeżenia te potwierdza lektura *Etyki protestanckiej*. Już w jej pierwszym zdaniu stwierdza się, że „Człowiek europejskiej formacji kulturowej, zajmujący się fundamentalnymi problemami historii, stawia sobie na wstępie podstawowe pytanie: jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na głębie Zachodu i tylko tu wystąpiły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym mniemaniu – rozwinęły się w powszechnie obowiązującym, mającym uniwersalne znaczenie kierunku? Tylko na Zachodzie istnieje «nauka» w takim stadium rozwojowym, które powszechnie uznajemy za «obowiązujące»<sup>19</sup>. Można zapytać: co z tym duchem kapitalizmu, o którym się mówi w tytule *Etyki protestanckiej*? Pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że w następnym punkcie rozważań postawił Weber problem społeczno-religijny, a ściślej, „większego udziału protestantów [niż katolików – uwaga własna] w posiadaniu kapitału i w stanowiskach kierowniczych w nowoczesnej gospodarce”. Zdawał on sobie oczywiście sprawę z tego, że na ten stan rzeczy złożyło się wiele różnych przyczyn (m.in. takie, jak „dziedziczenie bogactwa lub przynajmniej pewnego dobrobytu”). Uważał jednak, że głównych przyczyn różnego zachowania protestantów i katolików „trzeba szukać w trwałej wewnętrznej specyfice, a nie w zmiennej, zewnętrznej, historyczno-politycznej sytuacji tych wyznań”. W tej pierwszej znajduje u protestantów coś, co określa – jak sam przyznaje „dość pretensjonalnie” – mianem «ducha kapitalizmu», a w samych rozważaniach nazywa „nastawieniem ekonomicznym” lub „«etosem» kapitalistycznego gospodarowania”. Wyrażać go mają m.in. takie formuły jak: „czas to pieniądz”, „kredyt to pieniądz”, „obok pilności i umiaru nic tak nie przyczynia się do awansu młodego człowieka w świecie, jak punktualność i akuratność w interesach” itp. Symbolem i wyrazicielem owego «ducha» jest dla niego Benjamin Franklin („wszystkie nakazy moralne Franklina mają kierunek utylitarny: uczciwość popłaca, gdyż zapewnia kredyt; podobnie punktualność, pracowitość, umiar – i dlatego są one cnotami”). Rzecz jasna, jest to już coś konkretnego, a zarazem na tyle ogólnego, że może dotyczyć całego „wyznania” i całej „warstwy społecznej” (w weberowskim rozumieniu tych terminów).

W dalszych partiach *Etyki protestanckiej* takich konkretów, które można uznać za symbole lub elementy typologizacji historycznych jest oczywiście znacznie więcej. „Kompasem” pozwalającym w miarę bezpiecznie „żeglować” po tym ogromnie zróżnicowanym i zawierającym

<sup>19</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 1 i d.

szereg intelektualnych „pułapek” obszarze, a przynajmniej trzymać się jednego kierunku, jest „śledzenie” różnorodnych i różnorodnych form przejawiania się kapitalistycznej racjonalności oraz jej antytezy, to jest irracjonalności („Duch kapitalistyczny» tak rozumiany, jak przyjęliśmy to dla naszych celów, musiał toczyć ciężką walkę ze światem przeciwnych sił”). Niemal na każdej stronie tej rozprawy pojawiają się przykłady pozytywne (racjonalności) i negatywne (irracjonalności). Na ich skrajnych biegunach znajdują się m.in.:

– na jednym z nich (kapitalistycznej racjonalności) wspomniany wyżej Benjamin Franklin, który na pytanie: „dlaczego to z ludzi ma się robić pieniądze”, odpowiada (choć przecież, gdy chodzi o wyznanie, deista) cytatem z Biblii. Jest to zdanie, które jego ojciec, surowy kalwinista, ciągle mu w młodości wpałał: „Gdy widzisz męża, krzepkiego w swym zawodzie, ten go dzień przed królem stanąć”;

– natomiast na drugim (feudalnej irracjonalności) „przeciętny Ślązak”, który skosi przy pełnym wysiłku mniej niż dwie trzecie tej powierzchni, co lepiej wynagradzany i odżywiany Pomorzanie”; za nim jest jeszcze Polak, który – „im dalej na wschód, tym jest – w porównaniu z Niemcem – mniej wydajny”.

Porównanie to bezpośrednio posłużyło Weberowi do sformułowania generalnego wniosku, że w kapitalistycznej racjonalności „Konieczne jest [...] nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności, lecz w ogóle sposób myślenia, w którym przynajmniej podczas wykonywania pracy nie chodzi o to, by przy maksimum wygody i minimum wysiłku osiągnąć oczekiwany zarobek, lecz by pracować tak, jakby praca, «zawód», były celem samym w sobie”<sup>20</sup>. Inaczej mówiąc, w kapitalizmie chodzi o to, aby „zawód” stał się „powołaniem”.

Problem „zawodu-powołania” stanowi jeden z ważniejszych wątków rozważań w dalszych częściach *Etyki protestanckiej*. Najpierw Weber przedstawia tam „koncepcję zawodu u Lutera”. Wynika z niej, że ten inicjator protestanckiej rewolty wyprowadził ją wprost z Biblii, ale „odczytywał Biblię przez pryzmat aktualnego nastroju, który w trakcie rozwoju (w latach 1518–1530) nie tylko pozostawał tradycjonalistyczny, ale wręcz stawał się takim coraz bardziej. [...] Sama idea «zawodu-powołania» w rozumieniu luteranckim nie miała więc zasadniczego znaczenia dla tego, czego poszukujemy”. Przełomowym wydarzeniem okazało się dopiero pojawie-

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 43.

nie się „czterech nurtów ascetycznego protestantyzmu”, to znaczy kalwinizmu, pietyzmu, metodyzmu i „sekt wyrosłych z ruchu nowochrześcijańców” (takich jak zwinglianizm czy armianinizm). Każdy z tych nurtów miał swój udział w wykształceniu i ugruntowaniu pojmowania zawodu jako powołania; w największym jednak stopniu przyczyniły się do tego te ich wersje, które stały się podstawą angielskiego purytanizmu. W każdej z tych wersji „ascetycznego protestantyzmu” na końcu pojawia się nie jakiś pastor czy religijny lider, lecz „mający świadomość sprzyjania łaski i błogosławieństwa Bożego mieszczański przedsiębiorca”. Jest on oczywiście chrześcijaninem, ale chrześcijaninem, który stara się trzymać jedynie „w granicach formalnej poprawności” religijnej. Natomiast tym, na czym mu szczególnie zależy są sprawy ziemskie, to znaczy ziemskiej pracy zawodowej, ziemskiego bogacenia się („chcieć być biednym” oznacza dla niego tyle samo, co „chcieć być chorym”), optymalnego wykorzystaniu ziemskiego czasu („Marnowanie czasu jest więc pierwszym i najcięższym grzechem”) itp.

Nie można niestety udzielić jednoznacznej odpowiedzi na generalne pytanie: co to wszystko mu daje? Uzyskiwane bowiem przez owego „przedsiębiorcę” korzyści są różne i nie wszystkie z nich można zmierzyć „ziemską miarą”. Można jednak powiedzieć, że daje mu to m.in. poczucie dobrze wykonanego obowiązku – wobec Boga, ludzi i samego siebie (mniejsza o kolejność). Sam Weber podkreślał w podsumowaniu do swoich rozważań, że „asceza protestancka [...] działała całym swym impetem przeciwko niefrasobliwemu *korzystaniu* z majątku i ograniczała *konsumpcję* – zwłaszcza dóbr luksusowych. Natomiast, w efekcie psychologicznym, *pozbawiała* sam fakt *nabywania* dóbr zahamowań nałożonych przez etykę tradycjonalistyczną. Rozsadzała więzy krepujące dążenie do zysku, nie tylko je legalizując, lecz wręcz uznając za miłe Bogu”.

Analiza tego purytanizmu prowadzi Webera do sformułowania szeregu jeszcze innych wniosków ogólnych, w tym do wniosku, że z punktu widzenia teologicznego „jego najbardziej charakterystycznym elementem był i jest powszechnie uznawany dogmat *wyboru* do łaski”<sup>21</sup>. Natomiast z punktu widzenia społecznego owymi „najbardziej charakterystycznymi

<sup>21</sup> „Sperano się wprawdzie o to, czy jest to «najistotniejszy» dogmat Kościoła reformowanego, czy tylko «przybudówka», ale orzekanie o ważności (istotności) 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” (tamże, s. 80).

elementami” było i jest: a) „poczucie niestychanego wewnętrznego osamotnienia jednostki ludzkiej (człowiek został skazany na samotne pokonywanie swej drogi)”; b) „absolutnie negatywny stosunek purytyzmu do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i subiektywnej religijności”; oraz c) wiara w to, że „Bóg pragnie społecznych osiągnięć chrześcijanina, gdyż chce, aby społeczny kształt życia odpowiadał Jego przykazaniom i był urządzony tak, aby cel ten mógł zostać zrealizowany<sup>22</sup>. W każdym przypadku są to „elementy” tego, doczesnego świata, przyczyniające się nie tylko do mobilności społecznej tych, którzy je sobie przyswoili, ale także stanowiące skuteczny „środek do odreagowania stanów religijnego strachu, mającego swe korzenie w głębokich pokładach specyficznego odczuwania religii w Kościele reformowanym”.

Odpowiadając na pytanie, co to oznacza dla kalwinisty, Weber stwierdza, że oznacza to, że „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie, a więc, że kalwinista swoje zbawienie czy raczej pewność zbawienia, stwarza sobie sam”. Oznacza to jednak również dla niego konieczność „zniszczenia niefrasobliwego używania życia, wprowadzenia porządku, zaś najważniejszym środkiem do tego jest asceza”. Natomiast odpowiadając na pytanie, gdzie u kalwinisty pojawia się racjonalność, Weber wskazuje na jej występowanie zarówno w jego myśleniu, jak i w jego działaniu, w tym takim myśleniu i działaniu, które wyraża się w starannym („precyzyjnym”) planowaniu swojego życia, unikaniu jego „niefrasobliwego używania”, jego samokontroli („Wyrażną ocenę samokontroli występującej w najlepszych typach angielskich i angloamerykańskich «gentleman» widać w pełnych pogardy opisach bezrozumnych praktyk szlachetnie urodzonych prałatów i urzędników Kościoła”) itp.

Zdaniem Webera, u kalwinisty występuje racjonalność wyższego rzędu niż ta, która pojawia się u katolików (wyrażająca się m.in. w „wykluczeniu magii jako środka osiągnięcia zbawienia”), oraz ta, która pojawia się w Starym Testamencie („starotestamentowy racjonalizm miał, jako taki, drobnomieszczańsko-tradycjonalistyczny charakter”). Za dogodną płaszczyznę porównywania różnych form i poziomów racjonalności uznaje on „przewyciężanie *status naturalis*” („uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji planowej

<sup>22</sup> „Społeczna praca kalwinisty na świecie jest tylko pracą *ad maiorem Dei gloriam* (wszystko dla większej chwały Bożej). Stąd ten sam charakter nosi też będąca w służbie doczesnego życia ogółu praca zawodowa” (tamże, s. 89 i n.).

woli”<sup>23</sup>. W podsumowaniu do tej analizy porównawczej różnych form i poziomów racjonalności w religii i w religijności Weber stwierdza, że „chrześcijańska asceza, uciekając początkowo od tego świata w samotność” (klasztorną) i „pozostawiająca jednak doczesnemu życiu codziennemu jego naturalny, niefrasobliwy charakter”, w ascetycznych odmianach kalwinizmu „pojawiła się w centrum życia, zatrzymując za sobą klasztorną furcję i stawiając sobie za cel przeniknięcie swoją metodyką życia codziennego, przekształcenie tego życia tu, na ziemi, w życie racjonalne”.

Ostatnie część *Etyki protestanckiej* zawiera próbę ukazania owego przenikania ascezy protestanckiej do życia codziennego i wykształcenia w nim tego, co nazywa się tam „duchem kapitalizmu”. Za konieczne uznał on tutaj „zajęcie się zwłaszcza tekstami teologicznymi, które powstały na podstawie doświadczeń duszpasterskich” – takich „duszpasterzy” jak teolog presbiteriański Richard Baxter (w jego *Christiana Directory* znajduje się „zalecenie pracy zawodowej, jako środka służącego do zapominania obaw o własną bezwartościowość”), lider ruchu kwakerskiego Robert Barclay (w jego *Teologische Bedenken* znajdują się m.in. zalecenie „unikania doczesnej próżności” oraz „niesumiennego używania bogactwa np. poprzez wydawanie ponad rzeczywiste potrzeby życiowe”), czy lidera ruchu metodystycznego Johna Wesleya, potępiającego „rozmnażanie się bogactwa” i pochwalającego „zarówno pracowitość, jak i oszczędność”<sup>24</sup>. W generalizujących uwagach Weber stwierdza, że „wszędzie, gdzie sięgała władza purytańskiego sposobu życia, tam w każdych okolicznościach wychodziła ona na dobre ekonomicznemu *racjonalnemu* życiu – co jest oczywiście o wiele ważniejsze, niż samo sprzyjanie gromadzeniu kapitału. Takie poglądy na życie zrodziły nowoczesnego «człowieka gospodarki»”. Nieco dalej zaś dodaje: „Powstał więc mieszczański *etos* zawodowy. Mając świadomość sprzyjania łaski i błogosławieństwa Bożego, mieszczański przedsiębiorca, jeśli tylko trzymał się w granicach formalnej poprawności

<sup>23</sup> „To *aktywne* panowanie nad sobą było celem *exercitia* św. Ignacego i w ogóle najwyższych form racjonalnych cech zakonnych, a także praktycznym ideałem życiowym purytanizmu” (tamże, s. 105).

<sup>24</sup> Weber poleca czytelnikom szczególnie ten fragment wypowiedzi J. Wesleya, w którym stwierdza on, iż „metodyści są wszędzie pracowici i oszczędni, a więc zwiększa się ich majątek. Stąd też odpowiednio zwiększa się ich duma, ambicje, chęć korzystania z przyjemności cielesnych i światowych uciech. Tak więc wprawdzie forma religii pozostaje, ale jej duch stopniowo zanika”. Stąd „musimy napominać wszystkich chrześcijan, by zarabiali ile tylko potrafią i oszczędzali jak najwięcej, a więc w efekcie – by się bogacili” (tamże, s. 174).



mógł spokojnie rozwijać swe zawodowe interesy i powinien był to czynić. Siła ascezy religijnej oddawała mu ponadto do dyspozycji trzeźwych, sumiennych, przywiązanych do pracy w zbożnych celach robotników. Dawała mu ponadto uspokajające przekonanie, że nierówny podział dóbr na tym świecie jest dziełem boskiej opatrności, gdyż Bóg, czyniąc takie różnice, podobnie jak nie wszystkich obdarzając łaską, realizuje jakieś swoje tajemne, nieznanne nam cele<sup>25</sup>. W ostatniej z tych uwag Weber wskazuje nie tyle na samą racjonalność protestanckiej ascezy, co na racjonalizowanie przez nią sumienia, myślenia i postępowania tych, którzy się z nią utożsamiali. *Etyka protestancka* kończy się sugestiami szerszych badań nad racjonalnością, w tym sugestią „przeanalizowania stosunku ascetycznego racjonalizmu do racjonalizmu humanistycznego i jego ideałów życiowych, oraz do rozwoju empiryzmu filozoficznego i duchowych dóbr kultury”.

#### 4. Gospodarka i społeczeństwo

Część z tych badań podjął sam Weber, a ich wyniki przedstawił m.in. w *Gospodarce i społeczeństwie*. W dziele tym racjonalność i racjonalizacje ujmowane są w szerokim kontekście różnych gospodarek, różnych systemów sprawowania władzy („typów panowania”), różnych stosunków wspólnotowych oraz różnych religii. W jego części piątej księgi drugiej, zatytułowanej *Socjologia religii*, odwoływanie się przez Webera do życia religijnego ma stosunkowo najbardziej systematyczny oraz pogłębiony charakter. Jednak programowych założeń dla nich trzeba szukać we wcześniejszych jego partiach, w tym w jego części wstępnej. Tam bowiem określone są takie istotne dla Weberowskiego ujęcia racjonalności w religii i w religijności kategorie jak: *socjologia*, *rozumienie* czy *działanie społeczne*<sup>26</sup>. Z kategoriami tymi łączy się szereg takich pojęć, które stanowią coś w rodzaju „pomostu” między badaczem społecznym (kimś kto podejmuje próbę zrozumienia rzeczywistości społecznej) oraz badaną rzeczywistością społeczną (w której „dające się zrozumieć i niezrozumiałe elementy danego procesu są często przemieszane i splecione”). Żeby nie komplikować tego wywodu odnotuję jedynie, że na tej liście pojawiają się m.in.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 173 i d.

<sup>26</sup> W świetle zawartych tam wyjaśnień: „Socjologia [...] jest nauką, która dzięki interpretacji dąży do zrozumienia działania społecznego i przez to przyczynowego wyjaśnienia jego przebiegu i skutków”. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 6 i n.

takie pojęcia jak: „oczywistość rozumienia”, „intelektualne zrozumienie”, „wczuwające przeżycie naśladowcze” czy „struktura uczuciowa”; „oczywiste dzięki wczuciu w działaniu jest to z jego *struktury uczuciowej*, co możemy w pełni naśladowczo przeżyć. 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”. Z dalszej części wywodów jednak wynika, że badacz społeczny nie ma do czynienia z matematycznymi lub logicznymi „strukturami sensu”, zaś to, z czym ma do czynienia (co stanowi jego przedmiot badań) „bardzo często *nie sposób* zrozumieć z całkowitą oczywistością. [...] Wtedy, w zależności od przypadku, musimy zadowolić się wyłącznie ich *intelektualną* interpretacją, a niekiedy, gdy i to się nie powiedzie, po prostu musimy przyjąć je jako dane i starać się, na tyle na ile jest to możliwe, intelektualnie zinterpretować [...]”.

Wychodzi zatem na to, że tym, co w granicach możliwości racjonalnego poznania badacza społecznego pozostaje interpretacją badanych zjawisk, interpretacja ta jest określonego rodzaju działaniem. Chodzi oczywiście o to, aby działanie to było racjonalne – nawet wówczas, gdy badacz ten bada „objawiane afekty (strach, gniew, ambicje, zawiść, zazdrość, miłość, entuzjazm, dumę, mściwość, cześć, oddanie, pożądanie wszelkiego rodzaju) i wywoływane przez nie irracjonalne (z punktu widzenia racjonalnego działania celowego) reakcje [...]”. Krótko mówiąc, reakcje mogą być irracjonalne, natomiast ich badanie i przedstawianie wyników tych badań może i powinno być racjonalne; racjonalne zaś jest ono wówczas, gdy ów badacz *tworzy* „typy idealne” – „W naukowych rozważaniach tworzących typy najbardziej przejrzystym sposobem badania i przedstawiania wszelkich irracjonalnych, afektywnych uwarunkowanych, struktur sensownych zachowań, wpływających na działanie, jest traktowanie ich jako «odchylenia» od konstruktów jego czysto celowo racjonalnego przebiegu. [...] Konstrukt ściśle celowo racjonalnego działania służy w takich przypadkach socjologii za sprawą swej oczywistej zrozumiałości i swej – zyskanej dzięki racjonalności – jednoznaczności, jako typ («typ idealny»), pozwalający zrozumieć realne, ukształtowane przez wszelkiego rodzaju czynniki irracjonalne (afekty, błędy) działanie jako «odchylenie» od tego przebiegu, jaki cechowałby zachowanie czysto racjonalne. *W tej mierze*, i tylko przez wzgląd na użyteczność, metoda socjologii «rozumiejącej» jest «racjonalni-

styczna»<sup>27</sup>. Wynika z tego m.in., że socjolog „rozumiejący” najpierw selekcjonuje fakty społeczne, a następnie je „idealizuje”, to znaczy traktuje tak jakby „przebiegały, gdyby nie wpływały na nie irracjonalne afekty”, zaś powstały w wyniku tych zabiegów „typ idealny” powinien być oceniany nie w kategoriach „prawdziwy – fałszywy”, lecz w kategoriach „użyteczny – bezużyteczny” dla zrozumienia działań społecznych i ich efektów.

Warto odnotować, że w podtytule części piątej *Gospodarki i społeczeństwa*, zatytułowanej *Socjologia religii*, mówi się o „typach religijnych stosunków wspólnotowych” (które są określonego rodzaju idealizacjami), zaś w jej pierwszym paragrafie wychodzi się od analizy „religijnie lub magicznie motywowanego działania w swojej pierwotnej postaci zorientowanego *na ten świat* [podkreśl. M. Weber]”, oraz mówi się, że jest ono „w swej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie racjonalne [...] Dlatego religijnego czy «magicznego» działania lub myślenia nie należy wyłączyć z kręgu powszedniego działania celowego, zwłaszcza że jego cele mają głównie ekonomiczny charakter”<sup>28</sup>. Dalej Weber podaje przykłady takich działań „religijnych lub magicznych”, z którymi łączona była „większa lub mniejsza powszedniość” oraz „większa lub mniejsza racjonalność”. Zalicza do nich działania czarownika („najstarszego ze wszystkich zawodów”). „Czarownik jest trwale charyzmatycznie kwalifikowanym człowiekiem, w przeciwieństwie do zwykłych ludzi, «laików» w magicznym sensie tego słowa. Przede wszystkim zaś monopolizuje on i czyni przedmiotem swej działalności – *ekstazę*”, która jest u niego czymś „powszednim” („Laik może znać ekstazę jedynie sporadycznie, przez wzgląd na wymogi życia codziennego, odurzenie”). Ekstaza ta jest przeciwstawiana *orgii*, która jest przedstawiana jako „pierwotna forma religijnych stosunków wspólnotowych” oraz działanie okazjonalne i irracjonalne, a jednocześnie ten rodzaj doświadczenia, z którego „pod wpływem praktyki zawodowej czarownika wykształca się w myśleniu [...] przedstawienie «duszy» jako istoty różnej od ciała, skrywającej się za obiektami przyrodniczymi lub w nich, podobnie jak w ludzkim ciele skrywa się coś, co opuszcza je we śnie, w momencie omdlenia, ekstazy i śmierci”.

Rzecz jasna takich „relatywnie racjonalnych” oraz „relatywnie irracjonalnych” działań oraz przekonań w *Socjologii religii* Weber wskazuje znacznie więcej. Prowadzą one stopniowo, w historycznym procesie racjo-

<sup>27</sup> Tamże, s. 7.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 318.

nalizacji religii i religijności, do pojawienia się świata „bogów”, „demonów”, religijnych symboli i symbolicznych działań (zastępujących realne rzeczy i realne działania) itd. Prowadzą one również do pojawienia się „jednolitego stanu kapłańskiego”, „jednolitych praktyk religijnych”, „jednolitych organizacji życia religijnego”, „jednolitych instytucji religijnych” (Kościołów)”, a w końcu również monoteizmu, to znaczy religii i religijności, w których jeden bóg bądź to „zyskał prymat w panteonie” nad innymi bogami, bądź też „monopol boskości dla siebie”. „Ściśle «monoteistyczne» są w istocie jedynie judaizm i islam. Zarówno hinduistyczny, jak i chrześcijański status najwyższej czy też najwyższych boskich istot stanowią teologiczną przesłankę faktu, że doniosła i swoiście religijna potrzeba zbawienia za sprawą wcielenia Boga sprzeczna była z rygorystycznym monoteizmem. Przede wszystkim jednak nigdzie zdążanie (w różnym stopniu konsekwentne) ku monoteizmowi nie wyrugowało trwale świata duchów i demonów – nawet w epoce reformacji – lecz jedynie podporządkowało je bezwarunkowo, przynajmniej teoretycznie, supremacji jedyne Boga”<sup>29</sup>.

Nie oznacza to oczywiście, że te religie i te formy religijności, które były i są bardziej konsekwentne w swoim monoteizmie, były i są bardziej racjonalne od tych, w których z różnych względów i w różnym stopniu tej konsekwencji zabrakło. Już w swojej *Etyce protestanckiej* Weber pokazał, że w religii i religijności liczy się niekiedy nie tylko, a nawet nie tyle sama konsekwencja w działaniu i myśleniu, co takie specyficzne potrzeby jak „potrzeba zbawienia” (traktowane jako nadrzędne „racje”) oraz taka specyficzna etyka religijna jak „etyka zbawienia” (stanowiąca dla tych „racji” uzasadnienie). Natomiast w *Gospodarce i społeczeństwie* dokonał on szczegółowej analizy – najpierw (w § 7) różnych typów religijności (od chłopskiej począwszy, a na religijności „oświeconych” w Europie Zachodniej skończywszy), następnie (w § 8 i § 9) różnych typów teodycei i różnych typów wiary (aż do takiej wiary, z której wyłania się „dążenie do «zbawienia»”), a w końcu (w § 10) różnych wizji „dróg zbawienia” (aż do pojawienia się wizji „zbawienia przez łaskę predestynacyjną”).

Warto odnotować, że wyróżnianą w § 7 religijność „warstw społecznie uprzywilejowanych” (Weber zalicza do nich m.in. intelektualistów) uznaje on – po pierwsze za religijność społecznie wykluczonych z „życia militarnego i politycznego” („kultywują zwykle religijność zbawienia

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 330.

w sposób najtrwalszy wtedy, gdy są zdemilitaryzowane i albo nie mogą uczestniczyć w życiu politycznym, albo nie są nim zainteresowane”), po drugie za „religijność niejednokrotnie wymuszoną” (np. „filozoficzne doktryny zbawienia, których reprezentantami byli świeccy intelektualisci, są niemal bez wyjątku następstwem wymuszonej lub dobrowolnej rezygnacji warstw wykształconych z politycznych wpływów i aktywności”), po trzecie za religijność tak dalece oderwaną od doczesnej rzeczywistości, że niejednokrotnie sytuującą się w obrębie „mistyki «iluminacji»”. „Łączy się z tym znaczna deklasacja tego, co naturalne, cielesne i zmysłowe, jako – wedle psychologicznej wiedzy – pokusy odwodzącej od tej swoistej drogi zbawienia. Czasem odgrywa przy tym zapewne istotną rolę (której psychopatologia nie ujęła dziś jeszcze w jednoznacznych regułach) także wzmoczenie, wyjątkowe wyrafinowanie i zarazem wypieranie normalnego życia seksualnego na korzyść zaspokojenia zastępczego [...]. Z tymi czysto psychologicznymi przesłankami irracjonalizacji zjawisk religijnych krzyżuje się naturalna racjonalistyczna potrzeba intelektualistów pojęcia świata jako sensownego kosmosu”<sup>30</sup>. Potrzeba ta jest na swój sposób racjonalna, ale jej następstwa mogą być zarówno na swój sposób racjonalne, jak i irracjonalne, a przynajmniej uwikłane w to, co jawi się jako irracjonalne.

W § 8 porównywane są teodycee różnych religii (m.in. judaistyczna, indyjska i chrześcijańska) oraz formułowany jest na podstawie tych porównań generalny wniosek, że „wiarą w opatrzność stanowi konsekwentną racjonalizację magicznego przepowiadania, do którego nawiązuje i które z tej racji ona właśnie zasadniczo w stosunkowo największej mierze dewaluuje”. Natomiast w § 9 Weber wskazuje, że „nie każda racjonalna etyka religijna jest etyką zbawienia” (np. „konfucjanizm jest etyką «religijną», ale obca mu jest zupełnie potrzeba zbawienia”). Jest nią jednak etyka chrześcijańska, a występująca w niej „tęsknota zbawienia” jest „istotna o tyle, o ile ma konsekwencje dla *praktycznego zachowania* w życiu. [...] Nadzieja zbawienia ma najdonioślejsze konsekwencje dla sposobu życia wtedy, gdy zwiastuny samego zbawienia pojawiają się już w tym świecie, a tym bardziej gdy jest ono *wewnętrznym* procesem dokonującym się całkowicie w tym świecie”. Pojawiająca się na końcu analizowanych w § 10 różnych „dróg zbawienia i ich wpływu na sposób życia” droga „zbawienia przez łaskę predestynacyjną” okazuje się stosunkowo najbardziej racjonalna, bowiem dostarcza m.in.: 1) „trwałego jednolitego fundamentu *sposobu*

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 392 i d.

życia”; 2) „metodyki zbawienia oznaczającej zawsze w praktyce: zwyciężenie określonych pożądań czy afektów religijnie nie przetworzonej, surowej natury ludzkiej” („w tym właśnie sensie, religijna doktryna zbawcza jest *etyką wirtuozów*”); 3) najwyższego stopnia pewności, że należy się do wybranych przez Boga („Predestynacja gwarantuje obdarzonemu łaską najwyższy stopień pewności zbawienia”). W podsumowaniu do rozważań zawartych w tym paragrafie Weber stwierdza, iż „nigdzie duma predestynowanej arystokracji zbawienia nie jest związana tak ściśle z zawodowstwem i z ideą, że to sukces *racjonalnego* działania dowodzi bożego błogosławieństwa, i dlatego nigdzie oddziaływanie ascetycznych motywów na zasady gospodarcze nie jest tak intensywne jak w domenie, w której uznaje się purytańską łaskę predestynacji”<sup>31</sup>.

W § 11 Weber stawia i uzasadnia generalną tezę, że w im większej mierze religijność zbawienia „przybiera systematyczną i uwewnętrzną, właściwą «etyce zasad» postać, tym głębsze są konflikty z realiami świata”, w szczególności z takimi jego realiami społecznymi jak: 1) „religijność prawa” lub też – co na to samo wychodzi – traktowanie prawa jako „świętego prawa” – religijność zbawienia podniesiona do poziomu etyki zasad „nie zna żadnego «świętego prawa», lecz jedynie «święte zasady»”; czy 2) zasady występujące w „domenie ekonomicznej”, takie jak zasada pobierania procentu od udzielanych pożyczek – „Kościół chrześcijański i jego sługi, łącznie z papieżem, nawet we wczesnym średniowieczu [...] bez jakichkolwiek zastrzeżeń przyjmowali procenty”, ale „z początkiem rozwoju rzeczywistości kapitalistycznych form obrotu, a zwłaszcza kapitału zarobkowego w handlu zamorskim, pojawiło się kościelne prześladowanie procentu od pożyczek i stawało się coraz surowsze”. W uwagach uogólniających Weber stwierdza, że „ten głęboki rozdźwięk między wymogami interesów i chrześcijańskim ideałem życia był często bardzo dotkliwie odczuwalny, a w każdym razie trzymał z dala od takiej działalności szczególnie najbardziej pobożne i etycznie najbardziej racjonalne elementy, przede wszystkim zaś sprzyjał stale etycznej deklasacji i hamowaniu racjonalnego ducha kupieckiego. [...] Kapitalistyczną etykę stworzyła dopiero – wcale nie rozmyślnie – wewnątrzświatowa asceza protestantyzmu,

<sup>31</sup> „Wraz z postępującym przenikaniem do życia codziennego i do religijności masowej mroczna powaga tej doktryny znoszona jest w coraz mniejszej mierze, tak że w końcu jak *caput mortuum* pozostaje w zachodnim ascetycznym protestantyzmie ten element, który zwłaszcza ta doktryna łaski wniosła do racjonalnych kapitalistycznych zasad: idea metodycznego potwierdzenia swego powołania w działalności zarobkowej”. Por. tamże, s. 442.

która najbardziej pobożnym i etycznie najbardziej rygorystycznym ludziom otworzyła drogę do świata interesów, a przede wszystkim obdarzyła ich w nim sukcesem jako owocem racjonalnego sposobu życia”<sup>32</sup>.

W paragrafie tym pojawia się szereg uwag na temat tak istotnych kwestii jakimi są stosunek religii w ogóle, a religii i religijności zbawienia w szczególności do: 1) państwa i polityki – mówi się tam zarówno o występowaniu konfliktów i napięcia między religią i polityką, jak i o różnych sposobach ich znoszenia lub łagodzenia (takich np. jak „pasywna antypolityczność” czy aktywny pacyfizm); 2) seksu i seksualności – sfery uznanej przez Webera za posiadającą „najpotężniejszą z mocy”, ale z mocy raczej irracjonalnej niż racjonalnej, co nie znaczy jednak, że nie dającej się racjonalizować (przejawem takiej racjonalizacji jest podniesienie w judaizmie i islamie płodzenia dzieci do rangi religijnego przykazania); oraz 3) sztuki – zdaniem Webera, „ich pierwotny wzajemny stosunek jest oczywiście najściślejszy z możliwych. [...] W im jednak większej mierze sztuka konstytuuje się jako cechująca się własnymi prawidłowościami sfera [...], tym bardziej podkreśla różniące się od religijno-etycznych hierarchie wartości, które zostają ustanowione w tym procesie. [...] świadome odkrycie tego co stanowi swoistość sztuki, zastrzeżone jest dla cywilizacji intelektualistycznej. Przez to właśnie znika to, co pozwalało sztuce tworzyć wspólnotę, podobnie jak możliwość pogodzenia jej z religijną wolą zbawienia. Wtedy owo wewnątrzświatowe zbawienie, które dawać ma sztuka, właśnie jedynie jako sztuka, zostaje nie tylko odrzucone ze wzdrgą jako przeciwne Bogu i wrogie każdemu zbawieniu od etycznej irracjonalności świata zarówno przez religijność etyczną, jak i przez prawdziwą mistykę, a tym bardziej autentycznej ascezie każde przywiązanie do wartości artystycznych jako takich wydaje się być naruszeniem racjonalnej systematyzacji sposobu życia”<sup>33</sup>.

W ostatnim z paragrafów *Socjologii religii* Weber porównuje niektóre z wymienionych wcześniej przejawów racjonalności i racjonalizacji religii i religijności z racjonalnością purytańską. Wskazuje tam na zasadnicze różnice występujące między: 1) purytaniem i judaizmem – w tym drugim m.in. „brak systematycznej ascezy” („Stosunek żydowskiej religijności do bogactwa, z jednej strony, i do życia seksualnego z drugiej, nie jest w najmniejszym stopniu ascetyczny, lecz raczej zdecydowanie naturalistycz-

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 450 i n.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 464 i d.

ny”); oraz 2) purytanizmem i islamem – wyrażające się przede wszystkim w radykalnie odmiennym rozumieniu sensu zwrócenia się ku temu światu; w islamie wyraża się ona w „religijnym przekazaniu świętej wojny”, a rola, jaką odgrywa w nim to „stworzone dzięki łupom wojennym i politycznym wzbogacanie się, i w ogóle bogactwo, jest całkowicie przeciwstawna stanowisku purytańskiemu”. Natomiast w podsumowaniu do tego paragrafu, a zarazem całej *Socjologii religii* powtarza on tę generalną tezę, która pojawiła się już w *Etyce protestanckiej*, to znaczy, że „tylko ascetyczny protestantyzm położył rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacji «iluminacji» jako jego najwyższej formie, tylko on stworzył religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym «zawodzie», [...] w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu”<sup>34</sup>.

## 5. Starożytny judaizm

Wzmianki na temat miejsca judaizmu w kulturze pojawiają się już w *Etyce protestanckiej*. Weber wskazuje tam m.in. na prekursorski charakter dokonanego w nim „odczarowania świata” (poprzez „wykluczenie magii jako środka osiągnięcia zbawienia”) oraz ascetycznej etyki judaistycznej względem etyki purytańskiej, etyki, która stała się „siłą napędową” kapitalizmu<sup>35</sup>. Liczne uwagi w tej kwestii pojawiają również w *Gospodarce i społeczeństwie*. W sposób całościowy przedstawiona została ona przez Webera w obszernym dziele pt. *Starożytny judaizm*; zdaniem Johna Love’a, to niedokończone studium „jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera” i „najważniejszą częścią trzutomowego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 480.

<sup>35</sup> „Cała siła [starotestamentowego – uwaga własna] wizerunku Boga, wynagradzającego pobożność wybranym przez siebie już na ziemi, musiała działać na purytanina, który ciągle kontrolował swój własny stan łaski, porównując go ze stanem duszy postaci biblijnych, zaś cytaty z Biblii interpretował jako paragrafy kodeksu. [...] Dla purytanina, dzięki bliskiej poglądom kalwińskiej kombinacji wspaniałej gloryfikacji absolutnego, wymykającego się ludzkim możliwościom oceny majestatu Boga, z pojawiającą się w końcu pewnością [...], że Bóg zwykł błogosławić wybranych przez siebie także pod względem materialnym tu, w życiu doczesnym była istotnym tekstem”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 159 i d.

<sup>36</sup> „Do czasu pojawienia się *Starożytnego judaizmu* pogłębiło się zrozumienie przez Webera kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa, gdyż poszerzył swoje badania na temat



O starotestamentowej moralności religijnej napisał tam, że była „wysoco racjonalna” oraz „wolna od magii i innych form irracjonalnego poszukiwania zbawienia”<sup>37</sup>. Analiza historycznych okoliczności zjednoczenia pierwotnych plemion Izraela doprowadziła go do wniosku, że podstawową rolę w tym procesie odegrała religia. „Fakt, że różne zaprzysiężone sojusze pod boską opieką istniały na przestrzeni żydowskiej historii, sam w sobie nie jest niczym osobliwym [...] Osobliwość polega raczej przede wszystkim na znaczeniu zastosowania religijnego *berith* jako rzeczywistej [...] podstawy wielu różnorodnych zależności prawnych i moralnych. Nade wszystko, Izrael sam w sobie jako wspólnota powstał jako zaprzysiężony sojusz”<sup>38</sup>. Znaczącą rolę w tym procesie odegrać miała monoteistyczna koncepcja Boga Jahwe, która – zdaniem Webera – przeszła swoisty proces racjonalizacji – od przedstawiania go jako istoty przerażającej swoich wyznawców, do „wejścia z nim w relacje partnerskie”; jednak nadal przerażać i porażać swoją mocą miał wrogów ludu Izraela. Natomiast rolę dezintegrującą odegrać miało w historii Izraela połączenie władzy królewskiej z władzą kapłańską. Doprowadziło to najpierw do wojny domowej, następnie do podziału państwa Izrael, a w końcu do utraty przez Żydów własnego państwa.

W kolejnej fazie racjonalizacji judaizmu znaczącą rolę odegrać mieli żydowscy prorocy (tacy jak Amos, Ozeasz czy Izajasz), tłumaczący mądrości Tory lewiccy kapłani oraz władcy dążący do odbudowania państwa Izrael. Ich wspólnym dziełem był zbiór radykalnych praw, ograniczających władzę królewską oraz orientujących kult religijny na Świątynię Jerozolimską<sup>39</sup>. Różny był udział każdej z tych grup społecznych w racjonalizacji judaizmu. Wprawdzie członkowie każdej z nich przyczynili się do „przekraczania starego prawa” i ustanowienia „nowego”, jednak przyczynili się do tego w różny sposób. I tak, „ogarnięci duchem Boga prorocy” skupieni

---

pochodzenia zachodniej racjonalności. *Starożytny judaizm* można odczytać również jako odpowiedź adresowaną do Nietzschego w dosyć rozległej kwestii «genealogii moralności», oraz ogólnego znaczenia judeochrześcijańskiej tradycji dla losów zachodniej współczesności”. Por. J. Love, *Max Weber's Orient*, w: *Weber*, wyd. cyt., s. 200 i d.

<sup>37</sup> Por. M. Weber, *Ancient Judaism*, New York 1952, s. 4 i d.

<sup>38</sup> Tamże, s. 75.

<sup>39</sup> „Według Webera, stanowiło to próbę odbudowy państwa żydowskiego na podstawie starożytnego prawa. Była to również najpoważniejsza jak dotąd próba teokratyzacji struktur społecznych [...]”. J. Love, *Max Weber's Ancient Judaism*, w: *The Cambridge Companion to Weber*, wyd. cyt., s. 204.

byli głównie na próbie pojęcia boskiej natury i boskich planów, określeniu miejsca w nich ludu Izraela oraz przedstawieniu go wiernym („Proroctwo zakładało z góry, że treść przykazań ma być zrozumiała”). Lewiccy kapłani z jednej strony zainteresowani byli umacnianiem swojej pozycji społecznej, z drugiej natomiast przywracaniem Bogu Jahwe uniwersalnego i moralnego charakteru. W umacnianiu swojej pozycji zainteresowani byli również pobożni królowie Izraela, a drogę do tego celu widzieli w praktycznym sojuszu z prorokami oraz z tymi kapłanami.

Jedną z bardziej dyskusyjnych tez podtrzymywanych przez Webera w *Starożytnym judaizmie* jest twierdzenie, że przeznaczeniem Żydów było stanie się „ludem pariasów”. Teza ta pojawia się również w *Gospodarce i społeczeństwie* – wyjaśniając ją pisał tam, że „Od niewoli babilońskiej faktycznie, a również formalnie od zburzenia Świątyni, Żydzi byli «ludem pariasów», czyli w przyjętym tu sensie [...], grupą która za sprawą (pierwotnie) magicznych, tabuistycznych i rytualnych barier wspólnoty stołu i *conubium*, odgraniczających od świata zewnętrznego, z jednej strony, oraz politycznego i społecznego negatywnego uprzywilejowania, łączącego się z dość swoistym zachowaniem ekonomicznym, z drugiej strony, stała się szczególną dziedziczną wspólnotą, nie będącą autonomicznym związkiem politycznym”<sup>40</sup>. Dalej wskazuje on na podobieństwa i różnice występujące między tym „ludem pariasów” a indyjską „kastą pariasów – podobieństwo zawiera się m.in. w tym, że „jedynym środkiem zbawienia, zarówno w przypadku kasty, jak i Żydów było wypełnianie specjalnych przykazań religijnych dla ludu pariasów, których nie mógł lekceważyć nikt, bo wiązało się to z niebezpieczeństwem ściągnięcia na siebie złych czarów i zagrażało przyszłym szansom własnym i własnych potomków. Odmienność religijności żydowskiej wobec hinduistycznej religijności kast zasadza się jednak na rodzaju nadziei zbawienia. Hindus oczekuje od spełnienia obowiązków religijnych polepszenia osobistych szans ponownych narodzin, a zatem awansu lub nowego wcielenia jego duszy w jakiejś wyższej kaście. Żyd natomiast dla swych potomków udziału w mesjańskim królestwie, które całą wspólnotę pariasów wybawi z ich pozycji pariasów i zapewni pozycję panów w świecie. Bo obiecując, że wszystkie narody ziemi będą pożyczać od Żydów, a oni od nikogo, Jahwe nie miał na myśli spełnienia w postaci drobnego lichwiarza z getta, lecz położenia typowych antycznych potężnych obywateli miast, których dłużnikami i niewolnikami

<sup>40</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 384 i d.

dłużnymi byli mieszkańcy podporządkowanych wsi i małych miasteczek”. Już w tych stwierdzeniach można było się doszukać akcentów antysemitycznych, a przecież na nich nie kończy się weberowskie uzasadnienie tezy, że Żydzi byli i są „ludem pariasów”, oraz wskazanie różnorodnych następstw tego stanu rzeczy – zarówno dla samych Żydów, jak i dla innych „ludów”. Takich akcentów doszukano się zresztą już za życia Webera (o czym świadczy m.in. jego polemika z W. Sombartem), a później dochodziły do tej listy dyskutantów kolejne nazwiska<sup>41</sup>.

### Post scriptum

Problem z weberowskimi „racjonalnościami” i „racjonalizacjami” nie tylko w tym, że nadaje on tym pojęciom istotnie różniące się znaczenia, a nawet nie tylko w tym, że z tych znaczeń nie sposób jest ułożyć uporządkowanej logicznie całości, ale także w tym, że raz traktuje je opisowo, innym razem natomiast normatywnie i przypisuje im status takich typów idealnych, które albo wyrażają ogólne tendencje, ogólne zasady, generalne motywy czy generalne intencje, albo też – w ujęciu normatywnym – zachęcają do podjęcia określonego typu działań. Wszystko to sprawia, że Weberowskie ujęcie tego, co w życiu społecznym „racjonalne” i to, co „irracjonalne” znajduje się w skomplikowanym związku jednoczesnego dopełniania się i wykluczania, bądź też pod jednym względem dopełniania się, pod innym zaś wykluczania, bądź też w jednej sferze czy miejscu dopełniania się, w innych zaś wykluczania. Związek ten komplikuje się jeszcze bardziej w momencie, gdy Weber przechodzi do przedstawienia „mechanizmu” racjonalizacji i irracjonalizacji owego życia. Komplikacji tej towarzyszy bowiem weberowska teoria powstawania, potęgowania i zmniejszania społecznych „napięć” (*Spannung*) – w świetle tej teorii racjonalizacja przyczynia się do ich zmniejszania, natomiast irracjonalizacja do ich potęgowania. Okazuje się jednak, że zarówno okoliczności powstawania tych stanów, jak i same te stany są ogromnie zróżnicowane i mogą przybierać trudne do przewidzenia formy – jak chociażby w przypadku „erotyki”; „Dla naszej problematyki rozstrzygający rozwój polega na tym, że sfera seksualna zostaje wysublimowana do postaci, w której

<sup>41</sup> Por. przykładowo: S.N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Experience in a Comparative Perspective*, Albany 1992; A. Momigliano, *A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion*, in: „History and Theory” 19 (1980).

staje się podstawą swoistych sensacji, «erotyka», a przez to zyskuje własną wartość i niepowszedni charakter. Dwa najistotniejsze czynniki sprzyjające temu procesowi stanowią wykształcone [...] ograniczenia narzucane życiu seksualnemu, które wprawdzie na żadnym znanym szczeblu rozwoju nie są wolne od sakralnej i ekonomicznej reglamentacji, ale pierwotnie w mniejszej mierze występują w nim te, stopniowo dołączające do ekonomicznych, konwencjonalne bariery, które później stają się dla niego swoiste” itd. (dalej mowa jest m.in. o heteroseksualizmie, homoseksualizmie, prostytucji, „kulcie czystości księży” oraz o wielu jeszcze innych związanych z „erotyka” problemach).

W tej sytuacji nie jest, w moim przekonaniu, możliwe definitywne rozstrzygnięcie od dawna dyskutowanego problem, czy Weber przeszacował społeczną rolę elementów racjonalnych i niedoszacował roli elementów irracjonalnych (jak np. twierdził V. Pareto)<sup>42</sup>. Niemożliwe jest to z dwóch powodów – po pierwsze dlatego, że obu tym „kategoriom” nadał on charakter względny, przy czym gruntownie uzasadnił tezę, że to, co w jednym miejscu i czasie miało lub przynajmniej mogło mieć charakter racjonalny, w innym stawało się irracjonalne; po drugie dlatego, że używał tych pojęć – czasami świadomie, a czasami przez niedopatrzenie – w tak różnych znaczeniach, że nie sposób jednoznacznie wskazać granicy między tym, co uznawał on za racjonalne oraz tym, co uznawał za irracjonalne. Można natomiast bez większego trudu wskazać filozoficzny „rodowód” weberowskiego myślenia o racjonalności i irracjonalności. Stanowiła go bez wątpienia filozofia Hegla, z jej charakterystycznym torującym sobie drogę poprzez dzieje wszechogarniającym, wszystko wiedzącym i wszystko mogącym Duchem Świata (*Weltgeistem*), duchem, który „nie pozostaje nigdy w spoczynku, lecz znajduje się w ciągłym, stale naprzód dążącym ruchu”, a ruch ten oznacza – poza wszystkim innym – że to, co wczoraj było jeszcze rozumne (racjonalne), dzisiaj jest już mniej rozumne, a jutro stanie się bezrozumne (irracjonalne)<sup>43</sup>. Marsz ten Hegel porównuje do

<sup>42</sup> Szerzej na temat tego sporu, por. A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, wyd. cyt., s. 1 i d.

<sup>43</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965. S. Kozyr-Kowalski przypomina, że opozycja wobec weberowskiego poglądów była ogromnie zróżnicowana (w jej szeregach znaleźli się tak różni badacze jak H. Séé, H.M. Robertson i P. Sorokin), ale w tym jednym, jakże ważnym punkcie była zgodna – Weber był postheglowskim idealistą, por. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 19 i d.

„rozbierania, część za częścią, budowli swego poprzedniego świata” i wnoszenie w to miejsce nowych części, bardziej złożonych, ale też i bardziej rozumnych. U Webera te „części” występują pod różnymi nazwami, ale na końcu tego dziejowego „łańcucha” nie pojawia się – tak jak u Hegla – wyrafinowany intelektualnie filozof i wyrafinowana intelektualnie filozofia, lecz dbały zarówno o swój kapitał materialny, jak i duchowy kapitalista; i nie jest kwestią przypadku to, że ze swoją „wyrachowaną” nadzieją na zbawienie przypomina kalwinistę lub metodystę. Chcę przez to powiedzieć tyle, że Weber był wprawdzie pod wyraźnym wpływem Hegla, ale nie oznacza to, że po prostu powiełał heglowskie idee. Raczej się nimi inspirował i na swój sposób je reinterpretował oraz rozwijał. W niczym nie jest to tak wyraźne jak w *Socjologii religii*. Tam bowiem najwyraźniej postawione zostały znaki zapytania m.in. przy takiej „świętości” religijnych i pozareligijnych intelektualistów, jakim dla nich był, jest i zapewne jeszcze długo będzie intelektualizm. Nie miejsce jednak tutaj na głębsze przeanalizowanie weberowskiego ujęcia intelektualizmu. Powiem zatem jedynie tyle, że jest ono również wielowymiarowe i wieloaspektowe (ale to akurat w przypadku tego uczonego nie powinno być zaskoczeniem).

