

Jacek Ganowicz

Hermeneutyczne podstawy socjologii rozumiejącej Maxa Webera

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 37, 37-64

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK GANOWICZ – WARSZAWA

HERMENEUTYCZNE PODSTAWY SOCJOLOGII ROZUMIEJĄCEJ MAXA WEBERA

WSTĘP

Max Weber jest twórcą koncepcji socjologii rozumiejącej, nauki opisującej świat społeczny na podstawie założenia, że podstawową kategorię analizy socjologicznej stanowią subiektywnie motywowane zachowania jednostek. Dlatego rozpoczyna swoje rozważania metodologiczne, stanowiące wprowadzenie do pracy *Wirtschaft und Gesellschaft*, od wyróżnienia czterech typów działań, którym ludzie przypisują sens kulturowy: wartościowo-racjonalnych, celowo-racjonalnych, afektualnych i tradycyjnych. W tej perspektywie nieuchronnym wydaje się wniosek, że tak istnienie społeczeństwa jak i wszelka zmiana są ostatecznie uwarunkowane podmiotowo ukonstytuowaną wiedzą, która przybiera formy motywów działań jednostek.

Te podstawowe założenia wyrastają z tradycji filozofii postkartezjańskiej. Wiążą się z ontologią Kartezjusza ujmującego świat jako zbiór rzeczy rozciągniętych i człowieka jako rzecz myślącą. W rezultacie krytycznej dyskusji nad założeniami Kartezjusza w ramach empiryzmu i racjonalizmu dualistyczna ontologia została sprowadzona przez Hume'a i Kanta do dualistycznej wykładni wiedzy; poznania i moralności. Takie stanowisko filozoficzne będą dalej utożsamiał z kartezjańskim racjonalizmem. Zgodnie z tymi założeniami wszelkie ludzkie działanie jest racjonalne, jeżeli człowiek działa kierując się podmiotowo ukonstytuowaną wiedzą.

Wszystkie cztery typy subiektywnie motywowanych zachowań wyróżnione przez Webera są w tym sensie racjonalnymi działaniami. Odrzucenie tezy, że zachowania afektualne i tradycyjne są racjonalne nie prowadzi w przypadku analizy założeń socjologii rozumiejącej Webera do żadnych konstruktywnych wniosków¹. Przynajmniej niektóre

¹ Inaczej uważają J. Cohen, L. E. Hazelrigg, W. Pope, *De-Parsonizing Weber: A critique of Parsons Interpretation of Webers sociology*, „American Sociological Review”, nr 40. Odpowiedź Parsonsa tamże.

zachowania afektualne są niewątpliwie uwarunkowane nie tylko funkcjonowaniem prostych mechanizmów psychologicznych związanych z reakcjami na elementarne bodźce, lecz mają również sens kulturowy². Tylko takie zachowania interesowały Webera gdy mówił, że ludzie przypisują im subiektywny sens. Wydaje się, że również zachowania tradycyjne możemy zgodnie z intencją Webera zinterpretować jako racjonalne, chociaż faktycznie mają one często bezrefleksyjny charakter. Decyduje o tym fakt, że ludzie mogą sobie uświadomić ich sens, na przykład jako zwyczaju czy nawyku.

Z tych powodów nieporozumieniem wydaje się być skierowane pod adresem Parsonsa zarzuty, że niewłaściwie zinterpretował on socjologię rozumiejącą, koncentrując się na analizie dwóch typów zachowań określanych u Webera jako wartościowo- i celowo-racjonalne³. Krytycy Parsonsa uważają, że nie dostrzegł on możliwości uwzględnienia nieracjonalności człowieka, założonej rzekomo przez Webera, dzięki wyróżnieniu zachowań afektualnych i tradycyjnych. Trudno się z tym zgodzić, ponieważ oba te typy zostały przez samego Webera zinterpretowane w kategoriach działań racjonalnych, a poza tym mają one w jego socjologii zdecydowanie mniejsze znaczenie niż pozostałe, za wyjątkiem zachowań związanych z fenomenem charyzmy. Te można jednak zakwalifikować jako typ racjonalnie motywowanego działania, łączący cechy zachowań afektualnych i wartościowo-racjonalnych. Oczywiście możliwa jest taka interpretacja tradycji, czy emocji, która nie wiąże się z ujmowaniem tych fenomenów w kategoriach motywów działań. To nie może być jednak argumentem, że taki był zamiar Webera, gdyż tylko ich interpretacja jako racjonalnie motywowanych działań, daje się pogodzić z ogólnymi założeniami socjologii rozumiejącej – teorii działań społecznych.

Weber nie odrzuca jednoznacznie możliwości redukcji motywów działań praktycznych do praw przyrody. Mimo to jedyną realistyczną opcją stanowiącą punkt wyjścia ogólnej teorii socjologicznej jest dla niego koncepcja zakładająca, że podstawową kategorią analizy powinny być subiektywnie motywowane zachowania jednostek uwarunkowane wiedzą, jaką mają działające podmioty kartezjańskie⁴. Z takich założeń wychodzą też powołujący się na Webera Parsons i Schuetz.

W tym artykule spróbuję uzasadnić tezę, że podstawowa różnica pomiędzy tymi interpretacjami socjologii rozumiejącej a znaczeniem, jakie swojej koncepcji nadawał Weber, polega na tym, iż ich twórcy nadają tej nauce inny status. Zarówno Parsons, jak i Schuetz nadają swoim koncepcjom sens ontologiczny zgodny z krytyczną interpretacją kartezjani-

² Bliżej, także ogólnie o racjonalistycznych założeniach socjologii rozumiejącej, J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Muenchen 1975, s. 50-64.

³ J. Cohen, L. E. Hazelrigg, W. Pope, *op. cit.*

⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tuebingen 1956, s. 8.

mu, sprowadzając człowieka do podmiotowo ufundowanej wiedzy. Interpretacja Schuetza wiąże się z nadaniem socjologii rozumiejącej mocnego sensu ontologicznego, zgodnie z fenomenologiczną wykładnią transcendentalizmu, a interpretacja Parsonsa opiera się na ukrytych założeniach ontologicznych, na wzór empiryzmu Hume'a. Obaj stawiają w centrum świata społecznego racjonalny podmiot kartezjański, kierujący się w swoich zachowaniach podmiotowo ufundowaną wiedzą. W ten sposób utożsamiają oni konstrukt poznawczy socjologii rozumiejącej z wizją człowieka, przed czym przestrzegał Weber pisząc o konieczności unikania racjonalistycznych przesądów⁵.

Dążąc do wyjaśnienia genezy i istoty zachodniego racjonalizmu zdawał on sobie sprawę, że na gruncie wszelkich koncepcji wychodzących od krytycznej wykładni kartezjanizmu nie można adekwatnie opisać i wyjaśnić historycznej zmienności motywów, dziejowości wiedzy, zarówno wartości, jak i poznania warunkującego zdolności doboru środków do realizacji celów. To spowodowało, że racjonalne konstrukty działań jednostek były dla twórcy socjologii rozumiejącej wyłącznie uproszczeniem poznawczym, któremu nie przypisywał on ani słabego, ani mocnego sensu ontologicznego. Był odległy od utożsamiania ich z wizją człowieka.

Jak spróbuję dalej ukazać, antropologiczne założenia Webera wydają się być bliskie koncepcji Diltheya, czy Nietzschego. Nie pozostało to bez echa również w jego metodologii i filozofii nauk społecznych, chociaż recepcja tego wątku jest bardzo słaba. Ma on jednak istotne znaczenie dla właściwego uchwycenia sensu całej koncepcji socjologii rozumiejącej, wskazując na powierzchowność sporu pomiędzy zwolennikami jego empirycznej i humanistycznej interpretacji.

ZAŁOŻENIA SOCJOLOGII ROZUMIEJĄCEJ WEBERA

Poglądy Webera dotyczące istoty poznania naukowego i ewentualnych różnic pomiędzy naukami przyrodniczymi i humanistycznymi wiązały się z neokantyzmem badeńskim, którego czołowym przedstawicielem był H. Rickert. Dążył on do uzasadnienia zasadniczej odrębności nauk badających jednostkowe i niepowtarzalne procesy historyczne i nauk generalizujących, tak przyrodniczych jak i humanistycznych. Zamiar swój chciał zrealizować wyłącznie na podstawie analizy zawartości i konstytucji poznania naukowego, zachowując kantowski postulat krytyczny, nakazujący powstrzymanie się od wszelkich sądów o naturze rzeczy poza ich poznaniem. Dlatego zdecydowanie odrzucał wszelkie

⁵ Tamże, s. 3.

sądy ontologiczne zakładające zasadniczą odmienność świata kultury i zjawisk psychicznych i fizycznych, jako metafizykę. Taki charakter miała według niego na przykład filozofia życia Diltheya, zakładająca dualizm ducha i materii. O odrębności nauk humanistycznych i przyrodniczych miało decydować wyłącznie kryterium substancjalne, związane z odrębnością przedmiotów tych nauk. Nauki przyrodnicze opisują procesy fizyczne i uniwersalne prawidłowości psychologiczne, a nauki humanistyczne zajmują się analizą świata znaczeń ukonstytuowanych przez ludzi w życiu społecznym. Rickert nie sądził, aby przyjmując to rozróżnienie można było uzasadnić zasadniczą odrębność nauk przyrodniczych i humanistycznych. Główny podział w łonie nauki miał dla niego charakter formalny i przebiegał pomiędzy naukami indywidualizacji i generalizującymi. Do tych ostatnich zaliczał Rickert zarówno nauki przyrodnicze, jak i socjologię, nie dopatrując się między nimi zasadniczych różnic, poza tym, że mają one odmienne przedmioty. Zasadniczą odmienność przypisywał natomiast indywidualizującej historii, sądząc że tylko ona pozwala na adekwatny opis konkretnej rzeczywistości historycznej, uchwycenia właściwej jej jednostkowości i niepowtarzalności.

Jak wskazuje J. Weiss, Rickert mógł uzasadnić tezę o zasadniczej odrębności socjologii i historii jedynie dzięki temu, że przyjął pewne założenia metafizyczne⁶. Jeżeli je odrzucimy, znika możliwość uzasadnienia podziału na nauki indywidualizujące i generalizujące i z całą ostrością pojawia się nierozwiązywalny według Rickerta problem uzasadnienia zasadniczej odrębności nauk humanistycznych i przyrodniczych.

W pracach Webera nie pojawia się sformułowane przez Rickerta metafizyczne uzasadnienie różnicy pomiędzy humanistycznymi naukami generalizującymi i indywidualizującymi. Różnicę pomiędzy historią i socjologią wiąże on z odmiennymi celami badawczymi tych nauk. Socjolog konstruuje pojęcia ogólne, opisujące prawidłowości mające charakter generalizacji historycznych, na przykład związane z funkcjonowaniem określonego typu organizacji państwowej czy biurokratycznej. Historyk bada natomiast przyczyny konkretnych procesów społecznych, posługując się w tym celu między innymi konstruktami socjologii⁷.

Z drugiej strony Weber wyraźnie odrzuca możliwość uzasadnienia zasadniczej odrębności nauk humanistycznych i przyrodniczych przez odwołanie się do kryteriów substancjalnych, związanych z odrębnością przedmiotów poznania.

⁶ J. Weiss, *op. cit.*, s. 26-27.

⁷ M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik*, [w:] *Gesammelte zur Wissenschaftslehre*, Tuebingen 1968, s. 237.

Bez wahania należy przyznać, że wszyscy często używamy pojęcia natura i naukowcy w nieprecyzyjnie beztrojski sposób, uważając że ich sens jest w danym wypadku jednoznaczny. To może się jednak zemścić, gdy ktoś konstruuje cały swój system w oparciu o przeciwieństwo pojęć natury i kultury, którego nie sposób jednocześnie uzasadnić.⁸

Analizując różnice pomiędzy naukami humanistycznymi i przyrodniczymi wyłącznie ze względu na odrębność przedmiotów, nie możemy zdaniem Webera wyjść poza następującą charakterystykę:

Określenie jakiegoś faktu jako procesu przyrodniczego lub zjawiska życia społecznego zależy od tego, w jakim stopniu podlega on opartej na uzgodnieniach regulacji, lub w jakim stopniu konkretni ludzie orientują się na te reguły w swoich zachowaniach, niezależnie od tego czy ich przestrzegają, czy łamią, lub w końcu od tego, w jakim stopniu przynajmniej subiektywne wyobrażenie norm odnoszących się do empirycznych ludzkich zachowań wpływa na sposób postępowania ludzi w konkretnych przypadkach działań lub przynajmniej towarzyszy tym działaniom, pomimo braku uzgodnionych reguł⁹.

Zasadniczą odmienność nauk przyrodniczych i humanistycznych można według Webera uzasadnić wyłącznie analizując konstytuowanie się poznania. W ten sposób nawiązuje on do Rickerta. W naukach humanistycznych zamiast kategorii czystego rozumu stanowiących podstawę konstytucji przedmiotów nauk przyrodniczych, przedmioty konstytuujemy przez ich odniesienie do wartości. Dlatego Weber sprzeciwia się tym, którzy uważają, że konstytuowanie przedmiotu poznania mającego charakter wartości przebiega identycznie jak w naukach przyrodniczych.

Oznacza to zasadnicze niezrozumienie, co w rzeczywistości ma i musi oznaczać odniesienie do wartości [...] gdy zmieniamy nasz stosunek do przedmiotu i w miejsce praktycznego wartościowania zaczynamy teoretycznie interpretować możliwe odniesienia do wartości, czyli przekształcamy przedmioty w „historyczne indywidua”, oznacza to [...], że rozważamy w rozwiniętej formie, jakie są ewentualne punkty zaczepienia dla postawy wartościowania w przypadku danego wycinka z rzeczywistości, i jakie jest jego mniej lub bardziej uniwersalne „znaczenie” ze względu na możliwość bycia obiektem wartościowania, co należy wyraźnie odróżnić od „znaczenia przyczynowego”¹⁰.

W innym miejscu znów spotykamy

Kryteria wyznaczające podejście do przedmiotów świata kultury decydujące o tym, że stają się one dla nas „przedmiotami” badań historycznych są zmienne i dlatego przy założeniu niezmienności materiału źródłowego, który stanowi punkt wyjścia konkretnych roz-

⁸ M. Weber, R. Stammers, „*Ueberwindung*” der materialistischen Geschichtsauffassung [w:] *Gesammelte Aufsätze...*, s. 321.

⁹ M. Weber, *Nachtrag zu R. Stammers „Ueberwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung*, [w:] *Gesammelte Aufsätze...*, s. 370.

¹⁰ M. Weber, *Kritische Studien...*, s. 252-253.

wiązań, wciąż nowe fakty i w nowy sposób stają się dla nas istotne. Takie uwarunkowanie przez „subiektywne wartości” nie występuje w naukach przyrodniczych skonstruowanych w oparciu o założenia mechaniki¹¹.

O odmienności nauk humanistycznych decyduje nie tylko to, że ich przedmiotem są wartości, a nie przedmioty fizyki. Różnica pomiędzy dwoma dziedzinami poznania naukowego istnieje także na poziomie transcendentálnym. Tylko w naukach zajmujących się badaniem świata wartości zmienne są kategorie konstytucji przedmiotów poznania. W tym punkcie Weber idzie w ślady Kanta, zakładającego niezmiennosc kategorii czystego rozumu i co za tym idzie, niezmiennosc praw przyrodniczych. Jednakże stan wiedzy naukowej już w jego czasach nakazywał w tym punkcie rewizję kantyzmu. Dlatego nie uznaje znaczenia takiego argumentu Rickert¹². Również w naukach przyrodniczych mamy do czynienia ze zmiennością opisu teoretycznego, przekształcaniem paradygmatów, posługując się terminem Kuhna.

Z tych względów trudno nie zgodzić się z Albertem czy Parsonsem, że socjologia rozumiejąca Webera spełnia postulat jedności poznania naukowego i że jej odmiennosc w stosunku do nauk przyrodniczych wiąże się jedynie z odrębnością przedmiotu¹³. To zaś już zdaniem Rickerta i Webera nie wystarcza, aby uzasadnić zasadniczą odrębność nauk przyrodniczych i humanistycznych. Wydaje się, że jeżeli zgodnie z założeniami neokantyzmu abstrahujemy od postulatów ontologicznych, nie da się uzasadnić zasadniczej odmiennosci nauk humanistycznych i przyrodniczych.

Jeżeli odrzucimy argumenty transcendentálne, to znaczenie koncepcji odniesienia do wartości zostaje ograniczone do specyfiki metody analizy nauk humanistycznych – rozumienia, które wiąże się ze specyfiką ich przedmiotu, oraz do postulatu neutralności aksjologicznej badacza. W ten sposób interpretują znaczenie odniesienia do wartości nie tylko zwolennicy empiryzmu, ale także np. Aron¹⁴.

Opisując konkretne procedury badawcze Weber wyraźnie kierował się zasadami poznania empirycznego stosowanymi w naukach przyrodniczych¹⁵. W socjologii, ekonomii czy historii stawiamy pewne hipotezy, a następnie dążymy do ich weryfikacji poruszając się w kole wyznaczonym przez treść hipotezy, podobnie jak w innych naukach empirycznych. W empirycznych naukach humanistycznych stawiając hipotezę przypisujemy ludziom będącym podmiotami analizowanego procesu ja-

¹¹ Tamże, s. 262.

¹² H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tuebingen 1926, s. 133-134, 140-141.

¹³ H. Albert, *Konstruktion und Kritik*, Hamburg 1972. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, s. 594 i nast.

¹⁴ R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, London 1970, s. 194.

¹⁵ M. Weber, *Wirtschaft und...*, s. 4-5.

kieś motywy zachowań, a następnie za pomocą statystyki w socjologii czy ekonomii lub analizy porównawczej w historii, staramy się potwierdzić, czy rzeczywiście zachowywali się oni zgodnie z założeniami, czego świadectwem miałyby być przebieg obserwowanych procesów społecznych. Pierwszy etap analizy nazywa Weber wyjaśnianiem przez rozumienie, równoznacznym z dążeniem do osiągnięcia adekwatności sensu hipotezy, a drugi ma sens weryfikacji empirycznej, zgodnie z postulatem adekwatności przyczynowej. Weryfikacja odpowiada eksperymentowaniu w naukach przyrodniczych i nigdy nie może w sposób ostateczny potwierdzić prawdziwości hipotezy. Podobieństwo pomiędzy naukami przyrodniczymi i humanistycznymi jest w tym punkcie ewidentne, szczególnie jeżeli uwzględnimy konsekwencje doprowadzonego do granic empiryzmu, przedstawione po raz pierwszy przez Hume'a, a potem potwierdzone przez Poppera, Feyerabenda, czy Kuhna. Również w naukach przyrodniczych weryfikacja empiryczna nie może dać pewności co do trafności hipotezy, lecz co najwyżej może spowodować jej odrzucenie.

Sam Weber wprawdzie zwraca uwagę, że rozumienie motywów jest procedurą specyficzną dla nauk humanistycznych, gdyż nauki przyrodnicze opisują świat za pomocą związków funkcjonalnych¹⁶. To kryterium różnicujące związane z odmiennością przedmiotów i zmiennych nie podważa jednak w niczym przedstawionej analogii, dla której uzasadnieniem jest zbieżność rozumienia w empirycznych naukach humanistycznych i opisu teoretycznego w naukach przyrodniczych, jako hipotez, które są przedmiotem czysto empirycznej weryfikacji. Zarówno badacz przyrody, jak i badacz społeczeństwa konstruują pewne hipotezy opisujące świat, konstytuując je w uprzedmiotawiających aktach poznawczych. Przedmiotem poznania jest albo przedmiot przyrody, albo urzeczowiony motyw zachowania – wartość. Toulmin używa nawet terminu „rozumienie” w odniesieniu do teorii nauk przyrodniczych, zastępując nim termin wyjaśnianie, ze względu na jego deterministyczne konotacje¹⁷. W tym sensie rozumienie oznacza zarówno uprzedmiotawianie motywów, jak i przyrody. Weryfikacja natomiast oznacza już dla Poppera, a tym bardziej dla jego krytyków, Feyerabenda, Kuhna i Toulmina, wyłącznie to, że nie obserwujemy niczego sprzecznego z naszą hipotezą, co odpowiada postulatowi adekwatności przyczynowej u Webera.

Zakładając że świat społeczny konstytuują racjonalne zachowania jednostek, Weber uważał, że nie ma innej metody jego naukowej analizy, niż dążenie do empirycznej weryfikacji hipotez odnoszących się do motywów zachowań ludzi. Nawet motywów swoich własnych zachowań nie możemy adekwatnie przeanalizować w retrospektywie za pomocą introspekcji, gdyż musielibyśmy w tym celu odtworzyć przeżywaną w da-

¹⁶ Tamże, s. 12.

¹⁷ A. Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki*, Wrocław 1984, s. 102.

nym momencie całość egzystencjalną, a nie tylko językowo sformułowane pojęcia – motywy¹⁸. Tym bardziej więc nie możemy adekwatnie odtworzyć motywów zachowań innych ludzi, wnikając w ich świat „od wewnątrz”. Próbę podważenia tez Webera, nadających socjologii rozumiejącej status nauki empirycznej podjął nawiązujący do fenomenologii Husserla Schuetz.

Husserl założył zasadniczą odrębność wiedzy potocznej i naukowej, odpowiadającą różnicy pomiędzy poznaniem i moralnością u Hume’a i Kanta. To było jednak dla niego tylko punktem wyjścia. O ile Kant tworząc koncepcję filozofii transcendentальной przyjął, iż kategorie i imperatyw kategoryczny są jedynie warunkami możliwości tego co faktycznie dane, poznania i moralności, to Husserl formułując program ścisłej filozofii założył dogmatycznie, że istnieje metoda redukcji transcendentальной, umożliwiającą analizę konstytuowania wiedzy potocznej niejako „od wewnątrz”.

Schuetz krytykuje empiryzm Webera, dowodząc, że żadna weryfikacja empiryczna nie może dać pewności, iż adekwatnie zrozumieliśmy motywy analizowanego działania¹⁹. To niewątpliwie prawda. Jednak problem polega na tym, czy możemy poznać motywy działań, przeanalizować konstytuowanie wiedzy potocznej „od wewnątrz”, co odrzuca Weber nawet w przypadku autoanalizy, a co stanowi punkt wyjścia fenomenologii. W konkretnych badaniach świata społecznego okazuje się, że socjologia fenomenologiczna nie gwarantuje wcale istotowo odmiennego poznania tego świata niż metody empiryczne. Gdyby przedstawiała ona zasadniczo odmienną od analiz potocznych i empirycznych metodę poznania konkretnej rzeczywistości społecznej to Schuetz, dysponując zasadniczo lepszym narzędziem, nie mógłby się zgodzić z tym, że metody empiryczne są w ogóle płodne poznawczo, co zmuszony jest w końcu uczynić. Wobec empirycznych nauk społecznych wysuwa jedynie weberski postulat, nakazujący uwzględnienie kategorii subiektywnego znaczenia, jakie analizowane zjawiska mają dla będących ich podmiotami ludzi²⁰.

Patrzac na koncepcję socjologii i nauk humanistycznych o charakterze empirycznym stworzoną przez Webera, słusznym wydaje się zaliczenie go do grona przedstawicieli tak zwanego indywidualizmu metodologicznego. Dynamika społeczna i samo istnienie społeczeństwa jest w takiej perspektywie wyłącznie rezultatem subiektywnie motywowanych i w tym sensie racjonalnych działań ludzi dążących do realizacji wartości,

¹⁸ M. Weber, *Kritische Studien...*, s. 280.

¹⁹ A. Schuetz, *The Phenomenology of the Social World*, London 1976, s. 229-239.

²⁰ A. Schuetz, *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, [w:] *Collected Papers*, t. 1, The Hague 1962.

swoich materialnych i idealnych interesów, przez pryzmat których obdarzają oni świat znaczeniem.

Określając status nauk humanistycznych Weber nie prezentuje w ramach przedstawionych przez niego założeń socjologii rozumiejącej żadnych argumentów, które pozwalałyby go zakwalifikować jako przeciwnika koncepcji jedności poznania naukowego. Można tylko stwierdzić, że nie jest radykalnym pozytywistą, ponieważ nie wierzy w możliwość postępu nauki, którego rezultatem miałyby być zbudowanie jednolitej teorii wyjaśniającej wszystkie zjawiska na gruncie na przykład fizyki, bądź fizjologii, czy psychologii.

REALIZACJA POSTULATÓW METODOLOGICZNYCH W ESEJU O ETYCE PROTESTANCKIEJ

Przykładem konkretnej analizy socjologiczno-historycznej Webera jest esej o etyce protestanckiej. Powszechnie uważa się, że Weber próbuje w nim ukazać pewne uwarunkowania powstania kapitalizmu. Wybrałem ten przykład aby pokazać, na ile można mówić o wyjaśnianiu dynamiki społecznej w ramach przedstawionej wyżej koncepcji empirycznej nauki społecznej. Podstawową kategorię analizy stanowią motywowane podmiotowo ukonstytuowaną wiedzą zachowania jednostek. Problem polega na tym, czy przy takich założeniach można wyjaśnić dynamikę społeczną, jeżeli wiemy, że wiąże się ona ze zmianą kryteriów wartościowania świata, z pojawieniem się nowych motywów zachowań.

Nieporozumieniem jest traktowanie pracy o etyce protestanckiej jako bezpośredniej polemiki z materializmem historycznym. Weber wychodząc od wizji rzeczywistości społecznej ukonstytuowanej przez racjonalne zachowanie jednostek nie dążył do stworzenia uniwersalnej teorii rozwoju społecznego, w której kluczową rolę odgrywałyby czynniki idealne, motywy religijne²¹. Nieliczne uwagi krytyczne pod adresem materializmu historycznego dotyczą najprawdopodobniej żyjących w jego czasach dogmatycznych interpretacji marksizmu, zakładających mechaniczne zdeterminowanie świadomości przez stosunki produkcji.

Polemiczna praca Webera skierowana była przede wszystkim przeciwko koncepcji wyjaśniania kapitalizmu sformułowanej przez Sombarta, o czym świadczy wprowadzenie do eseju. Sombart uważał, że powstanie kapitalizmu było konsekwencją uniwersalnego procesu racjonalizacji stosunków społecznych, związanego z rozwojem rynku ekonomicznego. W opozycji do Webera twierdził, że mieszczański racjonalizm, traktowany jako specyficzna dla nowożytnego Zachodu postawa życiowa, powstał pod wpływem rozwoju stosunków rynkowych.

²¹ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1958, s. 183.

Weber natomiast chciał wykazać, że powstanie kapitalizmu nie może być traktowane jako rezultat jednokierunkowego i uniwersalnego procesu racjonalizacji. Obok czynników obiektywnych w postaci rozwijających się w różnych kulturach i okresach historycznych warunków niezbędnych do zawiązania się stosunków rynkowych, do powstania kapitalizmu konieczna była niezwiązana bezpośrednio z nimi zmiana tradycyjnego nastawienia życiowego²². Dlatego kapitalizm nie powstał na przykład w średniowiecznych miastach włoskich, gdzie istniały wszelkie obiektywne warunki w postaci nagromadzonych zasobów kapitału oraz instytucji społecznych, takich jak banki czy organizacje kupieckie²³. Zabrakło specyficznego nastawienia życiowego, ducha kapitalizmu. Weber nie twierdził, że zwracając uwagę na znaczenie tego czynnika wyjaśnia jednocześnie przyczynowo powstanie kapitalizmu, gdyż zgodnie z jego wizją społeczeństwa, kapitalizm to ogromny kompleks różnych czynników, zarówno obiektywnych, jak i zorganizowanych wokół nich wartościujących nastawień decydujących o zachowaniach ludzi. Z nieskończonego kosmosu historycznego, jaki istniał w początkach kapitalizmu Weber wyodrębnił jedynie pewien fragment, uważając że bez jego uwzględnienia nie można zrozumieć istoty przełomu, jaki dokonał się w Europie. Uważa dalej, że wyróżniony przez niego fakt pierwotny, duch kapitalizmu, nie powstał w bezpośrednim związku z czynnikami obiektywnymi, jak sądził Sombart, lecz obok nich, jako jedna z wielu niezależnych przyczyn powstania kapitalizmu, stanowiąc niezbędną dla istnienia całości fragment, przynajmniej w pierwszej fazie. Wyjaśnieniu genezy tego faktu pierwotnego poświęca swój esej, dążąc do ukazania niezwiązanych bezpośrednio ze sferą ekonomiczną przyczyn jego powstania. W tym celu wskazuje na znaczenie etyki religijnej protestantyzmu, szczególnie w jego kalwińskiej odmianie²⁴.

Czym był duch kapitalizmu wyjaśnia Weber wskazując na postawę życiową ludzi pokroju Benjamina Franklina. Dążenie do akumulacji, wykorzystania wszelkich możliwości powiększenia majątku, nie po to, aby otaczać się luksusem, konsumować. To znał świat od dawna. Unikalnym rysem postawy opisywanej przez Webera jako duch kapitalizmu był jego specyficzny irracjonalizm, polegający na tym, że bogacenie się było celem samym w sobie, środkiem powiększania zasobów, akumulacji, która służyła dalszemu powiększaniu bogactwa²⁵. Ten irracjonalizm postawy życiowej pionierów kapitalizmu był, jak wskazuje Aron, zgodny z wymogami rynku kapitalistycznego, w ramach którego przedsię-

²² Tamże, s. 43 i 55.

²³ Tamże, s. 75.

²⁴ Tamże, s. 90-92.

²⁵ Tamże s. 70.

biorca musi ciągle dążyć do maksymalizacji zysku i akumulacji, aby nie ulec konkurencji²⁶. Weber – inaczej niż A. Smith, który uważał że człowiek zawsze kierował się maksymalizowaniem korzyści, i że to racjonalne dążenie wyjaśnia nam motywy działania przedsiębiorcy kapitalistycznego – wskazuje na irracjonalny pierwiastek w dążeniu do maksymalizacji akumulacji oraz na historyczny charakter tej postawy²⁷. Z drugiej strony – odmiennie niż myślący bardziej historycznie od Smitha Sombart – Weber zwraca uwagę na religijne uwarunkowanie tego nastawienia. Purytanizm był według niego całkowicie niezależną od warunków obiektywnych przyczyną powstania kapitalizmu²⁸.

Weber twierdzi, że kompleks wartości religijnych purytanizmu bądź kalwinizmu kształtuje obraz świata narzucający jednostce postawę życiową określaną przez niego jako racjonalna asceza w życiu doczesnym. Pochwała dobrej pracy występuje w wielu doktrynach religijnych, na przykład w katolicyzmie. Jednak tylko w protestantyzmie, a w najczystszej formie w kalwinizmie, religia bezpośrednio i kategorycznie wiąże podstawową wartość religijną, jaką jest potrzeba zbawienia, ze stosunkiem ascezy w życiu doczesnym, wywierając w tym kierunku nieustanną presję psychologiczną na jednostkę. Kalwinizm nakazuje człowiekowi traktowanie pracy jako powołania, z czym zresztą wiąże się dwuznaczny charakter niemieckiego słowa „Beruf” („zawód” i „powołanie”).

Ze względu na omawiany tutaj związek, kluczowe znaczenie należy zdaniem Webera przypisać doktrynie predystynacji u Kalwina w powiązaniu z jego absolutnie transcendentną wizją Boga. Całkowicie niepoznawalny i w tym sensie absolutnie irracjonalny dla człowieka Bóg predystynuje tylko niektórych ludzi do zbawienia. Nie mamy żadnych możliwości poznania, jakie są kryteria decydujące o zbawieniu, i tym samym nie możemy wpływać na wyroki Boga swoją postawą w życiu doczesnym, jak to było możliwe, na przykład w katolicyzmie. Nie możemy też odczuć bezpośredniego kontaktu z Bogiem, ani poprzez uczestnictwo w sakramentach, jak w religiach, które zachowały pierwiastki magiczne w formie rytuałów, ani poprzez mistyczną kontemplację. Te praktyki religijne dawały jednostce pewien komfort psychiczny, czyniąc życie doczesne znośnym. Pozwalały na zrationalizowanie wizji niepoznawalnego Boga i pogodzenie jej z życiem doczesnym, w którym człowiek skazany jest na ograniczone do świata empirycznego zdolności poznawcze. Kalwin ustanawiając Boga całkowicie poza granicami ludzkiego poznania i jednocześnie odrzucając możliwość nieempirycznego kontaktu z nim, wytworzył nieznośne napięcie psychologiczne ze względu na naczelne dążenie chrześcijanina, jakim od Augustyna było uzyskanie pewności zbawie-

²⁶ Tamże, s. 64–65, R. Aron, *op. cit.*, s. 223.

²⁷ M. Weber, *The Protestant...*, s. 60.

²⁸ Tamże, s. 193, przypis 6.

nia²⁹. Dla Kalwina rozwiązaniem tego napięcia była wiara, że on sam jest predystynowany do zbawienia, rodzaj przeświadczenia powstałego na gruncie długotrwałego napięcia religijnego. Jednak wyznawcy kalwinizmu, podobnie jak wszystkich innych religii, byli zwykłymi ludźmi, dla których taka koncepcja rozwiązania napięcia religijnego była zbyt elitarna. Wymagała ona niesłuchanie silnego przeżywania religii, czego nie można pogodzić z wymogami życia codziennego szerokich mas. Z tego powodu interpretatorzy doktryny Kalwina znaleźli inne rozwiązanie problemu pewności zbawienia, uznając że dla jej osiągnięcia należy poświęcić się powołanemu utożsamianemu z pracą i dążyć w niej do perfekcji³⁰.

Wyznawca kalwinizmu był skazany na doskonalenie swego życia, nieustanne wypełnianie nakazów wynikających z powołania i to dopiero pozwalało na osiągnięcie pewności zbawienia. W ten sposób praca nabrała charakteru religijnego, jako dążenie do uzyskania pewności zbawienia, celu z założenia osiągalnego jedynie przez tych, którzy wykażą się konsekwencją w całym życiu. Kalwinizm odebrał człowiekowi wszelkie możliwości realizacji potrzeby pewności zbawienia za pomocą cząstkowych racjonalnych środków, jakie daje mu na przykład religia katolicka. Wierzącemu nie pozostało nic innego jak uznać, że całe jego życie doczesne ma charakter religijny. Jest ciągłym dążeniem do perfekcji, wypełnianiem niezbędnego planu Boga, a jedynym źródłem nadziei może być powodzenie w tym życiu, sukces w realizacji wynikających z powołania zadań.

Chrześcijański ascetyzm, początkowo związany był z ucieczką ze świata społecznego w samotność. Z klasztoru i za pośrednictwem kościoła już wtedy rządził on światem, który odrzucił. Z drugiej strony, ogólnie rzecz biorąc, nie wpłynął na spontaniczny charakter życia codziennego, nie zmieniając tego naturalnego nastawienia. Dopiero teraz [wraz z powstaniem protestantyzmu – J.G.] wszedł on na rynek życia, zatrasnął drzwi klasztorne za sobą i rozpoczął z właściwą sobie metodycznością penetrację życia codziennego, aby ukształtować świat życia doczesnego, nie wywodzący się z tego świata ani nie dla niego istniejący³¹.

Przedstawione tu poglądy Webera dotyczące uwarunkowań ewolucji społecznej wiążą się z odrzuceniem ahistorycznego założenia o niezmienności kryteriów racjonalności, jakimi kierują się ludzie żyjący w różnych epokach. Ewolucję społeczną należy ukazywać nie tylko w aspekcie zmiany instytucji, lecz także sfery świadomości. Weber odrzuca jednocześnie wyjaśnienia Sombarta, który uwzględnia ten aspekt, traktując wartości mieszczańskie jako wytwór stosunków rynkowych – w pewnym sensie przystosowanie świadomości do warunków obiektywnych.

²⁹ Tamże, s. 105–107.

³⁰ Tamże, s. 110–112.

³¹ Tamże, s. 154.

Autor eseju o etyce protestanckiej chce ukazać, że przyczyną zmiany obrazu świata mogą być nowe idee, jak na przykład doktryna predystynacji. W omawianej pracy analizuje wpływ tej doktryny na kształtowanie się mieszczańskiego racjonalizmu, który określa mianem racjonalnej ascezy. Aby uzasadnić istnienie związku pomiędzy tymi dwoma elementami określającymi obraz świata protestantów Weber ucieka się do metody, którą w artykule poświęconym obiektywności nauk społecznych określa mianem teleologicznej rekonstrukcji – typem idealnym idei³². Przyjmuje niezmiennie kryterium racjonalności, jakim dla wszystkich chrześcijan od czasów Augustyna była potrzeba pewności zbawienia. Następnie ukazuje jak wpływa na postawę chrześcijan doktryna predystynacji. Ludzie zaczęli dążyć do realizacji tradycyjnej potrzeby chrześcijanina w nowy sposób – oddając się racjonalnej ascezie – gdyż tylko ona była adekwatnym środkiem do celu.

Jest to w istocie schemat wyjaśniania podobny do analizy zachowań celowo-racjonalnych, w sytuacji gdy zmiana warunków uświadomiona przez działającego człowieka powoduje zmianę strategii działania, przy niezmiennym celu. Dlatego Weber wspomina w artykule metodologicznym o zachowaniach celowo-racjonalnych nieempirycznych, gdzie cele i środki mają charakter idealny, są obiektami „wewnętrzny” w jego specyficznej terminologii³³. Istnieje jednak jedna zasadnicza różnica pomiędzy zachowaniami celowo-racjonalnymi określonymi jako empiryczne i nieempiryczne. W przypadku zachowań empirycznych można w uproszczeniu zakładać, że zmiana strategii postępowania człowieka dążącego do realizacji pewnych celów za pomocą najbardziej adekwatnych środków jest efektem dostrzeżenia przez niego możliwości zastosowania bardziej adekwatnych środków. Natomiast system idei religijnych istnieje w świadomości ludzi jako mniej lub bardziej spójna całość i będące przedmiotem wiary relacje pomiędzy celami i środkami nie mogą być dowolnie manipulowane ze strony wyznającego daną wiarę człowieka. Kalwin nie stał się protestantem świadomie poszukując po prostu bardziej adekwatnych środków do osiągnięcia tradycyjnego celu: pewności zbawienia.

Dlatego w istocie trudno mówić, że Weber ukazuje przyczyny powstania nowego systemu idei w eseju o etyce protestanckiej. Raczej jest to przykład analizy, którą jak wspomniałem wyżej sam określa mianem teologicznej rekonstrukcji systemu idei ukazującej jego wewnętrzną logikę. Wskazując na znaczenie etyki protestanckiej dla powstania kapitalizmu Weber w istocie zanalizował po prostu w bardzo szczególny sposób nastawienie życiowe ludzi żyjących w jego początkowej fazie, ich wartości. Sam daje wyraz słuszności takiej interpretacji, gdy w odpowiedzi na

³² M. Weber, *Die „Objektivität“ Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis*, [w:] *Gesammelte Aufsätze...*, s. 197-198.

³³ M. Weber, *Ueber Einige Kategorien der Verstehenden Soziologie*, [w:] *Gesammelte Aufsätze...*, s. 429.

krytykę swojej pracy uściśla jej znaczenie, mówiąc że jego zamiarem było tylko ukazanie sytuacji, jaka istniała w początkach kapitalizmu³⁴.

Wyjaśnianie genezy kapitalizmu w ten sposób miało wartość ze względu na możliwość porównania. Jeżeli w dwóch podobnych układach społecznych instytucji w kierunku określonym jako kapitalistyczny rozwinął się tylko ten, w którym ludzi cechowała postawa racjonalnej ascezy, to można mówić o przyczynowym znaczeniu wartości związanych z protestantyzmem. Jednak dynamiki idei, ani obserwowanej ze względu na nią samą, ani jako przyczynę powstania nowych instytucji społecznych, w ten sposób nie ukazujemy. Zakładamy bowiem, że w opisywanym momencie zarówno idee jak i instytucje już istniały. Możemy jedynie analizować dynamikę dalszego rozwoju kapitalizmu, ujmując ją jako efekt racjonalnych dążeń ludzi, zgodnych z wyznawanymi przez nich wartościami, w odpowiednich warunkach instytucjonalnych.

Nasuwa się pytanie, czy w ogóle można analizować dynamikę społeczną inaczej niż jako efekt racjonalnych dążeń ludzi, i czy jest to jakkolwiek niezbędne. Jak spróbuję dalej ukazać, Weber na oba pytania odpowiada twierdząco.

ESEJ O MIEŚCIE ZACHODU

Jak zwraca uwagę B. Nelson³⁵, esej o mieście Zachodu rozwijającym koncepcję zarysowaną już w artykule *Agrargeschichte des Altertums* wyznacza przełom w myśli Webera. Polega on zdaniem Nelsona na tym, że Weber wskazuje na znaczenie chrześcijańskiej doktryny miłości bliźniego dla powstania zachodniego racjonalizmu: świata rządzonego przez bezosobowe instytucje formalne, będącego w istocie zaprzeczeniem ideału braterstwa. Wydaje się, że przełom, w którym wiąże się ukazanie paradoksalnej zależności pomiędzy chrześcijańską doktryną miłości bliźniego i sformalizowanym światem nowożytnego kapitalizmu, ma szczególne znaczenie nie tylko ze względu na ukazanie nowego czynnika sprawczego. Ważne są także konsekwencje filozoficzne i metodologiczne związane z przyjętym sposobem wyjaśniania. Nie można uzasadnić i ukazać opisywanych przez Webera w tym artykule związków pomiędzy wyróżnionymi fenomenami kulturowymi w ramach wywodzącej się z racjonalizmu koncepcji, zgodnie z którą podmiotem historii jest kierująca się subiektywnymi motywami jednostka, racjonalny podmiot kartezjański.

³⁴ M. Weber, *Antikritisches Schlusswort zum Geist des Kapitalismus*, „Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, nr 31, s. 580-581.

³⁵ B. Nelson, *M. Weber and the Discontents and Dilemmas of the Contemporary Universally Rationalized Post-Christian Civilization*, [w:] W. M. Sprondel i C. Seyfarth (wyd.), *M. Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981.

Już w eseju o etyce protestanckiej Weber wspomina, że dla wyjaśnienia genezy zachodniego racjonalizmu obok czynników obiektywnych o charakterze ekonomicznym oraz wartości religijnych wyznaczających zachowania ludzi w momencie powstawania kapitalizmu, należałoby uwzględnić czynniki społeczno-polityczne³⁶. Takim czynnikiem było jego zdaniem zbratanie różnych grup społecznych, w średniowiecznym mieście Zachodu.

Analizę koncepcji wyjaśniania ewolucji społecznej w miastach Zachodu należy zacząć od określenia, co Weber miał na myśli mówiąc o zbrataniu, jako fenomenie specyficznym dla Zachodu.

Miasto jako forma organizacji przestrzennej życia społecznego nie pojawiło się dopiero w średniowiecznej Europie. Jego istnienie, zarówno w antycznej Grecji, jak i w Azji jest faktem niewątpliwym. Jednak tylko w średniowiecznej Europie, szczególnie na północy, doszło do powstania specyficznej wspólnoty miejskiej. Proces ten określa Weber mianem zbratania. Mieszkańcy miast wszędzie rekrutowali się z różnych grup społecznych i należeli do różnych wspólnot kultowych. Rzutowało to na charakter związków społecznych we wspólnocie miejskiej. Sztuczny twór, jakim dla przenoszących się dobrowolnie lub pod przymusem mieszkańców osad wiejskich było miasto, funkcjonował przede wszystkim jako wspólnota terytorialna zamieszkiwana przez różne grupy. Miały one zawsze charakter wspólnot ponadlokalnych, należały do większych całości, połączonych wspólną kulturą rodów czy kast. Jeżeli nawet, jak w przypadku greckiej polis, kultowe więzy pomiędzy grupami mieszkańców miast a ich rodami czy plemionami miały charakter szczątkowy, to wewnętrzna struktura stosunków społecznych w ramach miast opierała się na tych samych podziałach, co i na zewnątrz. Oznaczało to, że zachowane były tradycyjne podziały stanowe, a różnica pomiędzy miastami Azji i polis polegała na tym, że te drugie wyzwoliły się od zależności zwierzchniej, zmuszając władcę do scedowania jego uprawnień na przedstawicieli stanu tradycyjnie dominującego w społeczeństwie³⁷.

Jedynie na Zachodzie doszło do powstania takiej wspólnoty mieszkańców miasta, której ukonstytuowanie oznaczało podważenie tradycyjnych podziałów stanowych, zarówno na zewnątrz: poprzez wyłączenie mieszkańców miast ze struktur zależności lennych i innych wspólnot o charakterze ponadlokalnym, jak i wewnątrz: poprzez powstanie grupy obywateli miejskich, która obejmowała zarówno przedstawicieli zamieszkałych w mieście rodów szlacheckich, jak i innych mieszkańców, jeżeli tylko byli właścicielami ziemi na terytorium miasta. Ten stan rzeczy został usankcjonowany przez ustawy gwarantujące wspólnocie miejskiej daleko posuniętą autonomię w formalnie określonych prawem ramach. „To prawo oznaczało formalnie zniesienie starej zasady wiążącej prawo

³⁶ M. Weber, *The Protestant...*, s. 183.

³⁷ M. Weber, *Wirtschaft und...*, s. 765.

z osobą adresata, natomiast jego praktyczne znaczenie polegało na tym, że rozsadzało ono związki lenne i stanowy patrymonializm”³⁸. Nie oznacza to co prawda, jak pisze dalej Weber, że prawo nabrało charakteru, jaki posiada współcześnie, gdy obowiązywanie zasad prawnych wiąże się jedynie z podziałem na jednostki wyróżnione w podziale terytorialnym. Ciągłe było to prawo stanowe, adresowane do konkretnej grupy ludzi, mieszczan i tylko w ich przypadku substancjalny podział na mieszczan i niemieszczan pokrywał się z podziałem formalnym, terytorialnym.

Zbratanie oznacza powstanie całkowicie nowej tożsamości grupowej, która miała rewolucjonizujący wpływ na rozwój świata zachodniego. W ramach wspólnoty miejskiej zostały wprowadzone zachowane podziały wyróżniające grupy szlacheckie i inne, jako uprzywilejowane, na przykład ze względu na położenie materialne bądź prestiż. Decydujące znaczenie ma jednak fakt, że doszło do aktu uspołecznienia, czyli wyłączenia wewnątrz tradycyjnego stanowego porządku społecznego grupy opartej na poczuciu wspólnoty czysto racjonalnych interesów, w ramach której tradycyjne zróżnicowania o charakterze wspólnotowym przestały pełnić rolę decydującą. Podporządkowanie tej grupy tradycyjnym ośrodkom władzy nabrało charakteru stosunku formalnego, uregulowanego za pomocą norm prawnych, które w tym przypadku nie sankcjonowały jedynie tradycyjnych podziałów stanowych.

Weber wyróżnia dwie zasadnicze przyczyny, które doprowadziły do zbratania. Po pierwsze, o specyficznym rozwoju miast Zachodu zadecydowały czynniki religijne. W religiach ludów azjatyckich istniały silne więzy wspólnotowe, łączące ludzi w ramach poszczególnych kast, rodów czy plemion. Także w greckiej polis istniały szczątkowe więzy rodowe o charakterze kultowym, chociaż zostały one osłabione, prawdopodobnie ze względu na to, że liczne podróże, zakładanie kolonii, sprzyjały rozwojowi kontaktów między rodami i plemionami, stopniowo uświadamiając ludziom relatywny charakter podziałów między wspólnotami³⁹. Dopiero religia chrześcijańska, upowszechniona w Europie po okresie wielkich wstrząsów społecznych zwanych wędrówką ludów, mających podobny wpływ na podważenie tradycyjnych więzi jak w antycznej Grecji, stała się podstawą nowego typu wspólnoty o charakterze uniwersalnym⁴⁰. Dla jej wyznawców nie istniały żadne podziały wewnętrzne o charakterze wspólnotowym. Jeżeli nawet wierni byli zorganizowani w parafie, to cel tego podziału był czysto praktyczny. Religijna wspólnota chrześcijańska obejmowała wszystkich jej członków, traktując ich jak autonomi-

³⁸ Tamże, s. 760.

³⁹ Tamże, s. 753.

⁴⁰ Tamże, s. 754.

czne jednostki, niezależnie od ich przynależności do grup wspólnotowych, o charakterze stanowym czy rodowym. Chrześcijaństwo, jako podstawa więzi międzyludzkich, wywierało wpływ znacznie bardziej uniwersalizujący niż inne systemy religijne, wiążące partykularne podziały doczesne i podziały o charakterze religijnym⁴¹.

Drugim czynnikiem, który zdecydował o zbrataniu były interesy ekonomiczne i polityczne, związane z istnieniem miasta. Interesy polityczne wyznaczała potrzeba zapewnienia stabilizacji, zarówno wewnątrz miasta jak i w stosunkach z otoczeniem. W wyniku żywiłowego rozwoju w warunkach braku spójnego ośrodka władzy w miastach szerzyła się anarchia. Dążenie do stabilizacji politycznej wiązało się z dążeniem do zapewnienia mieszkańcom miast korzystnych podstaw działalności ekonomicznej, czyli „monopolizacji szans ekonomicznych, jakie miasto dawało swoim mieszkańcom”⁴².

Podobne interesy występowały we wszystkich strukturach miejskich, o czym świadczy, na przykład opis anarchii w Mekce i obraz interesów ekonomicznych chińskich gildii. Jednak tylko na Zachodzie, gdzie nie istniały ograniczenia związane z przynależnością mieszkańców miast do różnych wspólnot kulturowych o charakterze partykularnym, doszło do uzgodnienia tych interesów na drodze zbratania. Dlatego Weber wskazuje na decydujące znaczenie uniwersalistycznej wspólnoty religijnej. W przypadku Indii czynnikiem, który uniemożliwiał zbratanie był absolutny charakter podziałów kastowych. Natomiast w przypadku Chin kult przodków, podstawa podziału na rody, nie byłby może absolutną przeszkodą na drodze do zbratania, gdyby z drugiej strony nie istniała silna struktura biurokratyczna, praktycznie pozbawiająca wszelkie niezwiązane z nią grupy interesów szans wywalczenia autonomii⁴³. Tylko na Zachodzie pojawiła się konstelacja czynników, która spowodowała, że wyłoniła się nowa wspólnota, o charakterze prawomocnego związku. Jej powstanie odegrało decydującą rolę w dalszym rozwoju Zachodu.

Przedstawiona koncepcja wyjaśniania genezy zbratania, jako fenomenu specyficznego dla Zachodu, wykracza poza założenia koncepcji empirycznych nauk społecznych, zgodnie z którymi w centrum opisywanych procesów kulturowych stał racjonalny podmiot kartezjański. Aby wyjaśnić na gruncie tej koncepcji jakieś zjawisko niezbędnym było przyjęcie niezmiennych kryteriów racjonalności wyznaczających motywy zachowań konkretnych ludzi w konkretnych sytuacjach. I tak, na przykład wyjaśnienie ducha kapitalizmu wiązało się z założeniami, że chrześcijanie dążą do osiągnięcia pewności zbawienia. Wyjaśniana postawa

⁴¹ Tamże, s. 755.

⁴² Tamże, s. 759.

⁴³ Tamże, s. 764.

racjonalnej ascezy była racjonalną konsekwencją realizacji pożądaných przez protestanta celów, przy zastosowaniu najbardziej adekwatnych w jego sytuacji środków⁴⁴.

W eseju o mieście Zachodu Weber nie określa z góry, jakie były kryteria wyznaczające racjonalne dążenie ludzi, których działania doprowadziły do zbratania. Zamiast tego próbuje wyjaśnić, jak pojawił się taki cel, którego realizacja oznaczała podważenie tradycyjnych więzi wspólnotowych o charakterze partykularnym. Struktury interesów zlokalizowane w ramach stowarzyszeń miejskich, takich jak gildie i cechy

[...] działały w zasadzie pośrednio, poprzez ułatwienia zjednoczenia obywateli, które musiało powstać jako rezultat przyzwyczajania przy postrzeganiu wspólnych interesów przez wolne stowarzyszenia: drogą przykładu i unii personalnej zajmujących wiodące pozycje w takich organizacjach ludzi, którzy posiadli doświadczenie w kierowaniu stowarzyszeniami i związane z zajmowanymi pozycjami wpływy społeczne⁴⁵.

Z drugiej strony przekształcenie struktur interesów związanych z istnieniem miasta w dążenie do zbratania możliwe było dzięki temu, że ci sami ludzie, zajmujący czołowe pozycje w stowarzyszeniach miejskich, należeli do wspólnoty chrześcijańskiej, do której należeli też członkowie rodów szlacheckich. W przeciwnym wypadku, nawet gdy – jak w Azji Mniejszej – należący do różnych grup wspólnotowych mieszkańcy miast posiadali formalnie równe prawa, nie było wystarczającego bodźca do stworzenia nowego typu związku – opartej na wspólnocie interesów organizacji obywateli miejskich – pomimo istnienia organizacji stowarzyszających mieszkańców miast, o charakterze podobnym do gildii czy cechów. Dopiero pojawienie się celu, określonego przez Webera jako zbratanie, warunkowało wspólne wystąpienia w celu stworzenia wspólnoty miejskiej, która ostatecznie powstała „[...] w wyniku politycznego uspołecznienia obywateli, wbrew i przeciwko „prawomocnym” władzom, a mówiąc ściślej, w wyniku całej serii takich wydarzeń”⁴⁶.

Wyjaśniając genezę zbratania Weber wskazuje na dwa czynniki: struktury interesów oraz uniwersalistyczne wartości chrześcijaństwa. Związek pomiędzy przyczynami i skutkiem nie może być adekwatnie ukazany, jeżeli założymy, że istnieje on za pośrednictwem racjonalnych zachowań ludzi. Weber zakłada bowiem, że ani pomiędzy dążeniami wynikającymi z wartości chrześcijaństwa, ani pomiędzy celami wyznaczanymi przez struktury organizacji miast, z jednej strony, a zbrataniem z drugiej, nie ma takiego związku. Dopiero założenie obu tych czynników wyprodukowało niejako nowe kryteria racjonalności. My możemy je dzisiaj w sposób arbitralny projektować wstecz, mówiąc – jak czyni na

⁴⁴ Jak próbowałem ukazać wyżej była to w istocie statyczna rekonstrukcja teleologiczna doktryny religijnej, niezależnie od pierwotnych intencji autora.

⁴⁵ M. Weber, *Wirtschaft und...*, s. 762.

⁴⁶ Tamże, s. 752.

przykład przy innej okazji Habermas⁴⁷ – że w miastach istniały pewne struktury interesów sprzeczne z interesami wynikającymi z istnienia tradycyjnych podziałów społecznych; albo ukazując, że chrześcijańskie ideały uniwersalistyczne o charakterze czysto religijnym przyczyniły się do powstania wspólnoty miejskiej o charakterze doczesnym, rozsądzającej tradycyjny porządek społeczny. Ani jeden, ani drugi czynnik nie był jednak zdaniem Webera wystarczający, aby pojawiło się dążenie do zbratania. Świadczą o tym jego przykłady wskazujące z jednej strony na stabilność struktur miejskich w ramach tradycyjnych hierarchii panowania – na przykład w Chinach – a z drugiej strony na stabilność tradycyjnego średniowiecznego porządku społecznego w Europie, do momentu powstania nowoczesnych miast – pomimo wcześniejszego upowszechnienia ideałów chrześcijańskich.

Momentów twórczości społecznej – powstawania nowych kryteriów racjonalności – nie można adekwatnie opisać w ramach koncepcji zakładającej, że jedynym źródłem dynamiki w historii są subiektywne motywy zachowań ludzi. One same bowiem w opisanym procesie ulegają przekształceniom. To stwierdzenie jest tezą banalną i było także oczywistym dla Webera, Rickerta czy Sombarta. Jednakże z drugiej strony nieprzypadkowo założenia koncepcji Webera nie pozwalały na wyjście poza analizy, w centrum których stał racjonalny podmiot kartezjański. Pokonanie tego ograniczenia związanego z linearnością ludzkiego myślenia bez podważania autonomii człowieka w historii jest dużo łatwiejsze na gruncie oderwanych od rygorów metodologicznych rozwiązań, niż w ramach trzeźwej, rygorystycznej koncepcji metodologicznej. Dlatego też, na przykład dążący do zachowania waloru naukowości i ścisłości Weber z taką ostrożnością podchodził do wyjaśniania związku pomiędzy etyką protestancką i duchem kapitalizmu, unikając w istocie wszelkich rozważań na temat genezy samego protestantyzmu. W eseju o mieście musi jednak zrezygnować z założeń związanych z racjonalistyczną koncepcją wyjaśniania. Nie poprzestaje na tym i w artykule o niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej usiłuje uzupełnić swoje rozważania metodologiczne o koncepcje będące prawdopodobnie efektem przemyśleń, których wyrazem jest między innymi analiza genezy zbratania.

SOCJOLOGIA ROZUMIEJĄCA A PSYCHOLOGIA ROZUMIEJĄCA

Artykuł o niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej został opublikowany w roku 1913, w rok po napisaniu eseju o mieście Zachodu. To potwierdza hipotezę, że niektóre zawarte w nim koncepcje metodologiczne powstały w bezpośrednim związku z problemem ukazany wyżej.

⁴⁷ J. Habermas, *Legitimitätskrise im Spaetkapitalismus*, Frankfurt 1974.

Wspomniany artykuł jest pierwszą wersją wstępnej części pracy *Wirtschaft und Gesellschaft*, zatytułowanej *Soziologische Grundbegriffe* (*Główne pojęcie socjologiczne*). W późniejszej wersji, jak pisze Weber „w celu ułatwienia zrozumienia została celowo uproszczona i znacznie zmieniona terminologia. Ulegając potrzebie nadania pracy charakteru popularnego nie zawsze mogliśmy ją pogodzić z dążeniem do osiągnięcia precyzji przy konstruowaniu kategorii”⁴⁸. Wydaje się, że autor wprowadził zmiany nie tylko z myślą o czytelniku, którym nie był przecież laik, lecz również, a może nawet przede wszystkim, ze względu na pewne niejasności ontologiczne, których sam nie mógł jednoznacznie rozwikłać.

Zmiany i uproszczenia dotyczą głównie początkowych fragmentów artykułu, w których Weber analizuje związki pomiędzy socjologią rozumiejącą i psychologią rozumiejącą. „Zgodnie z uprzednimi uwagami socjologia rozumiejąca nie jest częścią jakiejś «psychologii»⁴⁹. Socjologia analizuje zachowania racjonalne konstruując typy idealne w celu możliwie najlepszego przybliżenia ich rzeczywistego przebiegu. Typologia zachowań przedstawiona we wstępie do *Wirtschaft und Gesellschaft* stwarza wrażenie, że cztery skonstruowane w jej ramach typy idealne zachowań: celowo-racjonalne, zasadniczo-racjonalne, afektualne i tradycyjne tworzą klasyfikację, w ramach której można ująć wszelkie możliwe empiryczne zachowania.

W artykule o niektórych kategoriach autor wprowadza inną typologię. Ukazuje, że założenia socjologii rozumiejącej ograniczające typy idealne do opisanych czterech zachowań są nie tylko uproszczeniem ze względu na idealizacyjny charakter. Nie uwzględniają one także istnienia związków sensownych, których analizą zajmuje się psychologia rozumiejąca. Zamiast czterech kategorii działań Weber wymienia pięć typów związków sensownych i jeden typ zachowań pozbawionych kulturowego sensu, które istnieją „w” i „przez” człowieka. Weber posługuje się terminem związki sensowne (Sinnzusammenhaenge) a nie typy działań, gdyż okazuje się, że nie wszystkie z przedstawionych sześciu typów opisują działania lub zachowania. Związek jest określeniem bardziej ogólnym. Przedstawiona typologia związków sensownych wygląda następująco:

- 1) typ w przybliżeniu odpowiadający empirycznej relacji odpowiedniości (Richtigkeistypus);
- 2) typ subiektywnie celowo-racjonalny;
- 3) typ tylko w przybliżeniu świadomie lub dostrzegalnie dla obserwatora i w przybliżeniu jednoznacznie subiektywnie celowo-racjonalny;
- 4) typ określony przez rozumiałe związki sensowne, ale nie motywowany celowo-racjonalnie;

⁴⁸ M. Weber, *Wirtschaft und...*, s. 1.

⁴⁹ M. Weber, *Ueber Einige Kategorien...*, s. 432.

5) typ w pewnym stopniu określony przez zrozumiałe związki sensowne, w łańcuchu których występują lub je współokreślają elementy niezrozumiałe, pozbawione kulturowego sensu;

6) typ określony przez całkowicie niezrozumiałe czynniki psychiczne i fizyczne.

Trzy pierwsze typy odpowiadają motywom racjonalnych działań, czyli zachowań, którym ludzie przypisują pewien kulturowo określony sens. Piąty typ opisuje przypadek graniczny pomiędzy działaniem a pozbawionym sensu kulturowego zachowaniem, a typ szósty jest czystym zachowaniem. Kategoria celowej racjonalności odnosi się tutaj zarówno do działań określonych w *Wirtschaft und Gesellschaft* jako celowo, jak i wartościowo-racjonalne. Wiąże się to z założeniem Webera odnośnie do istoty naszego pojmowania ludzkich działań, którym zawsze możemy przypisać jakąś racjonalność, celowość. Typ pierwszy dotyczy zachowań celowo-racjonalnych w wąskim sensie, polegających na dążeniu do osiągnięcia empirycznych celów przy zastosowaniu empirycznych środków. Typ drugi i trzeci odnoszą się do zachowań określonych w *Wirtschaft und Gesellschaft* jako wartościowo-racjonalne, różniących się ze względu na stopień świadomości aktora, krystalizacji wartości. Należą tutaj, ze względu na czysto subiektywne kryteria racjonalności, wszelkie praktyki o charakterze magicznym, do których Weber zaliczył także rozwinięte rytuały religijne, na przykład w katolicyzmie czy luteranizmie, praktykowane w celu zapewnienia sobie zbawienia⁵⁰. Do tej samej kategorii zaliczają się też działania będące realizacją autotelicznych wartości, zarówno irracjonalnych, na przykład o charakterze mistycznym, jak i racjonalnych ideałów politycznych czy etycznych. Wszystkie je można ująć jako dążenie do realizacji celu.

Związek typu czwartego nie ma odpowiednika w typologii zachowań przedstawionej w *Wirtschaft und Gesellschaft*. Autor tworzy tę kategorię wskazując na związki podobne do opisanych w eseju o mieście Zachodu. Momenty pojawiania się nowych wartości, czy nawet zachowań celowo-racjonalnych, jakimi były na przykład uwarunkowane możliwością zbratania zachowania mieszczaństwa prowadzące do powstania kapitalizmu, nie mogą być ukazane, jeżeli nie przyjmiemy schematu analizy wykraczającego poza granice racjonalizmu i tym samym poza przedstawioną w *Wirtschaft und Gesellschaft* typologię zachowań. Dlatego Weber mówi, że typ czwarty nawiązuje do analiz Marksa, Nietzschego i Freuda i ukazuje procesy, których analizą zajmuje się nie socjologia, lecz psychologia rozumiejąca.

Znaczna część zadań psychologii rozumiejącej polega na odkrywaniu słabo zauważalnych lub w ogóle niedostrzeżonych i w tym sensie nie zorientowanych subiektywnie zwią-

⁵⁰ M. Weber, *The Protestant...*, s. 78.

ków, które tym niemniej są wyznaczone przez obiektywnie „racjonalnie” zrozumiałe zależności⁵¹.

Interpretując znaczenie psychologii rozumiejącej w kategoriach metodologicznych można powiedzieć, że ujawnia ona uwarunkowania procesów przekształcania społecznych reguł racjonalności działań, momentów powstawania nowych kryteriów racjonalności. Weber przeprowadził taką analizę ukazując obiektywnie zrozumiałe – i w tym sensie racjonalne – związki, pomiędzy strukturami interesów grup zamieszkujących miasta i religią chrześcijańską. Ich pojawienie się zdecydowało jego zdaniem o powstaniu dążenia do zbratania.

Związek pomiędzy socjologią a psychologią rozumiejącą, zgodnie z empirycystyczną interpretacją psychologii rozumiejącej jako metody, polegałby na tym, że psychologia opisuje tylko procesy jednostkowe, o znaczeniu unikalnym, a socjologia zajmuje się analizą powtarzalnych, zinstytucjonalizowanych zachowań społecznych. Taka interpretacja jest całkowicie zgodna z założeniami socjologii rozumiejącej Webera, jakie przedstawił w artykule o niektórych kategoriach socjologii rozumiejącej. Toteż patrząc na przedstawioną powyżej analizę przez pryzmat założeń empiryzmu można argumentować, że w ten sposób rozwiązane zostają problemy związane z traktowaniem socjologii jako nauki empirycznej i określony jej obszar, co wskazywałoby na trafne odczytanie Webera, na przykład przez Parsonsa. Teoria funkcjonalistyczna ma przecież zgodny z tymi założeniami statyczny charakter i, jak twierdził sam Weber, niczego innego nie można od teorii socjologicznej wymagać.

Weber nie był jednak zwolennikiem empiryzmu, jako wizji świata i dlatego ze wstępu do *Wirtschaft und Gesellschaft* zniknęły rozważania na temat związków pomiędzy socjologią a psychologią rozumiejącą. Podejmując problem psychologii rozumiejącej Weber musiał uświadamiać sobie, iż zaproponowane przez niego rozwiązanie wskazuje na kluczowy problem ontologiczny, niewidoczny dla zwolenników empiryzmu, ale w istocie podważający ich założenia. Wyraźnie podkreśla, że związki typu czwartego zachodzą czy też istnieją „w” i „przez” człowieka, podobnie jak wszystkie inne opisane typy związków sensownych⁵². Nadaje w ten sposób tym związkom wyraźny sens ontologiczny, który nie jest jednak w przypadku związków czwartego typu tożsamy z sensem empirycznym. Nie są one ani prostymi reakcjami psychologicznymi, które analizuje psychologia empiryczna, ani racjonalnymi motywami zachowań. Nie przypadkowo Weber zwraca w powyższym artykule uwagę, że

⁵¹ M. Weber, *Ueber Einige Kategorien...*, s. 434.

⁵² Tamże, s. 435.

Nauki empiryczne dążąc do określenia realnych związków między analizowanymi w ich ramach obiektami (a nie własnych założeń) zawsze pozostają na stanowisku „naiwnego realizmu”, który przybiera różne formy w zależności od własności badanych w danej dyscyplinie obiektów. Także matematyczne i logiczne zdania i reguły [...] nie są dla nas „logicznie” niczym innym, jak tylko opartymi na przyzwyczajeniu konwencjami praktycznych zachowań⁵³.

W tym sensie psychologia rozumiejąca nie jest dyscypliną empiryczną, ponieważ już sam zakres pojęcia „empiryczny” został wyznaczony przez założenia kartezjanizmu, opisujące świat za pomocą prostej dychotomicznej klasyfikacji wyróżniającej *res extensas* i *res cogitans*. Dlatego między innymi, jak wskazuje przykład Poppera, łatwo można odmówić marksizmowi, psychoanalizie, czy teorii resentmentu statusu nauki. Przedmiot psychologii rozumiejącej w ogóle nie istnieje, jeżeli zgodnie z kartezjańską wizją świata założymy, jak czyni Weber, że opisywane przez nią związki istnieją „w” lub „przez” człowieka (a nie na przykład w świecie empirycznym, jak zakładają zwolennicy mechanicznej interpretacji Marksa), a jednocześnie, co wynika z opisu, nie mają charakteru ani psychologicznych reakcji na empiryczne bodźce, ani racjonalnych motywów zachowań.

W innym miejscu w tym samym artykule Weber proponuje jednolitą perspektywę ontologiczną, gdy odrzucając krytyczne tezy empiryzmu i kantyzmu nawiązuje do filozofii życia Diltheya. Mówi, iż wszystkie racjonalne związki wyznaczające zachowania ludzi (motywy) mają ostatecznie charakter psychologiczny, a nie logiczny⁵⁴. Ten postulat nie oznacza przyjęcia stanowiska pozytywistycznie zorientowanego psychologizmu, gdyż z drugiej strony Weber wyraźnie przychylił się do antypsychologizacyjnych postulatów Husserla⁵⁵. W tej sytuacji, gdy uwzględnimy jednocześnie, że psychologia nie oznacza tu tylko metody, jak w przypadku psychologii rozumiejącej, ponieważ odnosi się do wszystkich związków sensownych, a więc zarówno opisywanych przez socjologię, jak i psychologię rozumiejącą, teza Webera może być zinterpretowana jedynie jako postulat ontologiczny. Empiryczne nauki społeczne opisują świat kulturowo ukształtowanego życia, a nie materii czy nieodróżnianej kulturowo psychiki.

Jednak nawet niezgodne z krytyczną wykładnią kartezjanizmu założenie o istnieniu kulturowo ukształtowanego życia, jako przedmiotu nauk społecznych, nie rozwiązuje problemu związanego z przekształcaniami reguł racjonalności. Jeżeli bowiem zakładamy, że wszelkie racjonalne motywy mają ostatecznie psychologiczny, czy raczej duchowy

⁵³ Tamże, s. 437.

⁵⁴ Tamże, s. 436.

⁵⁵ M. Weber, *Wirtschaft und...*, s. 9.

charakter, nie oznacza to jeszcze, że umiemy pokazać, jak dokonuje się przekształcenie tych związków psychologicznych, zmiana o charakterze ontologicznym. Weber zdaje sobie sprawę z tych trudności i dlatego wspomina, że psychologia rozumiejąca zajmuje się głównie właśnie analizą przekształceń standardów racjonalności, wzorując się na analizach Marksa, Nietzschego czy Freuda, przyjmujących odmienne założenia ontologiczne niż Dilthey. To oznacza jednak, że mamy jakby dwie psychologie rozumiejące. Jedną – o niejasnej u Webera ontologii – badającą momenty przekształceń psychologicznych podstaw racjonalności, uwarunkowane procesami w świecie kultury, w których znika kartezjańskie rozróżnienie pomiędzy podmiotem a przedmiotem, oraz drugą – bliższą Diltheyowi – która opiera się na ontologii subiektywistycznej. Jak zwraca uwagę Gadamer, Dilthey sprowadza związki o charakterze kulturowym do kartezjańskiego podmiotu, co nie pozwala na analizę momentów zmiany reguł racjonalności, przekształceń horyzontu tradycji⁵⁶. Tylko w przypadku ograniczenia analizy do momentów statycznych możliwe jest przyjęcie założenia Diltheya – wskazującego, że wszelkie racjonalne motywy mają ontologicznie charakter psychologiczny – a jednocześnie postulowanie analizy w strukturach racjonalnych działań, jak czyni w socjologii rozumiejącej ją Weber. Do tego typu analiz ogranicza on socjologię empiryczną, zgadzając się z Diltheyem w kwestii ontologicznej, ale odrzucając jego metodę, której założenia uniemożliwiały analizy historyczne czy socjologiczne w kategoriach teorii działań, sprowadzając nauki społeczne do analiz ducha epoki, subiektywnego świata ukształtowanych w danej kulturze ludzi.

Różnice metodologiczne pomiędzy stanowiskiem Webera i Diltheya nie dotyczą jednak sprawy w tym miejscu najistotniejszej. A mianowicie relacji pomiędzy bazującą na ontologii Diltheya analizą opierającą się na założeniach o stabilności opisywanych przez niego kulturowych związków psychologicznych oraz będących ich wyrazem konstruktów racjonalnych działań Webera, a analizą momentów przekształceń psychologicznych podstaw racjonalności w nieokreślonej przez Webera jasno perspektywie ontologicznej.

Już Rickert wskazywał, że problemu historycznej zmienności kryteriów wartościowania nie można rozwiązać w ramach nauki empirycznej, ze względu na jej kartezjański rodowód. Dualizm przedmiot-podmiot nie pozwala na zbudowanie pomostu pomiędzy światem zewnętrznym i światem subiektywnym racjonalności człowieka. Dlatego pisze:

[...] założenie istnienia trzeciego świata (poza empiryczną rzeczywistością percepowaną zmysłowo i pozbawionymi takiej realności, ale realnie obowiązującymi wartościami) jest niezbędna [...]. Aby znaleźć rozwiązanie musielibyśmy za pomocą ścisłych pojęć określić

⁵⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen 1962, s. 261 i *Kleine Schriften I, Kulturwissenschaft und...*, s. 139.

obszar metafizyki zgodnie z wymaganiami nauki. Metafizyka historii wymaga istnienia realnego bytu umiejscowionego w czasie. Czy można ująć świat ponadzmysłowy za pomocą kategorii istniejących w czasie? Czy istnieje inna droga poza świat zmysłowy, poza tą, która prowadzi przez założenie o istnieniu ponadczasowo ważnych wartości i ukonstruowanych w oparciu o nie zmysłowych obrazów?⁵⁷

Rickert decyduje się ograniczyć pole nauk społecznych do analiz składających niezmiennie wartości, odrzucając rozwiązanie Nietzschego jako nieempiryczne. Z tych samych względów odrzuca też filozofię Hegla. Nie oznacza to jednak, że unieważnia postawione przez tych filozofów pytania, gdyż w odróżnieniu od zwolenników empiryzmu traktowanego jako wizja świata zdaje sobie sprawę z ograniczoności poznania empirycznego.

Weber nie rozwiązuje problemu ontologicznego wiążącego się ze zmiennością kryteriów wartościowania świata, popadając w dwuznaczność, gdy balansuje pomiędzy ontologią Diltheya a stanowiskiem określonym enigmatycznie jako bliskie Marksa czy Nietzschego. Pomimo że w większości prac metodologiczno-filozoficznych abstrahuje od nieempirycznego założenia o istnieniu ducha, którego nie można uzasadnić dążąc do zachowania rygorów filozofii krytycznej, to w istocie konstruuje swoją metodę socjologii empirycznej bazując na założeniach ontologicznych Diltheya. Świadczy o tym nie tylko wspomniana wyżej uwaga o ostatecznie psychologicznym charakterze racjonalnych motywów, ale także jego uwagi krytyczne o pragmatyzmie, jakie czyni w eseju o etyce protestanckiej. Wskazuje tam na wewnętrzny związek pomiędzy psychologicznym i racjonalnym aspektem religii⁵⁸. O przeżyciu religijnym decyduje nie tylko ahistorycznie pojmowana przez pragmatystów potrzeba psychologiczna, lecz również historycznie zmienne treści przeżywanych doktryn religijnych.

Z drugiej strony trzeba założyć istnienie innego typu związków psychologicznych, które nie wiążą się bezpośrednio z metodą socjologii, lecz psychologii rozumiejącej. Pomędzy tymi dwoma typami związków musi jednak istnieć jakieś *iunctim* na płaszczyźnie ontologicznej, jako odpowiedź na pytanie o historyczność natury człowieka, sensu, wartości, jakie przypisujemy światu a tym samym naszemu życiu.

Na tak postawione pytania stara się znaleźć odpowiedź hermeneutyka. Upraszczające założenia kartezjanizmu traktującego człowieka jako rzecz myślącą i tym samym nadającego wartościom charakter rzeczy – jak to ujmuje Heidegger⁵⁹ – nie pozwalają na ukazanie, jak możliwy jest rozum, który jest jednocześnie podstawą wszelkiego sensu i wytworem

⁵⁷ H. Rickert, *op. cit.*, s. 139.

⁵⁸ M. Weber, *The Protestant...*, s. 232, przypis 66.

⁵⁹ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, [w:] *tenże, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

historii. Uproszczenie kartezjanizmu nie polega przy tym tylko na uprawnionym w nauce abstrahowaniu od genezy sensu, ale jest również nieadekwatne, gdyż zafałszowuje istotę rozumu, nie oddając jego istotnej cechy, jaką jest historyczność.

Weber ma świadomość hermeneutycznego charakteru nauk humanistycznych i dlatego zwraca uwagę na znaczenie psychologii rozumiejącej. W ten sposób podkreśla historyczność wszelkiego sensu, uprzedmiotawianego przez socjologię rozumiejącą. Z tego nie zdawali sobie sprawy ci interpretatorzy, którzy wychodzili od niekwestionowanych założeń kartezjanizmu, traktując w istocie projekt socjologii rozumiejącej nie tylko metodologicznie, ale także nadając jej wyraźny sens ontologiczny, niezależnie od tego czy stali na stanowisku pozornie abstrahującego od wszelkich założeń ontologicznych empiryzmu, czy też tradycyjnego kantowskiego racjonalizmu.

ZAKOŃCZENIE

Weber opuszcza we wstępnej części *Wirtschaft und Gesellschaft* fragmenty poświęcone psychologii rozumiejącej. Spowodowało to nie tylko nieporozumienia związane z nadawaniem jego postulatów metodologicznym sensu ontologicznego, lecz także trudności metodologiczne związane z interpretacją niektórych fragmentów wymienionej pracy, takich jak na przykład esej o mieście Zachodu, analiza ewolucji religii, czy procesów związanych z rodzeniem się charyzmy. Przy dokładniejszej analizie dostrzegamy, że zaproponowane tam koncepcje wyjaśniania nie są zgodne z założeniami metodologicznymi zamieszczonymi we wstępie, w których Weber wyraźnie akcentuje, że analizy socjologiczne zawsze wychodzą – *implicite* bądź *explicite* – od subiektywnie racjonalnych zachowań. Zupełnie niezrozumiałymi muszą wydawać się w tym kontekście dodatkowo zamieszczone w powyższej pracy rozważania poświęcone społecznym uwarunkowaniom muzyki.

Założenia metodologiczne socjologii rozumiejącej Webera zostały częściowo wykorzystane przez Schuetza, który nadał im sens ontologiczny opierając się na postulatach fenomenologii Husserla. Próba takiej interpretacji socjologii Webera nie okazała się szczególnie płodna ze względu na nierozzerwalny przez fenomenologię problem intersubiektywności, co potwierdziło sceptycyzm twórcy socjologii rozumiejącej w kwestii możliwości nieempirycznego poznania świata ludzi na gruncie krytycznej wykładni kartezjanizmu redukującej ten świat do wiedzy. Dopóki nie umiemy bez przyjmowania apriorycznych założeń uzasadnić adekwatności kartezjańskiego opisu świata i człowieka, nie możemy zasadnie twierdzić, że znaleźliśmy adekwatną metodę analizy świata ludzi „od wewnątrz”. Dotyczy to zarówno koncepcji analizy tego świata przez

pryzmat racjonalnych motywów zachowań, projektów, jak i analiz tak zwanego świata życia.

W podobny sposób jak Schuetz wykorzystał założenia socjologii rozumiejącej Parsons, chociaż dążył do ich rozwinięcia w zupełnie innym kierunku. Praca nad podstawami ogólnej teorii socjologicznej w oparciu między innymi o teorię działań Webera zrodziła z jego strony krytykę Webera za nadmierny racjonalizm. Parsons postuluje odwołanie się do założeń psychoanalizy, jako podstawy teoretycznej analiz racjonalności społecznej w różnych kulturach⁶⁰. Wyraża jednocześnie przypuszczenie, iż Weber nie znał dobrze założeń psychoanalizy, co nie pozwoliło mu na rozwinięcie własnej koncepcji w tym kierunku. Tymczasem Weber wskazuje we wspomnianym powyżej artykule metodologicznym na ograniczone znaczenie psychoanalizy w naukach społecznych w porównaniu z koncepcjami Marksa i Nietzschego. Ich znaczenia nie docenia Parsons, nie dostrzegając u Webera wątku wskazującego na świadomość hermeneutycznej natury refleksji humanistycznej.

Absolutnym nieporozumieniem jest przypisywanie Weberowi empiryzmu jako wizji świata, jak to czyni na przykład Popper⁶¹. Interpretowany w ten sposób empiryzm nieuchronnie wiąże się z założeniem, że motywy zachowań ludzi mają czysto psychologiczny, niezależny od kultury charakter, podobny do najprostszych emocji czy reakcji na bodźce fizjologiczne. Inną teoretycznie możliwą w ramach empiryzmu alternatywą jest traktowanie racjonalnych motywów zachowań jako jedynej podstawy dynamiki w historii, jak to czyni na przykład G. Wright⁶². Praktyka nauk społecznych wskazuje, że jest to stanowisko niepłodne, gdyż wiąże się z teleologiczną wizją historii, określoną przez Webera jako „pragmatyka dopasowania”⁶³ (Pragmatik der Anpassung). Dlatego reprezentujący stanowisko empirycystyczne Abel⁶⁴, – który zdaje sobie sprawę z tego, że ludzie nie tylko realizują założone cele, ale także ulegają wpływowi czynników zewnętrznych – nadaje procedurze rozumienia czysto psychologiczne znaczenie, traktując racjonalne motywy we wspomniany wyżej sposób. W przypadku analizy historycznej musi to implikować założenie, że wszelkie procesy społeczne można wyjaśnić w kategoriach czynników zewnętrznych, niezależnie od kulturowej tożsamości poddanych ich oddziaływaniu ludzi. Tak wyjaśniają powstanie nowożytnej cywilizacji Zachodu na przykład North i Thomas⁶⁵.

⁶⁰ T. Parsons, *Rationalitaet und der Prozess der Rationalisierung im Denken Max Webers*, [w:] W. M. Sprondel, C. Seyfarth, (wyd.) *M. Weber und die Rationalisierung...*, s. 81-92.

⁶¹ K. Popper, *The Poverty of Historicism*, New York 1964.

⁶² G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London 1974.

⁶³ M. Weber, *Kritische Studien...*, s. 227.

⁶⁴ T. Abel, *The Operation called „Verstehen”* [w:] H. Albert (wyd.) *Theorie und Realitaet*, Tuebingen 1964.

⁶⁵ D. C. North, R. P. Thomas, *The Rise of the Western World*, Cambridge 1973.

Uwagi Webera o znaczeniu psychologii rozumiejącej wskazują, że jego projekt, wychodzącej od racjonalnych zachowań jednostek, koncepcji socjologii nie wiązał się ani z racjonalistycznym ahistoryzmem jak u Schuetza, ani z absolutystycznym empiryzmem. Empiryzm jako niekwestionowane założenie socjologii rozumiejącej jest jedynie postulatem metodologicznym jej twórcy, który zakładał, że można socjologię uprawiać w perspektywie empirycznej, naiwno-realistycznej, jak sam pisze, traktując motywy zachowań jak rzeczy. Ponieważ życiem społeczeństw rządzą regularności zachowań, zatem możliwe jest nie tylko ich uprzedmiotawiające rozumienie, dążenie do osiągnięcia zawsze hipotetycznej adekwatności sensu, ale również ich empiryczna analiza, głównie za pomocą statystyki.

Jeżeli odrzucimy metody empiryczne, pozostaje jedynie analiza określona przez Webera jako psychologia rozumiejąca, procedura w istocie hermeneutyczna, dążenie do przybliżenia horyzontu tradycji, w której zostali ukształtowani ludzie, będący podmiotami interesującego nas procesu. Weber ukazuje na czym polega ten typ analizy nawiązując do Marksa i Nietzschego, a nie do Diltheya. Zamiast statycznych analiz ducha epoki odwołuje się on do historii społeczeństwa, momentów decydujących o jego rozwoju, w którym pojawiają się nowe reguły racjonalności o społecznym znaczeniu. W przypadku analizy kształtowania się podstaw nowożytnej kultury Zachodu oznacza to u Webera przede wszystkim analizę powstania judaizmu i chrześcijaństwa podobną do koncepcji Nietzschego oraz analizę ewolucji miasta Zachodu przypominającą prace Marksa⁶⁶.

Podstawowym zagadnieniem, którego nie udało się Weberowi jednoznacznie rozwikłać jest problem ontologiczny związany z dwuznacznością terminu „psychologia rozumiejąca”. Problemu tego nie rozwiązuje w sposób jednoznaczny również hermeneutyka Gadamera. Nie formułuje on wprost żadnych założeń ontologicznych, rozważając wyłącznie problem rozumienia sensu, ale jednocześnie posługuje się niejasną koncepcją przesądów, na podstawie których konstytuuje się wszelki sens.

⁶⁶ Na znaczenie tych momentów przełomowych wskazuje R. Munch, ale jego funkcjonalistyczna interpretacja dynamiki społecznej dokładnie zaciemnia problem, który próbowałem wskazać. R. Munch, *Ueber Parsons zu Weber, Von der Theorie der Interpenetration* [w:], W. M. Sprondel, C. Seyfarth (wyd.), op. cit.