

Stefan SYMOTIUK

**Z dziejów „przełomu antypozytywistycznego”.
Kształtowanie się paradygmatu filozoficznego nauk humanistycznych
u Maxa Webera**

From the History of Anti-Positivist Breakthrough. Formation of the Philosophical
Paradigm of Humanities in Max Weber

W roku 1913 na posiedzeniu Stowarzyszenia Polityki Społecznej (Der Verein für Sozialpolitik) odbyła się dyskusja nad filozofią społeczną Maxa Webera. Zabrał w niej głos E. Spranger wypowiadając w postaci nierozwiniętej pewną wersję interpretacji M. Webera jako modyfikatora filozofii kantowskiej. W roku 1917 Weber napisał, iż „[...] tę pracę Sprangera-filozofa, także przeze mnie wysoko cenionego, uważam za szczególnie słabą, a to z tego względu, iż autorowi nie udało się przedstawić sprawy w sposób jasny”. Spranger nie rozwinął później swojej interpretacji ani opinia jego nie wpłynęła na badaczy. W niniejszym opracowaniu staramy się pójść śladem intuicji Sprangera i przedstawić ją w sposób rozbudowany i jaśniejszy. Główna myśl Sprangera przedstawia się następująco: Max Weber przełamuje dualizm aksjologii kantowskiej, w której istnieją dwa światy wartości: uniwersalnych, racjonalnych, etycznych w ścisłym sensie oraz wartości użytecznych, ze swojej natury nieuniwersalnych i nieetycznych. Ma to poważne konsekwencje teoretyczne.

Zamiarem Maxa Webera była „pozytywna krytyka” materializmu historycznego (a właściwie: historiozoficznego), choć jednocześnie opowiadał się przeciw stosowaniu w nauce sądów wartościujących. Wobec tych sądów zajmuje więc postawę wartościującą, opowiadając się za paradoksalnym twierdzeniem „szkoły badeńskiej” neokantyzmu, że tylko poprzez użycie wartości da się poznanie uwolnić od wartościowań. Reprezentuje on w ramach neokantyzmu „przełom antypozytywistyczny”, ale jednocześnie poprzez heurystyczny charakter swoich „typów idealnych” uzyskuje stanowisko swoiście pozytywistyczne: gdy po fazie „nakładania” na rzeczywistość fikcji teoretycznych „zdejmiemy” je, uzyskujemy obraz

życia społecznego i historii „wie es eigentlich gewesen”, obiektywny i bezstronny opis faktyczności.

Paradoksów, o których mowa, nie zniosłaby żadna teoria naukowa; znieść je może tylko i wyłącznie coś od teorii większego: paradygmat, w którym metoda i system spajają się nierozłącznie: metoda nie daje się odizolować i zastosować do analizy żadnej innej rzeczywistości i obrazu świata niż ten, który pierwotnie ustaliła lub który był od niej wcześniejszy i do którego raz się dopasowała. Można przyjąć lub odrzucić system z metodą i metodę z systemem. W splecieniu tym twory paradygmatyczne stanowią intelektualne „rebusy”, które nieustannie „dają do myślenia”, uzyskując tym trwałość większą niż proste teorie poddające się weryfikacji i falsyfikacji.

Czy można w przypadku Maxa Webera mówić o istnieniu „paradygmatu” w pełnym tego słowa znaczeniu? Ostrożniej byłoby stwierdzić, że tkwi on w ramach wyjściowego paradygmatu, jakim jest neokantyzm (w wersji „badeńskiej”) oraz że paradygmat ten „rozszerza”, a być może „przekracza”, tworząc nowy lub zręby nowego. Olbrzymia dyskusja nad Weberem, trwająca do dziś, sygnalizuje tę ostatnią możliwość. Sam fakt, że w trakcie życia otoczony był ludźmi z kręgów dalekich od neokantyzmu (Simmel, Gundolf, Bloch i in.) jest również syndromem tej możliwości. W końcu: Weber, mimo demonstracyjnych wiezi i gestów afirmacyjnych, jakie wymieniał z H. Rickertem, równie demonstracyjnie stosował metody i pojęcia właściwe nurtowi „Geisteswissenschaften” („typy”, „rozumienie”, „der Geist”), a nie nurtowi „Kulturwissenschaften”, stworzonemu przez Rickerta w intencjach konkurencyjnych wobec tego pierwszego. Mówi się nawet głośno o tym, że zdołał pociągnąć za sobą Rickerta, który w wydanej kilka lat po śmierci Webera książce *Kant als Philosoph moderne Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch* sam na dużą skalę posłużył się pojęciem „Geist”.¹

Całość koncepcji Webera, jako koncepcji w wyjściowym punkcie neokantowskiej, trzeba widzieć nie tylko w aspekcie zwrotu antypozytywistycznego, ale również w ramach nurtu znacznie bardziej doniosłego dla linii rozwojowej myślenia europejskiego ostatnich dwu stuleci: jako fazę w rozwoju „krytyki rozumu historycznego”, oznaczającego holistyczne widzenie dziejów. Pod pojęciem „rozumu historycznego” rozumiano „wielkie modele” historiozoficzne: teorię postępu lub regresu, teorie cykliczne lub spiralne. Wszystkie one posiadały charakter quasi-metafizyczny, gdyż szczegół podporządkowywały całości, tę ostatnią zaś traktowały jako rodzaj fatum. Kant nie zdążył przeprowadzić stosownej

¹ Por. A. Zachariasz: *Pojęcie ducha obiektywnego w filozofii W. Diltheya, na tle myśli G. W. F. Hegla, H. Rickerta, N. Hartmanna*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8.

wobec tej „metafizyki” procedury krytycznej, brak ten nadrabiano jednak od jego śmierci do dziś, napotykać po drodze ciągle nowych przeciwników, z najtrudniejszym z nich — G. W. Heglem. Walczono z metafizycznym fatalizmem albo podnosząc istnienie pluralizmu rzeczywistości kulturowej i historycznej, albo też „potencjalizując” ją, ukazując jako obdarzoną pomijanymi przez holizm „możliwościami” rozwoju. Do pierwszego pokolenia „krytyków” rozumu historycznego zaliczyć można J. G. Herdera, F. K. Savigny’ego i C. Burckhardta; w pokoleniu drugim pojawiają się: F. Nietzsche, W. Dilthey, W. Windelband; współcześnie wymyenić można K. R. Poppera i C. Lévi-Straussa.

Zarówno zabieg „pluralizacji”, jak i „potencjalizacji” rzeczywistości nie mógł okazać się wystarczający do przewyciężenia holizmu. Pluralizm występował w obecnym stuleciu w postaci fatalistycznej u Spenglera, zaś potencjalizm nie musi implikować wyłącznie nieznanych szans rozwoju dziejów, ale i możliwość gwałtownego przerwania ich istnienia.

Neokantyści doszli do przekonania, że dopóki w relacjach poznawczych dominować będą układy „całość—część”, nie zaniknie prymat ujęć wartościujących i to dokonywanych na niekorzyść indywiduum i szczególności historycznego. Wyjście z tej sytuacji dojrzeli w odniesieniu bezpośrednim faktów, zjawisk i elementów rzeczywistości do wartości. Takie bezpośrednie odnoszenie (Wertbeziehung) nadaje, co prawda, sens jednoznaczny tym elementom, ale nie w tak deprecjonujący „części” sposób, jaki mają one wówczas, gdy tkwią w całości na podobieństwo „kółek w maszynie”.

KONSTRUKCJA „POLA BADAWCZEGO” NAUK SPOŁECZNYCH U H. RICKERTA

Prostota jest zaletą i wadą wyobrażeń paradygmatycznych. Można dostrzec to w występującej u Rickerta „przestrzeni” poznania teoretycznego. Świat zamyka się u niego jakby w polu wyznaczonym przez dwie współrzędne: linię realności i linię wartości. Wzdłuż pierwszej usytuowane są obiekty fizyczne i psychofizyczne świata (nazwiemy ją linią „horyzontalną”), wzdłuż drugiej („wertikalnej”) obiekty te odnoszą się ku wartościom, realizują się. Nie chodzi tu wyłącznie o uzyskanie poznawczej przejrzystości świata przyrodniczo-historycznego, nie tylko o konstrukt teoretyczny, ale o przedstawienie „realnie” działających sił, gdyż uzyskana w ten sposób przestrzeń jest zarówno polem lokalizacji, co i ruchu elementów: obiekty „naturalne” podlegają wzajemnemu działaniu na siebie, lecz stają się też nośnikami wartości, urzeczywistniają w sobie wartości, stając się „dobrami” kultury. Mogą zatem perfekcjon-

zować się. Dobra kulturowe są „wypadkową” działania obydwu sił: aksjologicznej i przyrodniczej.

Ważną rolę dla istnienia przestrzeni kulturowej odgrywają wartości, które tworzą osobliwy układ w aksjologii Rickerta. Nie ma „hierarchii wartości”, wszystkie one tworzą „układ poziomy” równie oddalony od sfery rzeczywistości. Nie ma wartości ważniejszych i mniej ważnych, panuje tu swoista „demokracja”. Wartości, do których Rickert zalicza: poznawcze, etyczne, religijne, „erotyczne” (w sensie platońskim) nie „egzystują” w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz mają „istnienie” formalne, polegające na ich „obowiązaniu”. Istnieją one zatem na podobieństwo kantowskich struktur transcendentálnych poznania (tyle, że w kulturze): występują w trakcie aktów poznawczych, nie przed nimi i nie po nich. Kategorie poznawcze towarzyszą treściom doświadczenia, tak jak rusztowanie wznoszone wraz z domem towarzyszy mu i umożliwia budowanie, chociaż nie determinuje zawartości budowli. Ich działanie jest jednak istotne; zarówno struktury poznawcze, jak (u Rickerta) aksjologiczne ustawiają permanentnie podmiot poznania i działania na zewnątrz właściwego im „przedmiotu”, uniemożliwiają stopienie się podmiotu z przedmiotem, czynią podmiot stale obcym rzeczom i „niezadowolonym” z ich właściwości. To stwarza sytuację wyjściową dla aktów twórczych. Z drugiej strony jednak również zastana rzeczywistość kulturowa „wpływa” (gdyż nie można mówić o „determinacji” już ze względu na istnienie odniesień ku wartościom) na los swoich elementów. Istnieje wiele „dziedzin kultury”, to jest klas obiektów odnoszących się do tej samej wartości. Wartości służą tu do parcelacji kultury na odrębne „subsystemy”. Zarówno w obrębie tych subsystemów, jak i między nimi istnieją oddziaływania o charakterze „naturalnym”, wynikające z ich psychofizycznej struktury.

Pole kulturowe jest zatem polem napięć. Istnieją w nim tendencje wertykalne i horyzontalne, które jako swoją „wypadkową” powodują określone jakości i działania „dóbr kulturowych”, do których można też zaliczyć człowieka. I tak np. istniejące jako stan permanentny „niezadowolone ze sztuki”, jako stan immanentny tej dziedzinie, może napotkać w innej dziedzinie (np. politycznej, jeśli istnieje tam silny centralizm), tendencje „monumentalizacyjne”. Same one nie mogą „determinować” odpowiednich form artystycznych, jednak wraz z potrzebą innowacji obecnych w sztuce mogą jako wypadkową dawać modę na styl monumentalny, styl empire itp.

Wszystkie tego rodzaju konfiguracje są jednak prowizoryczne. Etosem kultury jest prowizoryczność, bowiem z natury wartości wynika bezprawność syntez i hierarchizacji dóbr. Ponieważ nie ma wartości wyższych i niższych ze swojej natury, żadne nie są też „bliższe” rzeczywis-

tości, a żaden wytwór kulturowy nie może być „bliższy” wartościom niż inne. Nie ma zatem „postępu” w kulturze. Nie ma go nawet w poznaniu. Oto w nauce istnieje jakaś gotowa teoria, np. biologia Linneusza. Jest ona odczuwana jako niezadowolająca. Równocześnie zaś w gospodarce powstają nowe typy dynamiki, np. rynkowa konkurencja wytwórców. Ten model dynamiki może być przeniesiony na grunt teorii w postaci stworzenia darwinowskiej koncepcji „walki o byt” (która wzmacnia z kolei „rację bytu” konkurencji ekonomicznej w gospodarce). Możemy stwierdzić, o ile nowa teoria „oddalona” jest od poprzedniej, lecz nie to, na ile bliższa jest „prawdzie”. Jej „kontekst” kulturowy w postaci mechanizmów rynkowych jest doraźny. Pozostaje zatem w dalszym ciągu jej „niedoskonałość” wobec wartości, te zaś obligują podmiot z nie mniejszą siłą do dystansowania się od danego wytworu. Rickert ustalił w ten sposób pewien kanon pojmowania różnych „socjologii”: wiedzy, religii, sztuki, etyki, oraz pojmowanie tzw. „kontekstów odkrycia” w różnych dziedzinach kultury.

Możemy powiedzieć, że w paradygmacie neokantowskim pojawiła się kombinacja dwu „miękkich determinizmów”: aksjologicznego i kauzalnego. Jednak w rzeczywistości powstaje z nich jeden „twardy” determinizm, gdyż podmiot *s k a z a n y* jest na poruszanie się tylko w tych określonych ramach. *M u s i* realizować te, a nie inne wartości (nawet złodziej, píše Rickert, realizuje wartości, gdyż *w i e* on, że je przekracza, może też czuć przy tym „wyrzuty sumienia”, itp. Realizuje on dobro, interpretując je tylko jako „własne”). Nie istnieją wartości negatywne, nie ma też działań „neutralnych”. Równocześnie zastany świat dóbr kulturowych wyznacza dość zamknięte pole możliwości realizacji wartości, środków działania. Mamy więc do czynienia z istotnymi ograniczeniami wolności w tym paradygmacie, przy pozorach osłabienia w nim determinacji.

MOŻLIWOŚCI DEFORMACJI PARADYGMATU NEOKANTOWSKIEGO

Można wyobrazić sobie „rozszerzenie” zbudowanego w powyższy sposób pola poznawczego w dwojaki sposób. Po pierwsze trzeba się zastanowić, czy przyjmowany tu system wartości jest zamknięty zarówno ze względu na ilość i jakość wartości, jak i ich „poziome” relacje. Co do tej ostatniej kwestii odpowiedź musi być przecząca. Gdyby wprowadzić jakąkolwiek hierarchizację wartości, to jedne z tych wartości zyskałyby na mocy i znaczeniu, lecz inne by utraciły jakieś kwantum tego znaczenia i mocy. Zatem ogólna siła motywacyjna aksjologii nie uległaby zwiększeniu, pomijając już trudności z wyborem tej, a nie innej wartości za „na-

czelną” i uzasadnieniem tego wyboru. Rickert na wszelki wypadek od-
mawia wartościom zdolności odnoszenia się do siebie nawzajem. Po-
znanie nie może określać, czy piękno lub dobro są wartościami „prawdzi-
wymi”, etyka zaś nie może określać, czy prawdziwość jest czymś „do-
brym”: prawda jest po prostu prawdą.

Natomiast czy ilość i jakość wartości przyjętych przez Rickerta jest
układem zamkniętym? Jak się okaże — nie.

Jeszcze bardziej istotną kwestią jest określenie stopnia statystyczności
linii „horyzontalnej” w przyjętej przestrzeni kulturowej. Czy to, co
wchodzi w skład „natury” oraz to, co zastajemy jako stworzony przez
kogoś a zastany przez nas świat „dóbr” jest systemem o zamkniętych
(choćby znacznych) możliwościach i podatności na realizację wartości?
W większości systemów holistycznych przyjmowano, że skończone możli-
wości twórcze i rozwojowe biorą się właśnie z ograniczoności środków,
jakie zawiera w sobie przyroda i człowiek oraz świat jego wytworów.
„Organicyści” (od Danilewskiego do Spenglera) przyjmowali, że kultury
mają zaprogramowany repertuar i algorytm czynności, po realizacji któ-
rego „wyczerpują” się i trwają w stanie letargu, jakim jest cywilizacja.
Hegel uważał, że narody realizujące pewne odcinki historii „zużywają
się” w tym działaniu i po raz drugi nie mogą już wejść na arenę historii;
podobnie twierdził H. Taine i wielu innych. Na gruncie marksizmu myśl
podobna zawarta była w tezie R. Luksemburg o „automatycznym krachu”
kapitalizmu, sam zaś Marks twierdził, że żadna formacja nie upada, do-
póki nie wyczerpie swoich możliwości rozwojowych.

Bez trudu można zauważyć, że możliwości rozszerzania przestrzeni
kulturowej Rickerta istnieją przede wszystkim w tym kierunku. Linia
tego co „możliwe” najłatwiej daje się odchylić. Dotyczy to nie tylko roz-
szerzania możliwości samej przyrody (co do czego trwają dziś dyskusje)
i człowieka jako organizmu. Przede wszystkim niemal w każdej dziedzi-
nie kultury trwa ruch wewnętrzny rozszerzania jej „możliwości”, który
odbywa się jako ruch zautonomizowany, nie motywowany samymi war-
tościami (choćby „środki”, które się tu powiększa i kumuluje są środka-
mi „realizacji” wartości). Same środki działania stają się jego celem. W
zakresie ekonomiki istnieje autonomiczny ruch „produkcji środków pro-
dukcji” i rynek „środków produkcji”, w nauce trwa proces powiększania
możliwości poznawczych, narzędzi pojęciowych, laboratoryjnych, proble-
matyzacyjnych itp. W sztuce trwają ciągle poszukiwania bogatszych
„środków wyrazu” i narzędzi kształtowania artystycznego oraz metod
przekazu dóbr. W polityce mają miejsce zabiegi kumulacji władzy i kom-
petencji, często nie służące wcale robieniu z niej użytku, lecz traktowa-
nych autotelicznie. Daje się zatem bez trudu przedstawić obszerny ma-
teriał empiryczny, potwierdzający istnienie innego pola dynamiki kultu-

rowej: obok pola „realizacji wartości” jest również pole „gromadzenia możliwości działania”, które nie musi być ani pierwotne, ani wtórne w swojej genezie i funkcjach wobec pierwszego. Dowodzi tego fakt, że gromadzenie i powiększanie „możliwości” (mocy) jest treścią osobnej motywalacji: ludzie doznają satysfakcji już z samego faktu posiadania możliwości działania lub kompetencji do niego. Ta możliwość zdolna jest nawet do wykluczania samych działań i ich potrzeby. Kto „może” coś mieć lub zrobić, nie pragnie już realizacji tej możliwości (co dostrzec można w „małych potrzebach” jednostek obdarzonych często wielką władzą; ten sam przypadek u „skąpców” Marks opisywał jako stadium alienacji, co nie wyklucza istnienia „podatności” na takie alienacje). Wśród przyjaciół Webera G. Simmel wskazywał na podobne tendencje kulturowe określając je mianem sytuacji „deistycznych”: podmiot chce coś kreować, „puszczać w ruch”, wzmacniać — lecz jednocześnie sam pragnie stać na uboczu, nie korzystając ze swej aktywności i nie umniejszając swoją „konsumpcją” zaistniałej dynamiki. Natomiast Weber akcentował swoje uznanie dla nietscheańskiej koncepcji „woli mocy” jako motywacji „nadpsychologicznej”, tzn. zdolnej podporządkować sobie człowieka na zasadzie „namiętności” zniewalającej go.

ZRĘBY PARADYGMATU WEBEROWSKIEGO

Weber odnalazł sam wiele przykładów działań ludzkich koncentrujących się na kumulacji „możliwości”. Choć w pewnych przypadkach, jak np. u protestantów, występuje przy tym „racjonalizacja” działań przy użyciu wyobrażeń teologicznych, to ich sednem jest właśnie „potęgowanie mocy”: inwestuje się pewne zasoby, wyciąga z tego zysk, ten znowu poddaje się reinwestycji. Jest to podobne do uruchomienia *perpetuum mobile* i to o wzrastającej szybkości obrotów.

Trzeba jednak zastrzec się, że empiryczne dowody na istnienie odrębnej przestrzeni kulturowej, gdzie nie realizuje się wartości, lecz wyłącznie wytwarza i grupuje środki i narzędzia działań, nie wystarczą do naruszenia teoretycznych podstaw paradygmatu neokantowskiego. Taka przemiana paradygmatu ku jego rozszerzeniu lub stworzeniu nowego musi odwoływać się do jakiegoś czynnika uniwersalnego, nadającego prawomocność zauważanym zjawiskom empirycznym. Tylko wówczas przestają być one traktowane jako „osobliwość”, patologiczne odstępstwa od „normy” itp. Weber musi zatem dokonać modyfikacji aksjologii neokantowskiej jako tego czynnika, który ochrania nauki humanistyczne przed holizmem a jednocześnie zapobiega rozsypywaniu się poznania humanistycznego do stanu czystej faktografii, nauki „opisowej” itp.

E. Spranger, który w ówczesnej filozofii i metodologii był odpowiednikiem Webera w „odstępstwie” od teorii, wyłamując się z zasad humanistyki W. Diltheya jako jeden z pierwszych „zdiagnozował” weberyzm w aspekcie aksjologicznym.² Wskazał on bowiem, że istota pojmowania przez tego ostatniego wartości polega na połączeniu tego, co jeszcze od pism etycznych Kanta pozostawało w stałej rozłączności w nurcie kantowskim. Uznawano tu bowiem, że wyłącznie można uznać za wartościowe — ze względu na wolność i autonomię podmiotu moralnego — to, co czyn ludzki czyni celem samym dla siebie, nie poddając go żadnym innym celom jako „środka” ku czemuś. Zatem — jak wyjaśniał Kant — gdy „technicznie” stosujemy pewne czyny i narzędzia lub gdy tworzymy środki czy „zręczności” nie wiedząc jeszcze ku czemu zostaną użyte (jak farmaceuta nie wie, czy jego mikstura zostanie użyta jako lekarstwo czy trucizna, co często jest równie prawdopodobne), pozostajemy w sferze pozaetycznej: imperatywu hipotetycznego i imperatywu „zręczności”. Weber, wedle sugestii Sprangera — z którą wypada się zgodzić — z obydwu tych imperatywów instrumentalnych czyni składnik aksjologii. Spełnianie reguł nakazujących maksymalne dopasowywanie celów i środków, a także wytwarzanie środków nie określanych z góry co do swoich jakości przez określony cel, stają się u niego uniwersalnymi regułami zachowań o wartości aksjologicznej. W ten sposób kreuje on pojęcie *etosu*, który jest oznaką przełamania rickertowskiego pojmowania wartości. Jest on nowym rodzajem linii wertykalnej, towarzyszącej „polu kreacji możliwości”, o jakie rozszerza się teraz przestrzeń kulturowa. Etos ukazuje kierunek perfekcjonizowania się człowieka i jego wytworów w kierunku innym niż „realizowanie” wartości. I w jednym, i w drugim kierunku działań nie ma określonej granicy finalizowania się czynności; w tym drugim przypadku jesteśmy w stanie dostrzegać powiększanie się „mocy” wytworów i wzbogacanie się ich w cechy rozszerzające ich instrumentalność. Lecz granice tego wzrostu są nieuchwytny.

Możemy w postaci uproszczonego szkicu zilustrować dokonujące się u Webera przesunięcia w pojmowaniu przestrzeni kulturowej, będącej jednocześnie polem operacji poznawczych: rozumienia i wyjaśniania rzeczy i procesów:

² W kręgu badaczy piśarstwa Webera istnieją dwojakie kwalifikacje historyczno-filozoficzne jego poglądów. Część autorów określa Webera jako kantystę (Phister, Seiterich, Antoni, Schelting), inni zaś jako pozytywistę (Oppenheim, Weipert, Heinrich). Por. N. Feix: *Werturteile, Politik und Wirtschaft. Werturteilestreit und Wissenschaftstransfer bei Max Weber*, Göttingen 1978, s. 52. Natomiast Spranger określa filozofię Webera jako neokantowsko-pozytywistyczną. Por. E. Spranger: *Grundlagen der Geisteswissenschaften*, Hrsg. H. W. Bähr, Tübingen 1980, s. 151.

| | |
|----------------------|---|
| współrzędna wartości | pole realizacji wartości współrzędna obiektów naturalnych i „dóbr” |
| współrzędna etosów | pole wytwarzania „możliwości” |

Aksjologia wzbogacona w ten sposób przez Webera nie posiada tej jasności, jaką (mimo całego formalizmu i „kłopotów z istnieniem”) posiadały wartości Rickerta. Nie jest wyraźne, co takiego miałyby tkwić w „możliwościach”, że warte są one powiększania i stają się osobnym kierunkiem czynności. Toteż samo pojęcie „etosu” funkcjonuje u Webera w sposób niedostatecznie rozjaśniony. R. Bendix w ogóle nie rozpatruje go osobno w swojej książce (podobnie jak nie rozpatruje metodologii Webera, co — jak sądzimy — ma ze sobą związek).³ Pojęcie to utrwaliło się w kulturze, nie skupia na sobie jednak uwagi „weberologów”. W literaturze polskiej M. Ossowska w pracy *Ethos rycerski i jego odmiany* (Warszawa 1973) wcale nie omawia weberowskiego sensu tego terminu, zaś S. Kozyr-Kowalski omawia go w innych kontekstach.

Nie tylko potoczna „oczywistość” tego terminu, lecz również kantowska proveniencja jego treści powodują trudności, o jakich wspominamy. Etos daje się rozumieć bardziej statycznie lub bardziej dynamicznie (taka różnica istnieje też między obydwoma nie-etycznymi imperatywami Kanta: hipotetycznym i zrzeczności) jako „powołanie”, „misja”, „wyzwanie” albo też jako „wewnętrzna wartość działania”, „styl bycia”, „norma wewnętrzna”. W pierwszym przypadku możemy np. etos rycerski widzieć jako inwencję, popęd transcendowania poza zastane okoliczności, „poszukiwanie okazji” do sprawdzenia siebie, rozszerzanie zasobu sytuacji i działań. W drugim przypadku etos to tyle co stereotyp i standard zachowań, pewnego rodzaju „przeciętna”, od której nie wypada „odchyłać się”. Etos jest wówczas przejawem takiej regularności działań ludzkich, które pozwalają na przewidywanie cudzych reakcji, na „liczenie na siebie” ludzi itp. Dwoistość ta odbija się również, jako pochodna trudności w ustaleniu czynnika dynamicznego i statycznego w działaniach ludzkich, na trudnościach z odróżnieniem „typów idealnych” od „typów przeciętnych” w metodologii M. Webera.

W rozważaniach niniejszych opowiadamy się za dynamicznym sposobem pojmowania treści pojęcia „etos”. Jest on nie tylko dynamiczny

³ Por. R. Bendix: *Max Weber. Portret uczonego*, tł. K. Jakubowicz, Warszawa 1975.

w sensie „powołania”, ale też kieruje to powołanie ku rozszerzaniu „możliwości”, nie zaś ku finalizowaniu pewnych działań w postaci realizacji wartości, inkarnacji ich w konkretne dobra.

Chcemy podkreślić, że dokonywany przez Webera zwrot paradygmatyczny ma jak najściślejszy związek z jego postawą wobec materializmu historiozoficznego. Zazwyczaj opozycję weberowską pojmuje się jako postulat „wzbogacenia świata wartości”, których rzekomo nie dostaje temu modelowi dziejów. Zgodnie z tą diagnozą starano się też rozszerzyć zasobność aksjologiczną marksizmu, rozszerzając go o wartości z wczesnej twórczości Marksa. Tymczasem nie wygląda na to, aby Webera interesowała szczególnie ta strona przestrzeni kulturowej, którą tak mocno akcentował Rickert. Nigdy nie dokonywał on prób odrębnych analiz tego rodzaju. Krytyka weberowska jest natomiast bliższa tej próbie „reformy” marksizmu, którą podjął E. Bernstein, a która wyraziła się w słynnej jego formule: „cel niczym — ruch wszystkim”. Właśnie otwarcie dodatkowe przestrzeni kulturowej, która może być polem autotelicznego ruchu (czy „wzrostu”) jest charakterystyczna dla całości koncepcji Webera.

KONSEKWENCJE EPISTEMOLOGICZNE WEBEROWSKIEJ KONCEPCJI DYNAMIKI

W dwuwarstwowej rzeczywistości Rickerta (wartości—rzeczy) wystarczające okazywały się dwie drogi poznania: intensywna — polegająca na odnoszeniu zjawisk do wartości, przy czym sam akt odniesienia oraz uchwycenie wartości miało charakter intuicyjny, oraz droga ekstensywna (wedle jego określenia) — polegająca na uchwyceniu tego kontekstu w postaci zjawisk przyrodniczych i zastanego świata dóbr kulturowych, który wywiera swój „wpływ” i „piętno” na rozwijającym się w kierunku wartości zjawisku.

Ponieważ M. Weber wprowadza inny typ dynamiki, inny kierunek działań, czynów i aktywności ludzkiej, nie może poprzestać na zasobie narzędzi poznawczych szkoły „badeńskiej”. Jest on zmuszony do konstrukcji „typów idealnych”, które częściowo mają postać fikcji heurystycznych, częściowo zaś mają istotny sens ontologiczny. W nowej przestrzeni socjokulturowej Webera mają miejsce „impulsy rozwojowe” w poszczególnych subsystemach czy raczej „układach” kulturowych, nie wynikające z motywacyjnej funkcji „wartości”. Impulsy te pojawiają się w sposób nagły, co u Rickerta nie dawało się wyjaśnić „wartościami”, które przecież działają permanentnie. W działaniach „realizacyjnych” rzeczy są instrumentami, środkami działań, toteż procesy, w których biorą udział raczej zubażają je niż wzbogacają (chyba że to ostatnie dzieje

się przypadkowo). Natomiast w działaniach kreujących „możliwości” układy kulturowe ulegają wzbogaceniu, co jest głównym celem ich teologicznego zachowania się. Działanie podlegające „etosowi” danej dziedziny czy układu wzbogaca treść tego układu o nowe cechy dotąd, aż ten proces wzbogacania nie narusza tożsamości układu. Może to przybierać postać dość synkretyczną, więc etosy często i łatwo poddają się „karykaturowaniu” (czego wobec etosu rycerskiego dokonał Cervantes w *Don Kichocie*, lecz karykatury ze szczególną łatwością dotyczą tych osób, zawodów, instytucji, gdzie „etos” jest szczególnie wyraźny: lekarzy, naukowców, nauczycieli, kupców, kapłanów). Karykatury okazują się tu szczególnie „trafne”, gdyż odpowiadają realnemu działaniu ethosu: do wzrostu, powiększania a także do „synkretyczności”.

Metoda tworzenia „typów idealnych” zachodzi na elementarnym oraz złożonym poziomie. Na tym pierwszym typem idealnym staje się „pojęcie”, którego treść budowana jest na bazie określonego etosu. Tę naturę „pojęć idealnych” dobrze oddaje w polskiej literaturze S. Kozyr-Kowalski ilustrując to kategorią „narodu”.⁴ W trakcie dyskusji w kręgu marksizmu ustaliła się czteroczłonowa definicja pojęcia narodu, wymieniająca: wspólnotę języka, terytorium, ekonomiczną oraz psycho-historyczną, co nie jest konstrukcją logiczną, ale właśnie „idealno-typologiczną”. Konstrukcja taka zawiera w sobie ilość cech, które nie muszą pojawiać się w tej samej ilości, w tym samym zestawie oraz z tą samą intensywnością w różnych wielkich grupach społecznych; te ostatnie określimy wówczas jako „mniej” lub „więcej” będące narodami. Cechy takie nie muszą posiadać walorów pozytywnych, można zwiększać ich liczbę o różne inne możliwe właściwości (np. zdolność narodu do panowania nad innymi narodami), jeśli nie naruszają one „tożsamości” pojęcia (choć pojawiają się też tendencje do dopuszczenia takich cech do treści typu).⁵

Metoda tworzenia typu idealnego na poziomie pojęć jest tu zatem procedurą dokładnie odwrotną do obowiązującej w metodzie „idealizacji” L. Nowaka, gdzie chodzi o redukcję cech aż do uzyskania struktury „ej-

⁴ Por. S. Kozyr-Kowalski: *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa 1967, s. 334—340.

⁵ *Ibid.*, s. 446—468. Autor omawiając związki Webera z Rickertem nie uwzględnia aksjologicznego rozbiegu między nimi, ograniczając się do różnic ściśle epistemologicznych. Nie docenia też wagi innowacji terminologicznych u Webera, zapożyczania pojęcia „Geist” z nurtu konkurencyjnego wobec szkoły badeńskiej lansującej pojęcie „die Kultur”. Por. G. Keil: *Praktische Philosophie und Kulturwissenschaften. Systematische und historische Bemerkungen zu Max Webers Wissenschaftslehre*, Diss., Erlangen 1976 oraz A. Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Tübingen 1934.

detycznej” jako pewnego „uproszczenia”. Natomiast metoda Weberowska jest procedurą maksymalnego wzbogacania cech, aż do granic ich „wytrzymałości”, co powoduje, że empiryczne przedmioty, które porównujemy z typem „idealnym” muszą jawić się jako zubożone i w tym sensie nieidealne. Sam materiał empiryczny socjologa, zwłaszcza badającego makrostruktury, układa się wielokrotnie spontanicznie w takie „wzrostowe” układy. Tak dzieje się np. w badaniach nad stratyfikacją, prowadzonych przez Webera. Status dużych grup społecznych układa się tu wedle mniej lub bardziej licznej grupy kryteriów, od „więzi” krwi, jaką spotykamy we wspólnotach rodowych, przez więzy ekonomiczne lub religijne, dominujące w „klasach” czy kastach, aż po związek wielu kryteriów: biologicznego, prawnego, ekonomicznego, religijnego, jakie obowiązywały w „stanach” feudalnych. Toteż właśnie stany jako układ najbardziej złożony cieszyły się największym zainteresowaniem Webera. Tym samym można też wytłumaczyć jego predylekcję do badania „formacji azjatyckiej”. Bogactwo cech i elementów socjokulturowych Chin czy Indii, fakt synkretycznego istnienia tam fragmentów różnych formacji w sensie europejskim: wspólnot pierwotnych, niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu państwowego — zbliżał je szczególnie do tej metody poznania, która wyraża się w „typach idealnych”. Tym samym można wytłumaczyć fakt, że Weber był bodaj jedynym wielkim socjologiem przełomu stuleci, który w ogóle nie wyrażał zainteresowania plemionami prymitywnymi, odbiegając tym od szkoły ewolucjonistycznej, marksistowskiej, durkheimowskiej, zafascynowanych tym tematem. Jako historiozof nie wykazuje też zainteresowania ani „początkiem” dziejów ludzkich, ani „celem” tych dziejów, co było przedmiotem spekulacji w koncepcjach postępu, regresu, we wpływowym utopiach tego czasu. Na odwrót: formacja azjatycka, którą się interesuje, stanowiła zawsze kłopot dla klasycznych modeli historiozoficznych. Nawet dla Hegla, który w modelu „spiralnym” łączy koncepcję linearną z cykliczną (kołowrotową), kultury azjatyckie były w pewien sposób czasem ahistorycznym, gdzie ludzie żyli pogrążeni w senną malignę, z której ku „trzeźwości” obudzili się dopiero w epoce europejskiego antyku. Dla zwolenników regresu historycznego lub wręcz dla katastrofistów formacja azjatycka była trudnym do wyjaśnienia fenomenem „stagnacji bez upadku”. W nurcie marksistowskim przeważało widzenie jej jako „bocznego odgałęzienia historii”.⁶

Weber w swoim ujęciu wielkich kręgów kulturowych Azji wykazuje talent nie tylko naukowy, ale rodzaj „zmysłu artystycznego”, jaki właściwy jest wyjątkowym historiozofom, jak Hegel, Spengler, Toynbee, Soro-

⁶ Por. Song Du-Yul: *Die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, Frankfurt a.M. 1972; G. Roth, W. Schuller: *Max Weber's Vision of History*, Berkeley 1984.

kin. Obdarzony jest osobliwym talentem „rozumienia”. Nie zmierza jednak do uchwycenia historycznej niepowtarzalności tych kręgów. Wręcz odwrotnie: w zaskakujący sposób doszukuje się podobieństw, a nawet (gdzie można) identyczności wśród systemów politycznych, sposobów gospodarowania, form ruchów religijnych, systemów naukowych, artystycznych itp. Geneza takiej perspektywy badawczej sięga jeszcze paradygmatu neokantowskiego: ponieważ cała ludzkość jest jednym podmiotem gatunkowym, jest niemożliwe, aby w przestrzeni realizacji wartości (wspólnych gatunkowi) zachodziły fundamentalne różnice. Kultury ludzkie dają się raczej ująć w perspektywie teorii gier: jako pola szachowe lub talie kart (by użyć metafory C. Levi-Straussa) złożone z tych samych elementów. O rozwoju wydarzeń decydują tu nie elementy, ale ich konfiguracja. Możliwości układów są jednak różne i niełatwe do wyczerpania wbrew temu, co twierdził O. Spengler. Całość dziejów ludzkich ułożona jest w linearny łańcuch już ze względów geograficznych. W paśmie klimatu umiarkowanego znalazły się rozwinięte kultury, będące ogniwami „łańcucha”. Weber nie interesuje się ani ludami Arktyki, ani ludami pasa równikowego. Ruch na owej linii nie odbywa się jednak, jak to opisywał Hegel, w kierunku „ze Wschodu na Zachód” ani też w kierunku odwrotnym — jak postulował to europejski romantyzm. Jest to raczej taki typ ruchu, który porównać by można do ruchu tyraliery. Jest to ruch odbywający się równolegle „do” owej linii startowej, a następnie „od” niej. Jak to się stało, że niektóre ludy rozwinęły poszczególne dziedziny życia tak, iż stanęły na wysokim „poziomie rozwoju” i kiedy to się stało, to Webera nie pasjonuje. Bardziej zainteresowany jest tym, dlaczego jedne z nich (Europa) ruszyły do przodu, inne zaś „zatrzymały się” na owej linii startowej. To, co w historii Webera zawarte jest *implicit*e, to *explicit*e wypowiada K. Jaspers, jego przyjaciel, konstruując teorię tzw. Achsenzeit („czas osi” lub „czas przełomu”), zwracającą uwagę na regularne w odstępie czasowym pojawianie się takich fundatorów wielkich zmian kulturowych jak: Konfucjusz, Budda, Chrystus i Mahomet. W ich osobach zaznacza się moment dojrzałości kręgów kulturowych Azji i Europy.⁷ Ta ostatnia pojawia się dość późno na owej linii startowej, lecz jednocześnie wyrusza z niej najszybciej i najdalej. Pozostali uczestnicy historii nie tracą jednak szans rozwojowych, nie zanika ich potencjalna moc rozwojowa. W korzystnej konfiguracji układów historycznych mogą

⁷ Por. R. Rudziński: *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 324 i n. Opozycję wobec prostej linearności czasowej w widzeniu dziejów dowcipnie wyraża motto książki S. Bratkowskiego: *Oddalający się kontynent*, Warszawa 1980: „Ameryka jest nie tyle 15 lat przed Europą, ile 150 lat w bok”.

one również (co potwierdza druga połowa XX w.) wkroczyć w nurt „postępu”.

Chociaż w konstruowaniu typów idealnych wykorzystywany jest materiał historyczny i niejako sam z siebie wyróżnia on bardziej bogate w treści kręgi od uboższych (technika, nauka, religia, polityka, obyczajowość Chin ewidentnie różni się od tych samych elementów kultury na Wyspie Wielkanocnej), to zawartość „typu” zależy również od inwencji uczonego. Można wskazać pewną analogię między tą inwencją a procedurami zalecanymi w nurcie fenomenologicznym przy analizie pojęć, w postaci tzw. „wariacji imaginacyjnych”. Ważne jest jednak to, że tak uzyskane pojęcia są podstawowym narzędziem formułowania sądów „niewartościujących” w nauce. Ponieważ treścią tych sądów nie są żadne „konieczności” ani „powinności” określonego porządku elementów kultury, a jedynie zespół s z a n s rozwojowych, jakie stwarzają one dla układu, który obejmujemy tym pojęciem, to „typ idealny” zachowuje walor swoistej „opisowości”, tyle że dotyczącej nie tego co faktyczne, ale tego co możliwe. Jako taki nie jest on ani prawdziwy, ani fałszywy, gdyż taki walor przysługuje tylko treściom poznawczym odnoszącym się do tworów zrealizowanych. „Możliwość” pozostaje poza taką oceną. Nie daje się ona również objąć innymi ocenami: słuszna, pozytywna, właściwa, moralna, prawomocna, gdyż te dotyczą również tylko jakichś realności („dóbr”). Etosem uczonego, który pragnie na podstawie posiadanej wiedzy wypowiadać się na temat jakichkolwiek (należących do jego kompetencji lub nie należących) dziedzin kultury i życia społecznego, jest jedynie wypowiadanie się na temat dostrzeganych w nich możliwości rozwojowych. Taka jest rola „eksperta” czy „doradcy” (w warunkach niemieckich „tajnego radcy”), który uosabia właśnie etos uczonego. Formułuje on „sądy możliwościowe” bez narzucania wyborów możliwości. W tym sensie są to sądy „obiektywne” — nieperswazyjne. Są to sądy „niewartościujące” na innej zasadzie, niż miały być nimi sądy dotyczące „faktyczności” u pozytywistów i neopozytywistów. Przyjmuje się tu jednak, że to co możliwe nie musi realizować się w ten sam sposób, jak zrealizowały się już w przeszłości pewne szanse historyczne. Esencjalizm historiozoficzny skłonny jest dostrzegać w przeszłości „zarodki” terażniejszości, zaś w terażniejszości chętnie widzi byt „brzemienny” przyszłością. Tym samym podporządkowuje on części — całości, eliminuje nieokreśloność możliwości, wyklucza istnienie sądów nie wartościujących. Dla esencjalizmu bowiem rozwój nowych układów odbywa się kosztem zagłady układów wyjściowych.

„TYPY IDEALNE” A POSTĘP HISTORYCZNY

Dla Webera generalną sprawą jest bogactwo i złożoność tworów socjokulturowych, toteż nie preferuje on żadnego z kręgów kulturowych, jakie dają się usytuować na historycznej „linii startowej”. Nie przesądza on wartości żadnych rozwiązań i metod działania, jeśli tylko sprzyjają wzrostowi złożoności układu socjokulturowego, wzrostowi jego „możliwości” („mocy”). Nie zawsze zaś „postęp” jest rozwojem tak pojętym. Może on zubażać i upraszczać układy historyczne, co częściowo dzieje się w epoce przemysłowej. W pojmowaniu „rozwoju” dają się spostrzec zbieżności Webera ze Spencerem. Jednak ani pozytywizm Comte’owski, ani też „postęp ducha” widziany w dialektyce heglowskiej nie zawierają w sobie obrazu pozytywnej dynamiki historycznej. Chociaż Hegel głosi, że całości późniejsze mają zdolność zarówno „znoszenia”, jak i „zachowywania” minionych treści kulturowych, to dzieje się to jednak kosztem „substancjalności” tych zniesionych. Hegel głosił przecież, że następuje „zmierch” sztuki, po którym nastąpi „zmierch religii”, a jedna i druga przetrwa jedynie w ramach filozofii, która pełni tu funkcje „kulturowego mauzoleum”. Faktycznie więc i on, i Comte głoszą rozwój tylko jednej dziedziny kosztem innych: poznania. Mechanizm taki właściwy jest całości procesu dziejowego.

Weber nie tylko pragnie zachować „parcelację” kultury i ten jej pluralizm, który w neokantyzmie był zagwarantowany przez system wartości. Chce on otworzyć przestrzeń tych możliwości rozwojowych dziedzin kultury, które swojego rozwoju nie realizują „kosztem” innych dziedzin (co ostatecznie oznacza finalizm, gdyż koniec końców zużywają się te dziedziny „finansujące” sobą rozwój innych). Bliższa jest mi idea „wszechstronnego rozwoju”, co żartobliwie można by określić doktryną „niechaj kwitnie sto kwiatów”. Również tu zaznacza się jego polityczna zbieżność z E. Bernsteinem, który głosił niekonieczność zagłady klasy średniej wobec rzekomo nieuchronnych praw „koncentracji kapitału”. Niewątpliwie obaj współczuli rodzinie Buddenbrocków.

Potęgowanie mocy rozwojowych nie musi być procesem spontanicznym i żywiołowym. Weber odrzuca mniemania Diltheya uznającego, że samo życie niesie w sobie nowe moce witalne i pęd rozwojowy, co zaznacza się w pojawieniu nowych „pokoleń” ludzkich. Weber w ogóle nie odwoływał się do tego czynnika. Rozwój tkwi w samej kulturze w postaci obecnych w niej „etosów”, które pozwalają też na świadome działania potęgujące ten rozwój, na planowe korekty błędnych decyzji zbiorowości. Większą rolę przypisuje zatem państwu i władzy. Bynajmniej nie opowiada się też za impulsami rozwojowymi o charakterze geograficzno-klimatycznym, przynajmniej nie w takim stopniu, jak będzie

to czynił po nim A. Toynbee. Tylko w samej kulturze, w konfiguracji jej dziedzin i w powstających paralelnie impulsach wzrostowych kryje się tajemnica historii. Tym samym każdy typ idealny, który zakładałby „brzemienność” kultur takimi tworam, które przesądają o jej jednokierunkowym rozwoju, byłby hipotezą r e g r e s u.⁸

Istnienie „etosów” tłumaczy proces zachodzenia partykularnych procesów rozwojowych w pojedynczych sferach kultury. Czy istnieje jednak również „etos” jako pojęcie dotyczące całego kręgu kulturowego? Gdyby tak było, oznaczałoby to istnienia impulsów wzrostu jednocześnie we wszystkich dziedzinach życia. Tak jednak nie jest ani w historii, ani w obrazie dziejów Webera. Rozwój jest zawsze n i e r ó w n o m i e r n y, odbywa się w jednej dziedzinie lub w kilku jednocześnie. Inne sfery życia leżą wówczas „odłogiem”, wcale nie dlatego, że rozwój pierwszych odbywa się ich kosztem. Aby wyjaśnić ten brak „powszechności etosu” w trakcie okresów rozkwitu kulturowego Weber posługuje się właśnie pojęciem „ducha” (der Geist). Niesłuszne jest utożsamianie tych pojęć. Istnienie lokalnych pobudzeń w kulturze ma miejsce przy stałej obecności innych dziedzin (pobudzonych lub nie pobudzonych). Całe kręgi kulturowe trwają zaś w długookresowych stanach wzajemnej izolacji. „Sąsiedztwo” dziedzin wewnętrznych kultury a „sąsiedztwo” całych kręgów kulturowych są więc zjawiskami o innej skali.

MAX WEBER A PARADYGMAT NURTU GEISTESWISSENSCHAFTEN

Ustalenie, w jakim kontekście znaczeniowym funkcjonuje u Webera pojęcie „der Geist” (użyte przecież w najbardziej programowym zastosowaniu empirycznym jego metodologii, w *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) nie jest łatwe.⁹ Z jednej strony słowo to zyskało sobie już sens potoczny u końca XIX w. Z drugiej zaś strony niemal

⁸ Por. M. A. B a r g: „Idéalnyje typy” Maksa Webera i kategoria „klasykowsko-je” w marksistowskim historizmie, „Woprosy Filozofii” 1986/1987, nr 10.

⁹ Por. P. B e s n a r d: *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris 1970. Stanowczo oponujemy jednak wobec interpretacji M. Kunińskiego. Określenie „duch kapitalizmu”, będące dosłownym odpowiednikiem niemieckiego „der Geist des Kapitalismus” zastępuje terminem „etos kapitalistyczny” jako bardziej zgodnym z jego rzeczywistym znaczeniem (M. K u n i Ń s k i: *Myślenie modelowe w socjologii Maksa Webera*, Wrocław 1980, s. 120. „Duch” — wedle naszego zdania — jest „zespółem etosów” i jako taki charakteryzuje nie grupy zawodowe lecz całe cywilizacje. Relacje „etyki” i „etosu” trafnie charakteryzuje W. B e s s n e r: *Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und Transcendentalphilosophie Immanuel Kants als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers*, Diss., Augsburg 1968.

wszystkie doktryny, które słowu „duch” nadawały sens własny, były właśnie tymi, z którymi Weber polemizował. Tym niemniej właśnie w owej tradycji należy szukać weberowskich znaczeń tego pojęcia.

Pomijając całą tradycję teologii chrześcijańskiej, związaną ze sporami a nawet rozpadem tej religii na różne nurty na tle innego pojmowania pojęcia „ducha” jako składnika „trójcy”, odwołamy się tu tylko do trzech tendencji interpretacyjnych, jakie wystąpiły w nowożytnej Europie. Pierwszą z nich jest interpretacja Monteskiusza (zawarta w dziele *O duchu praw*). Druga pochodzi od Hegla — z jego *Fenomenologii ducha*. Twórcą trzeciej jest W. Dilthey (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*).

Można zauważyć, że nie tylko w kwestii zakresu i treści tego pojęcia owe trzy interpretacje są dalece rozbieżne. Ta rozbieżność dotyczy też statusu *m o d a l n o ś c i o w e g o*, bytu określanego mianem „ducha”. Dla Monteskiusza pojęcie to ma najwyraźniej charakter normatywny, gdyż formułuje on pojęcie idealnego stanu prawnego, wiążącego się z wyróżnieniem trzech władz i warunkami ich harmonii. Natomiast u Hegla słowo to kulminuje w formule „ducha absolutnego”, który wyznacza ciąg „konieczności” rozwojowych, obowiązujących nieubłaganie w dziejach. Natomiast dla Diltheya „duch” jest głównie kategorią opisową, mającą służyć zrozumieniu „faktycznego” stanu rzeczy w historii: utrwalaniu się znaczeń subiektywnych w obrębie tzw. „ducha obiektywnego”. Usytuowanie Webera w kontekście tych ujęć jest tym bardziej potrzebne, że pojęcie „duch” u Hegla wiąże się najwyraźniej z pojęciem „całości” (Totalität) i urzeczywistniania sobą wizję istnienia „rozumu historycznego”, przeciwko któremu kierowała się opozycja badeńskiego neokantyzmu.

Mamy prawo sądzić, że weberowskie pojmowanie „ducha” najbliższe jest koncepcji Monteskiusza. W Niemczech tradycja takiego rozumienia „ducha” znalazła swoje miejsce nie tyle w filozofii i doktrynach społecznych, co w estetyce. Można to dostrzec przede wszystkim u Goethego, zaś współcześnie Weberowi w grupie określanej jako George-Kreis (m.in. F. Gundolf). Nie była to jednak recepcja jednoznaczna, skoro na Goethego (gdy chodzi o pojęcie ducha oraz metodę „morfogenezy” dziejów) powoływał się również O. Spengler. Możemy przyjąć, że pojęcie, o którym mowa oznacza taki związek i relację między różnymi dziedzinami w ramach danej kultury, iż możliwy tam jest „wpływ” jednej z nich na drugą. Byłaby to sytuacja mieszcząca się jeszcze w ramach „ekstensywnego” rozwoju historycznego w paradygmacie rickertowskim, taki związek mógłby bowiem polegać np. na tym, że „gospodarka” rynkowa wpływa na powstanie teorii naukowej głoszącej zasadę konkurencji i selekcji jako prawa przyrodniczego (Darwin). W estetyce niemieckiej taki przykład „rezonansu” kulturowego analizował E. Panofsky dowodząc, że w kultu-

rze późnego średniowiecza istniała koherencja myślenia scholastycznego, sztuki i architektury gotyckiej oraz ustroju senioralnego. Jest to jednak przypadek „duchowej jedności epoki” o ograniczonym znaczeniu. Webera interesuje bardziej „duch postępu”, który pomógłby wyjaśnić zjawisko „wysforowania” się kultury śródziemnomorskiej wobec swoich azjatyckich partnerów. W swojej analizie różnicy między Azją a Europą podkreśla istnienie w tej ostatniej swoistego sprzężenia zwrotnego między kumulacją gospodarczą jako zjawiskiem cywilizacyjnym a „nastawieniem na reinwestycję zysku” jako zjawiskiem kulturowym. „Duch” u Webera oznacza właśnie takie układy „sprzężeń zwrotnych”, antycypuje on jakby późniejsze myślenie cybernetyczne. Sprzężenia zwrotne są stanem „rezonansu” dwu lub więcej elementów. Mogą one być stabilne, gasnące („ujemne”) lub rosnące („dodatnie”). Lecz zawiera on w sobie jeszcze coś więcej: utopię niekonfliktowego wzrostu, taką utopię, którą miał na myśli Monteskiusz głosząc, że „trójwładza” jest ideałem rozwoju harmonijnego. Duch jest więc rodzajem „idei regulatywnej” danym wszystkim kręgom kulturowym i na równi przysługuje wszystkim uczestnikom „ruchu w tyralierze”, o jakim była mowa. Nie jest on jednak żadną „koniecznością” ani też nie służy „opisowi” określonej faktyczności historycznej. Typ idealny — mówi Weber — jest to utopia, która „wskazuje kierunek tworzenia hipotez”.

Trzeba zapytać, dlaczego w metodologii Webera ten status utopii, jaką mają być typy idealne, nie został opracowany szerzej, lecz występuje wręcz w postaci „śladowej”; głównie dostrzec się daje jako dana *implicite* treść doktryny. Dlaczego powstrzymuje się przed takim zaangażowaniem w teraźniejszość, jakie było właściwe Monteskiuszowi (który *nota bene* w *Listach perskich* dawał wzór krytyk kultury europejskiej z punktu widzenia kultury azjatyckiej)? Nie ulega wątpliwości, że praca Webera o etyce protestanckiej stanowiła element rozpoczętej przez Bismarcka kampanii ideologicznej, określonej jako Kulturkampf, a skierowanej na równi przeciw katolicyzmowi i partii socjalistycznej. Był to ruch mający swój odpowiednik w innych krajach (w Rosji jest nim pisarstwo F. Dostojewskiego, który syntetyzuje przeciwnika w postać „katolicyzmo-socjalizmu” jako duchowej jedności), ale mający też swoje antecedencje. Polemikę z katolicyzmem, oskarżanym jako źródło upadku cywilizacyjnego części Europy (Hiszpanii) przeprowadził wcześniej Buckle, którego dzieło było powszechnie znane. Stoimy tu nie tylko wobec pewnej zagadki, ale na tropie intelektualnej nieuczciwości Webera, gdyż nie tylko nie odnosi się on do Buckle’a, ale wręcz pomija go milczeniem (poza nieistotnymi wzmiankami), choć książkę Webera dałoby się potraktować jako plagiat z Buckle’a. Ten bowiem dowodzi właśnie wyższości cywilizacyjnej krajów protestanckich nad katolickimi, opierając się na zbliżonych

do Webera rozumowaniach.¹⁰ Buckle nie dość, że „stwarza” całą koncepcję protestanckich źródeł kapitalizmu, lecz przy okazji fałsyfikuje ją. Po pierwsze bowiem wskazuje on na przykład Francji, która rozkwitła gospodarczo mimo dominacji katolicyzmu. Po wtóre przytacza przykład krajów (Szkocja), którym protestantyzm wcale nie pomógł w rozwoju. Aby argument ten wzmocnić powołuje się też na przykład misji protestanckich (różnych sekt) w krajach kolonialnych, które nigdzie nie zainicjowały tej eksplozji cywilizacyjnej, jaką rzekomo wywołał protestantyzm europejski. Są to tezy, wobec których Weber powinien był się ustosunkować. Tymczasem razi jego milczenie w tej kwestii, a ponadto wręcz nieudolność i niezręczność w dyskusji, jaka rozpoczęła się po ukazaniu *Die protestantische Ethik...*, gdzie poprzestawał na gołosłownych zapewnieniach, że bynajmniej nie uznaje tylko i wyłącznie etyki protestanckiej za jedyne źródło kapitalizmu.

Zagadka powyższa jest tym większa, że już za życia Webera w kręgu bliskich mu osób wypowiediano tezy zupełnie odmienne, które musiał on znać i tolerować (choć część z nich pojawiła się w publikacjach jego przyjaciół już po jego śmierci). Znajdujemy w tym kręgu zarówno poglądy o politycznej roli protestantyzmu (E. Bloch w pracy o T. Münzerze jako „teologu wyzwolenia”), o znaczeniu gett żydowskich dla powstania kapitału bankowego (W. Sombert), tezy o znaczeniach klasztorów katolickich dla powstania nowożytnej techniki (L. Mumford), prace o wpływie protestantyzmu na rozwój nauk przyrodniczych itd. Treść hipotezy o roli religii w nowożytnej Europie była więc bardzo złożona. Weber wyraźnie „gubił się” w całym tym sporze. Materiał empiryczny, jaki zgromadził na rzecz swojej tezy, spełnia wyraźnie rolę Baconowskiego „ołowiu”, który nie pozwala mu wznieść się teoretycznie ponad ten spór.

Sprawa zaś dotyczy kwestii nie byle jakiej dla całości tego paradygmatu, który zdaje się tworzyć Weber przełamując paradygmat neokantystów badających: pytania, czy „pole możliwości” stoi otworem dla wszystkich kultur i kręgów kulturowych, czy też tylko dla niektórych. Jeśli stoi otworem dla niektórych, to trzeba wrócić do linearności i kauzalizmu w widzeniu dziejów; jeśli dla wszystkich, to koncepcja taka traci wszelkie funkcje ideologiczne, nie może być elementem Kulturkampf, gdyż kraje katolickie trzeba uznać za równie „podatne” na rozwój, jak protestanckie, zaś „socjalizm” wcale nie jest czymś gorszym od innych

¹⁰ „Wyższość protestantyzmu nad katolicyzmem leży w zmniejszeniu przesądów i nietolerancji, tudzież w zadaniu władzy kościelnej stanowczego ciosu. Wszelako doświadczenie z Europy czerpane uczy nas, że gdy wyższą religię przyjmuje lud na niższym stopniu rozwoju pozostający, wyższość owa ztraca się...” (W. Buckle: *Historia cywilizacji w Anglii*, t. I, Warszawa 1876, s. 152).

formacji itd. Tak daleka powściągliwość w wartościowaniach może wydać się zupełnie paraliżująca. Można wartościować „sprawność” poszczególnych podmiotów historycznych w potęgowaniu „możliwości” i „mocy” ich układu kulturowego. Można analizować „jak należało postąpić” w danej sytuacji i „co by było”, gdyby wystąpiły inne okoliczności w tym układzie.

Wyjaśnienie przyczyn, dla których stanowisko Webera w najbardziej kulminacyjnym punkcie jego konstrukcji teoretycznej zdaje się „rozmywać” kieruje nas ku wyjściowym przesłankom jego systemu. Wartością fundamentalną weberyzmu jest możliwość. Można zauważyć, że wartość ta jest kontrydiktoryjna wewnętrznie. Możliwość potęguje się wówczas, gdy przeobraża się w „wielość możliwości”, te zaś są już czymś, co skłania do wyboru i preferencji jednych wobec innych. Toteż „utożsamność” tych trendów historycznych, które idą w stronę potęgowania „mocy” układu (wewnętrznej i zewnętrznej) polega nie tylko na trudności urzeczywistnienia możliwości, co na samym zachowywaniu ich jako wartości w sobie. Można by zatem powiedzieć, że z weberyzmu wynika teza, iż kraje i kręgi kulturowe bardziej rozwinięte, dysponujące większymi możliwościami są w pewien sposób w sytuacji trudniejszej niż kraje o mniejszych możliwościach. Sama bowiem sytuacja decyzyjna, sytuacja „zawieszenia” stanu możliwości jako wartości odrębnej jest jak gdyby trudna do zniesienia i nietrwała. Mamy tu do czynienia również z sytuacją, jakiej często doświadczają siły historyczne osiągające jakieś zwycięstwa, spełniające potrzeby i oczekiwania masowe. Powstaje tam wówczas duch entuzjazmu, który wyraża nagłe zachłyśnięcie się „mocą”. Jednak ów pozytywny stan jest właśnie nietrwały („entuzjazmu nie da się zakonserwować”) i ta postać ducha historycznego, świadomości i woli zbiorowej okazuje się chwilowa. Dylemat historyzmu weberowskiego polega na tym, że z jednej strony uznaje on nieustającą zdolność wszelkich podmiotów historii do aktów „postępu”, jednak ruchy rozwoju mogą być tylko odcinkowe. Charakter etosu jako impulsu rozwojowego jest taki, że ani stan stagnacji, ani ciągłego, linearnego postępu właściwie nie jest możliwy. Przełamując neokantowski model rzeczywistości kulturowej, odnoszącej się ku wartościom — „wieczystym zadaniom” — Weber wprowadził innowację aksjologiczną, która w istocie oznacza zawikłanie i zmącenie przejrzystej wizji dziejów neokantyzmu.

SUMMARY

Historiosophical holism of Marxism and historical idiographism of Neo-Kantism belonged to the most influential models of viewing history in Germany at the close of the 19th century. Some Marxists (for example Adler) reverted to Marbug Neo-Kantism. Max Weber opposed Marxism from the standpoint of Baden Neo-Kantism. His conception is close to a Marxist revisionist, E. Bernstein, who coined the motto: goal is nothing, movement everything. The article presents the essence of the paradigm of the Baden school, innovations introduced by Weber, the idea of ideal types as a form of manifestation of *ethos*, the question of progress. Finally, it discusses Weber against the context of *Geisteswissenschaften*.

