

# Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 10–25

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.1

ARTYKUŁY/ARTICLES

**Michał Warchala**

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

## Max Weber, Werner Sombart i spór o znaczenie reformacji dla genezy zachodniej nowoczesności<sup>1</sup>

### Streszczenie

Artykuł zajmuje się sławnymi tezami Maxa Webera dotyczącym relacji między reformacją a kapitalistycznym etosem gospodarczym zawartymi w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* od strony ich związku z analizami genezy kapitalizmu dokonanyymi nieco wcześniej przez Wernera Sombarta. Ten ostatni, często lekceważony dziś, a przede wszystkim zapomniany, jawi się jako ciekawy prekursor wielu Weberowskich argumentów i rozwiązań teoretycznych, a spór między obu uczonymi okazuje się pasjonującą dysputą na temat duchowych fundamentów zachodniej nowoczesności.

**Słowa kluczowe:** Max Weber, etyka protestancka, Werner Sombart, kapitalizm

### Wprowadzenie

Narrację o związkach między reformacją a kapitalizmem zawartą w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* Maxa Webera zgodnie uznaje się dziś za jeden z fundamentów socjologii w ogóle, a socjologii religii w szczególności. Tezy Webera postrzegane są jako coś absolutnie oryginalnego i przełomowego. Zapoznaje się przy tym zwykle zewnętrzny, nieograniczony do samego dzieła niemieckiego socjologa kontekst, w jakim powstały, fakt, że stanowią one także część szerszej debaty na temat znaczenia reformacji – debaty historycznej, filozoficznej, teologicznej – toczonej w określonym kontekście historycznym, filozoficznym i teologicznym. Mało kto spośród czytelników *Etyki...* zdaje sobie np. sprawę, że ta jej postać, z którą zwykle mamy dziś do czynienia, jest rodzajem palimpsestu złożonego z dwóch wersji: pierwszej z lat 1904–1905, gdy *Etyka* ukazywała się jako zbiór artykułów na łamach współredagowanego przez Webera „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, oraz drugiej, z lat 1919–1920, gdy owe artykuły połączone w jedno, stały się wstępną częścią *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, czyli pism zebranych z socjologii religii (por. Weber 2006). Zasadniczo zmieniło to sens i funkcję całej rozprawy: z samodzielnego opracowania dotyczącego problemu „duchowej” genezy kapitalizmu stała się ona swoistym *case study*, analizą jednego z etapów

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi fragment większej całości przygotowywanej do druku przez autora.

wieloaspektowego i rozgrywającego się na wielu poziomach historycznego procesu przejścia od „tradycjonalizmu” do „nowoczesności”, nazwanego przez Webera racjonalizacją, którego kapitalizm zachodni z jego racjonalną organizacją pracy jest kluczowym aspektem i „symptodem” (Schluchter 1979: 19). W sążnistych przypisach tworzących w zasadzie odrębną narrację, nie mniej fascynującą od tej zawartej w tekście głównym, widać, w jaki sposób – między jedną edycją a drugą – Weberowskie pojęcia i argumenty na coraz wyższych poziomach ogólności nabierają konkretnego kształtu w dialogu i sporze z innymi autorami.

Kluczowym nazwiskiem, które się tam pojawia, jest nazwisko Wenera Sombarta, dziś – z różnych powodów – niemal nieobecne w dyskursie nauk społecznych. Poglądy tego niemieckiego ekonomisty i historyka gospodarki miały jednak podstawowe znaczenia nie tylko dla „reformacyjnych” tez Webera, ale i dla całego późniejszego projektu porównawczej „socjologii racjonalizmu i racjonalizacji”, jak określił ją trafnie Karl Löwith (1993: 63). Pierwszym z brzegu dowodem na to jest fakt, również przeoczany przez większość współczesnych czytelników *Etyki protestanckiej...*, że w jej pierwszym wydaniu tytułowe pojęcie „duch” ujęte było w cudzysłów. Weber traktował je jako zapożyczenie, przyswajane dopiero na własne potrzeby (Whimster 2007: 34–35). W istocie określenie to pojawia się najpierw w książce Wenera Sombarta *Der moderne Kapitalismus*, wydanej po raz pierwszy w roku 1902, gdzie pisząc o „pojęciu i istocie kapitalizmu”, którą, jego zdaniem, stanowi zjawisko kapitalistycznego przedsiębiorstwa, Sombart wskazuje na „ducha kapitalistycznego” jako podstawowy „subiektywny warunek” jego powstania (Sombart 1902: 207–208). I nie chodzi tu tylko o samo pojęcie czy zbitkę pojęć – bardziej istotne jest to, że Weber przejmuje od Sombarta pewien sposób rozważania kapitalizmu w kategoriach, jak nazywa to ten ostatni, „psychicznych dyspozycji” (*Seelenstimmungen*). Przypisy do drugiego rozdziału *Etyki...* (w wydaniu z roku 1920) układają się w spójną i fascynującą polemikę z Sombartem: nie tylko z *Der moderne Kapitalismus*, ale też z późniejszym, wydanym w 1913 roku dziełem *Der Bourgeois*, poświęconym już w całości dyspozycjom współczesnego przedstawiciela zachodniej cywilizacji kapitalizmu. Temu sporowi Webera z Sombartem chciałbym przyjrzeć się bliżej – nie po to, by odbierać zasługi Weberowi, ale wręcz przeciwnie – po to, by tym wyraźniej uwypuklić oryginalność jego narracji o związkach między czynnikami duchowymi i ściśle materialnymi motywacjami, a zatem i oryginalność jego sposobu potraktowania reformacji.

## Teza Webera i kapitalizm według Sombarta

Problem kapitalizmu, jego wewnętrznej dynamiki i znaczenia dla Zachodu zajmuje w ramach Weberowskiego projektu „socjologii racjonalizacji” miejsce uprzywilejowane. Dobrze widać to w *Vorbemerkung*, „uwadze wstępnej” do całego zbioru pism z socjologii religii, gdzie Weber nazywa nowoczesny kapitalizm „najistotniejszą dla naszego losu potęgą współczesnego życia” (Weber 1994: 4). Zadaniem *Vorbemerkung*, tego krótkiego acz fundamentalnego tekstu, jest swoisty „reset” problematyki genezy kapitalistycznego typu gospodarowania, jego wewnętrznej dynamiki i wpływu na cywilizację Zachodu, która zajmowała Webera niemal od

początku jego kariery jako wykładowcy ekonomii politycznej. Wyrastający na styku niemieckiej tradycji historyzmu, austriackiej szkoły ekonomicznej, mający za podstawę neokantowską refleksję epistemologiczną i usytuowany w krytycznej opozycji do marksizmu i pozytywizmu pierwotny zamysł Webera zaowocował studiami nad związkiem łączącym reformacyjną religijność z kapitalistycznym etosem pracy i bogacenia się – studiami publikowanymi w latach 1904–1905 na łamach współredagowanego przez Webera wraz z Edgarem Jaffé i Wernerem Sombartem „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” (Whimster 2007: 30 i nast.; Schluchter 1989: 20). Wychodząc od danych czysto socjologicznych – dystrybucji bogactwa w poszczególnych grupach wyznaniowych w Niemczech, preferowanych przez nie typów edukacji itp. – studia te przechodzą stopniowo do problematyki teologicznej (kwestia *Beruf*, zawodu-powołania w teologii Lutra), by w końcu zaprezentować właściwą „tezę Webera”, zgodnie z którą „nieładzka” doktryna predestynacji, obecna już u Lutra, ale rozwinięta we właściwy sposób w kalwinizmie, przyczynia się do powstania „nienaturalnego” kapitalistycznego etosu bogacenia się, nienaturalnego, bo wychodzącego poza zwykłe zaspokajanie potrzeb (nawet tych najbardziej wyrafinowanych), ba, wręcz rezygnującego z nich na rzecz niezmiernie trudnej pracy *dla* samej pracy i bogacenia się *dla* samego bogacenia (por. Weber 1994: rozdz. 3).

„Teza Webera” sytuuje się na pograniczu teologii i psychologii, dowodząc, że to „psychiczne napięcie” związane z kwestią wyboru do łaski spowodowało sformułowanie praktycznego sylogizmu, zgodnie z którym znakiem łaski jest sukces zawodowy. Analiza związków między etyką protestancką a duchem kapitalizmu wykorzystująca konkretny przykład purytanów jest więc przede wszystkim studium postaci religijnego „wirtuoza”, dążącego do zbawienia i niejako przez przypadek – na zasadzie niezamierzonych konsekwencji – rozwijającego praktyczną „etykę biznesu”, która w miarę historycznego rozwoju stanie się już czysto utylitarną, pozbawioną religijnych treści zasadą nieskrępowanej akumulacji kapitału, niewiele różniącą się w gruncie rzeczy od tego, co w swoich krytycznych analizach kapitalizmu konstatował Marks.

Naszkicowanej powyżej „tezy Webera” z lat 1904–1905 nie będę rozwijał, jako że jest ona zapewne wystarczająco dobrze znana zainteresowanemu czytelnikowi polskiemu. Natomiast warto skupić się na tych jej aspektach, które nawet w literaturze zachodniej omawiane są zdecydowanie rzadziej: przede wszystkim, jak Weber ją tworzy a potem rozwija i przemodelowuje w dialogu i sporze z Wernerem Sombartem.

Jak była już mowa wyżej, samo określenie „duch kapitalizmu” zawarte w tytule jego najsłynniejszego dzieła Weber zapożyczył właśnie od Sombarta. Sombart, przez lata współpracownik Webera w ramach *Verein für Sozialpolitik* (Stowarzyszenia na rzecz Polityki Społecznej) i współredaktor „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, jako uczonego i intelektualista publiczny przeszedł skomplikowaną drogę od zabarwionego pozytywistycznie marksizmu z jego materialistyczną koncepcją praw dziejowych do czegoś, co Jeffrey Herf trafnie nazwał „reakcyjnym modernizmem”, a co stanowiło paradoksalną mieszaninę Nietzscheańskiego pesymizmu kulturowego i tęsknoty za narodową, „organiczną” *Gemeinschaft* ze swoistym kultem przemysłu i techniki jako wyrazu siły woli owej narodowej wspólnoty

(Herf 1984). Według Arthura Mitzmana tę ideową ewolucję można opisać jako stopniowe przeformułowywanie relacji między determinizmem a wolą w kierunku prymatu woli, która wchodzi w konflikt z obiektywnymi uwarunkowaniami społeczno-ekonomicznymi (kapitalizm przemysłowy), przekształcając w sposób pożądaný z punktu widzenia narodowych interesów (Mitzman 1973: 162 i nast.). Początkowo reprezentantem woli był dla Sombarta proletariát, później jednak – zwłaszcza po I wojnie światowej – stał się nim niemiecki *Volk*, czy szerzej żywioł germański z właściwym sobie wzorcem narodowej wspólnoty. Reprezentantem obiektywnych uwarunkowań pozostał kapitalizm przemysłowy, jednak Sombart nieustannie wahał się między jego potępieniem jako złowrogiego „Molocha” zbudowanego na bazie bezwzględnej spekulacji i wyzysku a apologią kapitalistycznej przedsiębiorczości jako wyrazu rdzennie germańskiego ducha. Sombart właściwie do końca życia wierzył w jakąś postać „socjalizmu”, będącego oswojeniem i ucłowieczaniem kapitalistycznej maszyny, jednak wyraźne łączenie owego socjalizmu z nacjonalizmem – zabarwionym zresztą w coraz większym stopniu rasowo – i antysemityzmem zbliżyło go nie tylko do teoretyków konserwatywnej rewolucji w rodzaju Ernsta Jüngerá, ale później także do nazizmu (choć nie sposób nazwać go po prostu nazistą – por. Herf 1984: rozdz. 6; Repp 2000: rozdz. 4). Te niebezpieczne związki spowodowały, że po II wojnie światowej jego nazwisko zniknęło niemal całkowicie z dyskursu nauk społecznych – i mimo że na początku XX wieku znaczyło w tym dyskursie dużo bardziej niż nazwisko Webera, a jego analizy z pogranicza historii i ekonomii czy studia nad „psychogenezą” kapitalizmu wydają się do dziś inspirujące (por. Grundmann, Stehr 2001).

Z Weberem łączyło Sombarta rzeczywiste intelektualne pokrewieństwo związane z wyzwaniem się spod wpływu starszego pokolenia członków *Verein für Sozialpolitik*, reprezentujących niemiecką szkołę historyczną, nieufną wobec wszelkiego teoretyzowania, czy to kantowskiego, czy marksistowskiego. Dzielił ich (zwłaszcza na początku) stosunek do Marksa – bardziej przychylny u Sombarta i bardziej krytyczny u Webera – ale ta różnica nie wydawała się istotna, zwłaszcza że sam Weber Marksa bez wątpienia szanował jako prekursora badań nad kapitalizmem. Relacja intelektualnej przyjaźni stopniowo ewoluowała jednak w kierunku ostrej rywalizacji, kiedy Sombart wycofał się z redagowania „Archiv...” i rozpoczął długotrwały flirt z ideologią volkistowską, kładąc w swoich pismach coraz większy nacisk na rasowe uwarunkowania badanych zjawisk społecznych – perspektywę, którą Weber z kolei traktował raczej podejrzliwie (por. 1994: 16–17). Poza wszystkim zaś Weber, targany nieustannie wątpliwościami i do końca życia odczuwający skutki nerwowego załamania z lat 1897–1902, był ewidentnie zazdrosny o wpływ i znaczenie Sombarta jako uczonego i publicysty, które przez wiele lat wydawały się znacznie większe niż jego własne. Rywalizacja rzadko jednak owocowała bezpośrednimi atakami, przypominała raczej rywalizację „dwóch magików, którzy [...] prowokują się nawzajem sięgając do coraz to innych sztuczek z własnych przebogatych zasobów” (Radkau 2011: 202).

W omawianym okresie wszystko to było jeszcze kwestią przyszłości. Trudno nie zgodzić się z Samem Whimsterem, który wskazuje na fundamentalne znaczenie Sombartowskich badań nad kapitalizmem dla kierunku zainteresowań Webera

w *Etyce protestanckiej*. Sombart dokonał zasadniczej „teoretycznej reorientacji” niemieckiej ekonomii politycznej, dostarczył też kilku „pojęć kluczowych dla analizy narodzin nowoczesnego kapitalizmu”, na których mógł następnie bazować Weber, formułując swoją sławną tezę o relacjach między reformacją a kapitalizmem (Whimster 2007: 33). W tym sensie Sombart jest niejako ogniwem pośredniczącym między Marksem a Weberem: wychodząc od Marksowskiego pojęcia kapitału jako czegoś, co – będąc nieustannie w ruchu – pomnaża samo siebie, zmienia materialistyczną perspektywę Marksa tak, by móc uwzględnić w pierwszym rzędzie „duchowe” uwarunkowania kapitalistycznego systemu, które nie sprowadzają się do ogólnikowo rozumianej „świadomości klasowej” traktowanej jako „nadbudowa” systemu produkcji.

Te kluczowe pojęcia pojawiają się już w *Der moderne Kapitalismus* Sombarta z 1902 roku. Przede wszystkim wspomniany wyżej „duch kapitalistyczny” definiowany jako całość „psychicznych dyspozycji” (*Seelenstimmungen*), bez których, jak zaznacza Sombart, „zgrupowane zasoby pieniężne nie mogłyby przybrać postaci kapitału”. Dyspozycje te to „dążenie do zysku, zmysł kalkulacji i ekonomiczny racjonalizm”. Odpowiadają one kilku podstawowym aspektom działania kapitalistycznego przedsiębiorstwa: „dysponująco-organizacyjnemu” (w sensie zarządzania ludźmi i ich pracą), „kalkulacyjno-spekulatywnemu” oraz „racjonalistycznemu” (Sombart 1902: 208, 197–198). Dwa ostatnie aspekty są szczególnie istotne. „Spekulacja”, która się tu pojawia, nie ma znaczenia ekonomicznego, ale filozoficzne: chodzi o to, że kapitalistyczna kalkulacja to zwykle, jak pisze Sombart, „równanie z kilkoma niewiadomymi”, wymagające od przedsiębiorcy łączenia „ostrości intelektu” z „mnóstwem fantazji”. Przedsiębiorca staje się więc z konieczności „umysłem spekulatywnym” (*ein spekulativer Kopf*) (Sombart 1902: 198). Z kolei „racjonalizm” oznacza myślenie w kategoriach przyczyny i skutku, nieustanną świadomą analizę otaczającej rzeczywistości i własnego działania, wykrywającą czynniki sprawcze i ich rezultaty. Właściwym ekonomicznym przejawem racjonalizmu jest dokładna, oparta na naukowych, matematycznych podstawach księgowość, która rozwija się od początków XV wieku, najpierw we Włoszech, a później w całej Europie (Sombart 1902: 392 i nast.). Racjonalizm ma jednak u Sombarta cały czas znaczenie szersze, filozoficzno-psychologiczne, a jego podstawową konsekwencją jest specyficzna „bezosobowość” kapitalistycznego gospodarowania, rozumiana jako „oderwanie rzeczowej zdolności od [samej] osoby przedsiębiorcy” oraz „emancypacja” gospodarczej „systematyki” od „przypadłości i zachcianek” przedsiębiorcy. Za sprawą racjonalizmu „kapitał zostaje spersonifikowany” (Sombart 1902: 394). Zarazem racjonalizm leży u podstaw całej „nowoczesnej konstrukcji świata” z jej ścisłymi powiązaniem przy czynowo-skutkowymi, które bada nauka przyrodnicza. Ta ostatnia, jak wskazuje Sombart „mogła się narodzić tylko za sprawą ksiąg rachunkowych” nowożytnego kapitalistycznego przedsiębiorstwa (Sombart 1902: 199).

Wszystko to nie ma jednak wedle Sombarta wiele wspólnego z religią. Owszem, protestantyzm z pewnością wchodzi w pewną relację z kapitalizmem, ale raczej jako skutek niż przyczyna omawianych tu zjawisk. Sombart cytuje wprawdzie starszą pracę Eberharda Gotheina z 1890 roku, w której pojawia się teza, iż „herezja sprzyja duchowi handlu” (była to bodaj pierwsza tego typu ogólna sugestia na gruncie

ówczesnych nauk historycznych), cytuje też słynną przypisywaną Kalwinowi sentencję *quis dubitat pecuniam vacuum inutile esse?* (któż wątpi, że niewykorzystany pieniądz jest bezużyteczny) jako przykład typowo kapitalistycznego podejścia do kwestii pieniądza. Sam jednak za przyczynę przejścia od gospodarki typu rzemieślniczego do kapitalizmu uznaje przede wszystkim „gorączkę złota” i pogoń za pieniądzem; rozpalają one umysły Europejczyków pod koniec średniowiecza, znajdując ujście w łupieżczych ekspedycjach kolonialnych, albo rozwoju alchemii, która z nauki tajemnej zmienia się w świadomie podejmowane próby uzyskania metali szlachetnych. Wspomina też o „przemieszczeniu wewnętrznych popędów natury ludzkiej”, do jakiego dochodzi w tamtej epoce. Dążenie do zysku staje się takim właśnie „popędem” (*Trieb*), który teraz zaczyna odgrywać podstawową rolę w narodzinach „kapitalistycznego ducha” (Sombart 1902: 379–380 i nast.).

Kapitalizm, zauważa w pewnym momencie Sombart, ze swym charakterystycznym przymusem bogacenia się powstaje zatem jako „dokładne przeciwieństwo” uduchowienia człowieka, do którego dążyło średniowiecze, niezamierzona konsekwencja toczonych „walk o wiarę”. To „zeświecczenie [*Verweltlichung*] całej organizacji życia” powoduje, że kapitalizm staje się podstawowym zjawiskiem zachodnio-europejskiej cywilizacji. Zetknięcie (m.in. za sprawą krucjat) ze światem Wschodu i jego charakterystycznym zamiłowaniem do luksusu, w połączeniu z przemieszczeniem gospodarczego środka ciężkości na Zachodzie w stronę miast jako centrów gospodarki pieniężnej, wytworzyło „tęsknotę za materialnym dobrobytem”, wskazując jednocześnie „drogi i środki jej zaspokojenia” (Sombart 1902: 383).

Równocześnie dobiegł końca „wart uwagi psychologiczny proces, którego przebieg pokazał nam ostatnio z właściwym sobie mistrzostwem Georg Simmel” (Sombart 1902: 383). Chodzi o wspomnianą już wcześniej zmianę samej funkcji pieniądza, konieczną do tego, by zarabianie mogło stać się „popędem” we właściwym sensie, niez mordowanym poszukiwaniem wciąż nowych zdobyczy. Pieniądz, wskazuje Simmel w *Filozofii pieniądza*, ze środka zaspokajania potrzeb stał się najwyższym celem – w ten sposób zarabianie, akumulacja pieniądza i bogacenie się mogło stać się wartością samą w sobie, prowadząc do powstania czegoś, co biorąc pod uwagę wielowiekową dominację tradycyjnej gospodarki, mającej na celu po prostu zaspokajanie ludzkich potrzeb, jest wedle Sombarta zjawiskiem ze wszech miar „nienaturalnym” (Sombart 1902: 383). Od XIV wieku widać skutki europejskiej *auri sacra fames* w postaci narzekań moralistów, takich jak Dante albo Erazm z Rotterdamu (Sombart 1902: 383–284).

Jeśli potraktować te wywody Sombarta jako tło, można natychmiast docenić teoretyczną subtelność czy wręcz wyrafinowanie Webera i jego tez dotyczących reformacji – i to mimo oczywistych podobieństw między obu autorami, nieodmiennie wskazujących źródła inspiracji drugiego z nich. Weber w ślad za Sombartem śledzi „subiektywne” uwarunkowania kapitalistycznej gospodarki, przejmując pojęcie „ducha” kapitalizmu, który jest dla niego po prostu pewnym stanem psychicznym; obaj autorzy starannie unikają języka mogącego doprowadzić do skojarzenia ich koncepcji z jakąś postacią postheglowskiego idealizmu, zgodnie z którym duchowa, rozumna siła w jakiś sposób „wytwarza” rzeczywistość materialną (por. Schluchter 1981: 21; Whimster 2007: 35). Sombart wskazuje na nienaturalność kapitali-

stycznego przymusu zarabiania w porównaniu z bardziej pierwotną gospodarką, której celem jest zaspokojenie potrzeb, a Weber idzie dalej, zauważając „irracjonalność”, a nawet „perwersyjność” całego kapitalistycznego sposobu życia, w którym gratyfikacja potrzeb odwlekana jest w nieskończoność – mimo że, ogólnie rzecz biorąc, ów sposób życia jest świadectwem „procesu racjonalizacji” usuwającego w cień „tradycjonalistyczne” metody gospodarowania (Weber 1994: 48, 51, 52). Te ostatnie uwagi stanowią zaczątek fundamentalnego dla Weberowskiej teorii racjonalizacji paradoksu: racjonalność (nazwana później przez Webera formalną) kapitalizmu, będąca podstawową manifestacją procesów racjonalizacyjnych na Zachodzie, ma swoje źródło w z gruntu irracjonalnym popędzie do gromadzenia zasobów *dla samego* gromadzenia, niesłużącego zaspokojeniu żadnych potrzeb.

Zasadnicza rozbieżność między Sombartowskim pojęciem kapitalizmu wyłożonym w *Der moderne Kapitalismus* i analogicznym pojęciem Webera w *Etyce protestanckiej* z lat 1904–1905 pojawia się w momencie, gdy w grę wchodzi wyjaśnienie przyczyn jego źródłowej „nienaturalności” czy „irracjonalności”. Sombart, jak widzieliśmy, mówi o niezamierzonych konsekwencjach średniowiecznej duchowości, której następstwem jest epoka kapitalizmu. To zmiana charakteru historycznych epok oznaczająca sekularyzację potocznej orientacji życiowej, która od tego momentu stawia w centrum coraz bardziej racjonalne gromadzenie zasobów pieniężnych. Nie ma tu jednak paradoksu, jaki pojawi się u Webera, dla którego to ściśle *religijne* „wzmoczenie” związane z reformacją stanowi podstawowe (choć, rzecz jasna, nie jedyne) źródło kapitalistycznego ducha. Irracjonalność czy nienaturalność przymusu zarabiania związana jest z totalnie irracjonalną – z punktu widzenia „naturalnego” ludzkiego poczucia sprawstwa przyjmowanego *de facto* na gruncie średniowiecznego chrześcijaństwa – cechą duchowości reformowanej, jaką stanowi wizja predestynacji, „wyboru do łaski”.

To, co teologicznie ubezwłasnowolnia człowieka i mogłoby skłaniać albo do kwietystycznej rezygnacji, albo wręcz do wcielania w życie zasady *pecca fortiter*, w praktycznej etyce wyznań reformowanych (przede wszystkim purytanów), stało się wedle Webera potężną sprężyną konstruktywnej, racjonalnej działalności ekonomicznej, przełamującą tradycjonalizm wcześniejszych reguł gospodarowania. Zasada, że sukces zawodowy, mierzony zgromadzonym majątkiem stanowi znak łaski (nieobecna jeszcze u Kalwina), nie tylko rozwiązywała psychiczne napięcie związane z „nieludzką” – jak ujmuje to Weber – irracjonalnością predestynacji, ale też pozwalała nader owocnie spożytkować zasadę wszechogarniającej grzeszności ziemskiego świata. Asceza religijnego wirtuoza, który musi zmagać się ze światem opuszczonym przez Boga i gardzi wszystkimi jego elementami, w tym bogactwem, stała się „ascezą wewnątrzświatową”, postawą ścisłej samokontroli i analogicznej kontroli nad światem, który można dowolnie zmieniać i kształtować na chwałę Boga (Weber 1994: rozdz. 3; Poggi 1983: 67–68.). Kalwinizm samodzielnie nie „stworzył” nowoczesnego kapitalizmu ani jego ducha i stworzyć ich nie mógł, bo jego religijne intencje były z nimi całkowicie sprzeczne, ale wbrew owym intencjom stał się elementem *Wahlverwandschaft*, „powinowactwa z wyboru” między motywowaną religijnie etyką a istniejącym od zawsze w takiej czy innej postaci zjawiskiem gromadzenia bogactwa.

### Tomizm, judaizm i „duch mieszczański”

Ten Weberowski paradoks, rozwinięty później (w *Vorbemerkung* oraz w rozprawach o religiach światowych) do postaci historycznej teorii racjonalizacji, pobudził Sombarta do intelektualnej kontrofensywy, czy też – jeśli pozostać przy wspomnianej wyżej metaforze Joachima Radkaua – do wyciągnięcia z magicznego kapelusza kolejnego królika. W dwóch kolejnych książkach *Żydzi i życie gospodarcze* (1911), a zwłaszcza *Der Bourgeois* (1913) Sombart, czując wagę argumentacji Webera, zajął się szerzej religijnymi uwarunkowaniami kapitalizmu, które wcześniej traktował jako właściwie nieistotne.

Wątek Żydów jako kulturowo „obcego” elementu, który miał wpływ na uformowanie się zachodniego kapitalizmu, pojawia się już w *Der moderne Kapitalismus*, ma jednak marginalne znaczenie. Tymczasem w książce o Żydach Sombart uczynił ich odpowiedzialnymi za większość elementów „ducha kapitalistycznego”, przy czym właściwym źródłem tych ostatnich jest żydowska religia oraz religijnie motywowana etyka. Nazwisko Webera pada tu kilkakrotnie: „Max Weber wykazał nam niedawno związek między purytaniem a kapitalizmem. W pewnej mierze poszukiwaniom jego zawdzięczamy powstanie tej książki” (Sombart 2010: 189), zauważa w pewnym momencie Sombart, tylko po to, by kilkanaście stron dalej *de facto* całkowicie zdezawuować główną tezę swojego adwersarza: „Religię żydowską i kapitalizm charakteryzują te same idee zasadnicze; są one przesiąknięte tym samym duchem”. Weber mylił się zatem, uznając kalwiński protestantyzm za prekursora kapitalistycznej mentalności: „przewodnie, a dla kapitalistycznego rozwoju tak pełne znaczenia idee purytanizmu, rozwinęły się silniej i naturalnie o wiele wcześniej w religii żydowskiej” (Sombart 2010: 201, 245). Tak naprawdę, wskazuje Sombart, gdy chodzi o etyczne poglądy na życie gospodarcze, „purytaniezizm jest judaizmem”, tyle że dopasowanym do specyficznie chrześcijańskiego kontekstu (Sombart 2010: 246). Dotyczy to przede wszystkim dwóch purytańskich elementów uznanych przez Webera w *Etyce protestanckiej* za kluczowe: racjonalizmu i powiązanej z nim zasady ścisłej samokontroli, a także przykazania pracy na wyłączną chwałę bożą. To religia żydowska i wynikająca z niej etyka mają charakter ściśle intelektualistyczny – a więc i „racjonalistyczny”; oczyszczone są ściśle nie tylko z magii, ale nawet z wszelkich elementów tajemnicy. Zasadą obu pozostaje tłumienie naturalnych jednostkowych instynktów i podporządkowywanie ich „rozumowi”, pojmowanemu jako nadrzędna instancja swego rodzaju racjonalności instrumentalnej, wyznaczająca możliwe do osiągnięcia cele i dopasowująca do niej środki (Sombart 2010: 202 i nast.). Judaizm jako religia prawa, którego należy ściśle przestrzegać, wytwarza w wyznawcach mechanizmy uważnej „obserwacji samych siebie” motywowanej bojaźnią bożą i staniem o to, by stawiane sobie cele były zgodne z wolą Boga. Ponadto, zauważa Sombart, idea przymierza ludu wybranego z Bogiem do złudzenia przypomina kapitalistyczny kontrakt (Sombart 2010: 204; por. Herf 1984: 138).

Słowem, religijnie motywowany „światopogląd żydowski jest światopoglądem człowieka nowoczesnego”. To Żydzi wedle Sombarta stali się propagatorami takich idei jak nieograniczona wolność handlu i swoboda konkurencji prowadzonej *per fas et nefas* – za sprawą owych idei kapitalizm staje się rozumianym na sposób



Marksa królestwem wartości wymiennej, w którym ani jakość towaru, ani rzeczyciwista potrzeba ludzka nie mają większego znaczenia. To Żydzi odpowiadają też za wspomnianą wyżej charakterystyczną dla nowoczesnego kapitalizmu bezosobowość relacji opartych na abstrakcyjnym medium pieniądza: o ile w gospodarce typu prekapitalistycznego takie instytucje jak pożyczka, dług czy kontrakt mają jeszcze charakter osobisty, bazując niejako na osobowości konkretnego człowieka tudzież relacji między konkretnymi jednostkami, o tyle nowoczesny kapitalizm za sprawą Żydów czyni z tych instytucji całkowicie bezosobowe narzędzia i formy, w które można „włożyć” dowolnych ludzi i które nie uwzględniają żadnych istniejących między nimi „pozapieniężnych” relacji (Sombart 2010: 52 i nast.; por. Mitzman 1973: 203–204; Herf 1984: 141–142).

Koronnym dowodem na „żydowską” genezę kapitalizmu z jego bezwzględną walką o ekonomiczny byt ma być jednak, wedle Sombarta, plemienna zasada „podwójnej moralności”, stosowana jakoby przez Żydów zawsze w relacjach ze społecznościami, w których się osiedlali. Moralność wobec religijnych pobratymców jest moralnością braterstwa zabraniającą większości praktyk tradycyjnie traktowanych jako nieuczciwe, w tym pożyczania pieniędzy na procent. Z kolei w relacjach z „obcymi” wszystkie chwytły są dozwolone – tego rodzaju moralność przenika, zdaniem Sombarta, do nowoczesnego kapitalizmu, czyniąc go tym, czym jest (por. Sombart 2010: 236 i nast.).

Obraz Żydów jako zawziętych i bezwzględnych przeciwników „naturalnej” społecznej harmonii, hołdujących spontanicznemu kultowi pieniądza i bogacących się kosztem naiwnych chrześcijan, należał do tradycyjnego wyposażenia niemieckiego antyjudajizmu, który w XIX wieku zmienia się stopniowo w rasistowski antysemityzm. Wystarczy porównać, w jaki sposób o Żydach – jeszcze przed epoką rasistowskich mitów – pisał Hegel w młodzieńczych pismach teologicznych albo Marks w swojej *Kwestii żydowskiej*. Niebezpieczne balansowanie przez Sombarta na granicy owego antysemityzmu, wynikające z ogólnego zwrotu jego myślenia w stronę twardego nacjonalizmu i ideologii germańskiej *Gemeinschaft* spowodowało, że książkę o Żydach traktuje się współcześnie raczej jako kuriozum – znany historyk gospodarki David Landes nazwał ją wręcz „pseudonaukowym oszustwem” (por. Grundmann, Stehr 2001: 265; Herf 1984).

Nas w tym wszystkim interesuje bardziej to, że próbując podważyć tezę Webera o związkach reformowanego chrześcijaństwa z kapitalizmem poprzez dość mechaniczne „wstawienie” Żydów w miejsce purytanów, Sombart przede wszystkim upraszcza cały problem w sposób, którego Weber ze swoją ideą wielowymiarowych „powinowactw z wyboru” między społecznymi formami a religijnymi ideami starał się za wszelką cenę uniknąć. Dla Sombarta zarówno kapitalistyczny „duch” jak i konkretne formy kapitalistycznego gospodarowania mają bezpośrednie źródło w judaizmie, który staje się ich „przyczyną”. Stwierdzenia typu „judaizm to kapitalizm” – nawet jeśli uznać je po części za świadome retoryczne przerysowanie – również rażą jako nieuprawnione uproszczenie nader złożonej kwestii subiektywnych uwarunkowań i stosunku do warunków obiektywnych.

Nieco bardziej zniuansowany obraz wyłania się z książki *Der Bourgeois* napisanej mniej więcej w tym samym okresie (1913) i również w dużej mierze

polemicznej wobec koncepcji Webera. Widać w niej zmianę samej koncepcji „ducha kapitalistycznego”, który Sombart rozdziela teraz na dwa elementy o odmiennej proveniencji: „ducha przedsiębiorczości” i „ducha mieszczańskiego”. Ten pierwszy zawiera większość elementów wcześniejszej koncepcji, wyłożonej w *Der moderne Kapitalismus* i w książce o Żydach: „namiętność do pieniądza”, objawiającą się pod różnymi postaciami, od korsarstwa aż po alchemię; „miłość przygody” czy „ducha wynalazczości”, którego manifestacją będą rozmaite finansowe przedsięwzięcia w rodzaju XVIII-wiecznego brytyjskiego „systemu Lawa”. „Duch mieszczański” z kolei zawiera rozwinięcie tego, co Sombart wcześniej opatrywał zbiorczą nazwą racjonalizmu: „refleksyjną roztropność”, „kalkulującą ostrożność”, „racjonalne rozważanie” kolejnych posunięć, wreszcie „ducha porządku i oszczędności” (Sombart 1913: 23–24). Narodziny i rozprzestrzenienia się ducha przedsiębiorczości Sombart wiąże z Żydami, powtarzając większość stwierdzeń z wcześniejszej książki – za sprawą owego ducha takie instytucje jak wielka własność ziemiska, państwo nowożytne czy pożyczanie pieniędzy stają się przedsięwzięciami typu kapitalistycznego, których głównym celem jest już nie zaspokajanie wszelkiego rodzaju potrzeb, a generowanie zysków traktowanych jako wartość sama w sobie.

Z punktu widzenia naszego wywodu ciekawsza i bardziej istotna jest koncepcja „ducha mieszczańskiego”, którego poszczególne elementy przyjmują funkcję etycznych imperatywów, „cnót mieszczańskich” (Sombart 1913: 135 i nast.). Mają one bowiem wedle Sombarta wyraźną genezę religijną wewnątrz chrześcijaństwa, w relacjach między katolicyzmem i protestantyzmem. Koncepcja tej genezy, będąca elementem nowym w stosunku do wcześniejszej wizji kapitalizmu z *Der moderne Kapitalismus*, wywołała energiczną polemikę Webera w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej*.

Sombart wiąże narodziny ducha mieszczańskiego z włoskim renesansem, a za jego typowego przedstawiciela uznaje XV-wiecznego humanistę Leona Battistę Albertiego, który obok sztuki, poezji i architektury zajmował się także „ekonomią”, rozumianą tradycyjnie jako sztuka zarządzania domem, tudzież rodzinnym interesem (Sombart 1913: 136). Z formułowanych przez niego zasad oszczędnego trybu życia, uporządkowanego i racjonalnego gospodarowania pieniędzmi, przeciwstawianego wielkopańskiej rozrzutności, wyłania się wedle Sombarta obraz „doskonałego mieszczanina”. Benjamin Franklin, jeden z głównych bohaterów narracji Maxa Webera w *Etyce protestanckiej*, ucieleśniający protestancki etos „ascezy wewnątrzświatowej” (choć już w wersji zsekularyzowanej) jedynie „powtórzy po angielsku” wszystko to, co Alberti napisał dużo wcześniej (ibid.). To renesansowy humanizm wyrastający z kultury przedreformacyjnego chrześcijaństwa jest właściwym zapleczem dla mieszczańskiej racjonalności, stanowiącej z kolei jeden z fundamentów kapitalizmu.

Religijno-etyczne źródła kapitalistycznego ducha sięgają wedle Sombarta jeszcze głębiej w przeszłość – do tomizmu, najważniejszego teologiczno-filozoficznego systemu średniowiecza, przyjętego później jako „urzędowa” doktryna Kościoła katolickiego. Odwołując się do rekonstrukcji średniowiecznego chrześcijaństwa dokonanej przez Ernsta Troeltscha Sombart wskazuje, że dominantą tomizmu jako systemu etycznego jest idea „racjonalizacji życia” za sprawą posłuszeństwa rozumowemu

prawu naturalnemu. Prawo to, określające ziemskie obowiązki człowieka – wyraźnie oddzielone od „wyższych” celów określanych bezpośrednio w przykazaniach i prawie bożym – zawiera w sobie *in statu nascendi* etyczne regulacje racjonalnej działalności ekonomicznej typu kapitalistycznego: przede wszystkim rozróżnienie pieniądza dobrze i źle użytego (inwestowanego), związane z pochwałą *industria*, racjonalnej przedsiębiorczości przeciwstawianej czerpaniu zysków z lichwy (*usura*), a także – w tym samym kontekście chrześcijańskiego zakazu pobierania procentów – potępienie lichwiarskiego skąpstwa (*avaritia*) jako czegoś, co w konsekwencji prowadzi do *inertia*, lenistwa i próżnowania. „Usiłuje się tu wszelkimi sposobami rozbudzić w człowieku pobożnym miłość przedsiębiorczego działania, przekonać go, że jedynej dopuszczalnej korzyści może nam dostarczyć *industria*, będąca źródłem zysków z kapitału” (Sombart 1913: 321). Ten sposób myślenia Tomasza, wskazuje Sombart, rozwijają dalej chrześcijańscy etycy z przełomu XIV i XV wieku, tacy jak Bernardyn ze Sieny czy Antonin z Florencji, a potem także przytaczany wyżej Alberti, którego relacja wobec religijnej etyki przypomina strukturalnie relację Franklina wobec jego purytańskich przodków.

W porównaniu z systemem etyki tomistycznej, protestantyzm w ujęciu Sombarta jawi się w pierwszym rzędzie jako antykapitalistyczny fanatyzm. Idee Lutera na temat działalności ekonomicznej były „raczej zacofane” w porównaniu z ideami Tomasza. Protestantyzm jako taki (Sombart, inaczej niż Weber, traktuje tu w zasadzie zbiorczo wszystkie wyznania) był znacznie mniej „wrozumiały” wobec pieniądza i zarabiania niż tomistyczny katolicyzm: ten ostatni uznaje wprawdzie, że sukces materialny nie ma znaczenia z punktu widzenia najwyższego celu, jakim jest zbawienie, ale bynajmniej go nie potępia – o ile jest osiągany wspomnianymi wyżej, prawomocnymi środkami. W tomizmie zawarty jest etyczny, ale i estetyczny ideał *magnificentia*, wielkości i wspaniałości ludzkich twórców, do której jedną z dróg może być *industria*. Tymczasem w protestantyzmie, przy zachowaniu Tomaszowej dystynkcji między celami ziemskimi i „wyższym” celem zbawienia, zdaniem Sombarta, dominuje – zwłaszcza na wczesnym etapie rozwoju doktryny – pochwała ubóstwa, i w zasadzie „podstawowa przysługa, jaką protestantyzm oddaje swojemu śmiertelnym wrogowi kapitalizmowi, polega *de facto* na tym, że przyswoił on sobie zasady etyki tomistycznej, broniąc jej z nowym zapałem, któremu dorównywała jedynie umysłowa ciasnota” (Sombart 1913: 328). To od tomizmu protestantyzm, zwłaszcza purytanizm, przejmuje ideę świadomej racjonalizacji sposobu życia i działania, a fakt, że u purytańskich „świętych” osiągnęła ona niespotykany wcześniej zakres, tłumaczy się zdaniem Sombarta wyłącznie „intensyfikacją uczuć religijnych u człowieka XVII wieku”. Doktrynalne treści powtarzają „słowo w słowo” reguły etyki tomistycznej (Sombart 1913: 329).

Protestantyzm zatem – podsumowuje Sombart swój wyraźnie polemiczny wobec Webera wywód – trudno uznawać za prekursora, gdy chodzi o kapitalistyczny etos pracy i zarabiania czy mieszczańską racjonalność. Przede wszystkim pojawia się on stosunkowo późno, długo po tym, jak wizja mieszczańskich cnót uobecnia się w ramach chrześcijaństwa. Z drugiej strony protestantyzm nie jest też odpowiedzialny za ciemniejszą stronę kapitalizmu, za „bezmyślną namiętność do pieniądza”, nawet jeśli zaakceptował w końcu bogactwo, to jedynie w roli środka do wyższych

celów, także wspólnotowych; podobnie jak tomizm etyka protestancka również operuje pojęciami takimi jak „sprawiedliwa cena” i przeciwstawia się bezwzględnej konkurencji. Nie sposób też traktować purytanizmu jako przyczyny „wielkiego rozprzestrzenienia się ducha przedsiębiorczości w epoce postpurytańskiej w krajach o purytańskim rodowodzie” (Sombart 1913: 335). U współczesnych wielkich kapitalistów, którzy decydują o charakterze całego systemu i rządzącym nim „duchu” (jeśli takowy jeszcze w ogóle się zachował), trudno dostrzec jakiegokolwiek ślady ich rzekomego purytańskiego dziedzictwa.

W gruncie rzeczy argumentacja Sombarta w *Der Bourgeois*, gdy chodzi o zasadniczą logikę, nie odbiega zanadto od wcześniejszych wywodów z *Der moderne Kapitalismus*. W genezie kapitalizmu protestantyzm odgrywa rolę całkowicie drugoplanową – jest pośrednikiem czy pasem transmisyjnym czegoś, co inicjują inni: późnośredniowieczny tomizm albo judaizm. Protestancki etos pracy nie jest być może „efektem” ducha kapitalistycznego, nie jest też jednak na pewno jedną z jego podstawowych przyczyn. Nic dziwnego zatem, że podobne postawienie sprawy wywołało niejako Webera do tablicy. W kilku olbrzymich przypisach do drugiego wydania *Etyki protestanckiej* z 1920 roku, tworzących właściwie odrębną minirozprawę, pełną cytatów po grecku, łacinie i włosku, Weber usiłuje podważyć argumentację Sombarta.

Wydając swoje studia po raz drugi, już w ramach znacznie obszerniejszego projektu, Weber zachowuje w tekście uwagi poświadczające dług wdzięczności wobec przyjaciela i konkurenta zarazem – jak choćby ten przypis, w którym wspomina, ile jego własne badania „zawdzięczają już samemu faktowi istnienia wielkich, pełnych dobitnych stwierdzeń ksiązek Sombarta, także – i właśnie – tam, gdzie idzie on innymi drogami” (Weber 2011: 198). Z drugiej strony, Weber nie tylko rezygnuje z cudzysłowu, którym dotąd opatrywał słowo duch w zwrocie „duch kapitalizmu”, sygnalizując ewidentne zapożyczenie od Sombarta, ale też pozwala sobie na sugestie kwestionujące naukową wiarygodność oponenta: *Der Bourgeois* wydaje mu się np. „książką z tezą – w najgorszym sensie tego słowa” (ibid.). Właściwa polemika dotyczy przede wszystkim podobieństwa między Franklinem a Albertim, czyli tak naprawdę samego sedna problemu ewentualnej „wtórności” protestanckiego etosu wobec wcześniejszych poglądów etycznych. Twierdzenie, że maksymy Franklina są dosłownym powtórzeniem analogicznych wywodów Albertiego, wydaje się Weberowi „nie do utrzymania”. Jego zdaniem zasady, które wykląda Alberti, odnoszą się do „utrzymania pewnego standardu życia” – a więc i pozycji w sztywnej hierarchii społecznej – gdy tymczasem Franklin, wygłaszając sentencję, że „czas to pieniądz”, ma na myśli przede wszystkim zarabianie i „rozszerzanie stanu posiadania” („co akurat Sombart powinien dobrze rozumieć”, zauważa uszczypliwie Weber). Większość przykazań Albertiego dotyczących uroków elitarnego stylu życia czy radości czerpanej z dziedzictwa przodków „byłoby w oczach każdego purytanina grzesznym «ubóstwianiem stworzenia», a w oczach Benjamina Franklina nieznanym mu arystokratycznym patosem” (Weber 2011: 195). Podobnie wysoka literatura kultura czerpiąca z greckich i rzymskich wzorców, którą reprezentuje Alberti, różni się całkowicie od trzeźwego i nieco przyziemnego stylu Franklina, zwracającego się do przedstawicieli niższej klasy średniej.

Podstawowa kwestia, zauważa Weber, dotyczy jednak gatunkowego ciężaru i statusu argumentacji obu autorów. W przypadku Albertiego mamy do czynienia ze swoistą „sztuką życia”, nawiązującą do wzorów rzymskich, której trudno nie przypisywać – jak czyni to Sombart – „racjonalistycznego” charakteru. Tym jednak, co stanowi *differentia specifica* Franklina, jest wyraźne *etyczne* zabarwienie, mające swoje oczywiste źródło w religii i jej przykazaniach (i to mimo dystansu, jaki Franklin zachowuje wobec rodzimego purytanizmu). To nadaje argumentacji Franklina specyficzną moc, która wskazuje na przełomowe historyczne znaczenie stojących za nią rzeczywistych przekonań religijnych – znaczenie, jakiego poglądy Albertiego siłą rzeczy mieć nie mogą. „Ale czy można by sądzić, że taka nauka literatów potrafiłaby zrodzić przemieniającą życie siłę podobną do wiary religijnej, wiążącej z bawczepremie z określonym (w tym przypadku: metodyczno-racjonalnym) sposobem życia?”. Podstawowa różnica, ciągnie dalej Weber, sprowadza się do tego, że

zakorzeniona religijnie etyka wiąże z wywoływanym przez siebie zachowaniem całkiem określone i, jak długo wiara religijna pozostaje żywa, niezwykle skuteczne psychologiczne sankcje (o nie ekonomicznym charakterze), którymi nie dysponuje czysta nauka o sztuce życia, np. Albertiego. Tylko gdy premie te oddziałują i – przede wszystkim – w sposób, w jaki oddziałują, często (to jest decydująco) odchylający się znacznie od nauki teologów (która też jest wyłącznie „nauką”), etyka zyskuje samodzielny wpływ na sposób życia i przez to na gospodarkę (Weber 2011: 196–197).

Weber przeciwstawia zatem argumentacji Sombarta podstawowy paradoks, który fundował jego reformacyjną tezę, a teraz określa logikę teorii „odczarowania” i racjonalizacji jako historycznego procesu organizującego w ramach kultury zachodniej relacje między religią a „światem”. Im bardziej „pozaświatowa”, a więc „irracjonalna” i odległa od codziennego życia, wydaje się treść doktryny, tym bardziej w istocie „racjonalizujący” wpływ może ona wywierać. Protestantcki etos oparty na dalece zmodyfikowanej dla potrzeb praktycznych, niemniej jednak „irracjonalnej” w swej zasadniczej treści, koncepcji predestynacji, mógł rzeczywiście zrewolucjonizować sposób życia, wpływając decydująco na kształt dominującego w Europie Zachodniej systemu gospodarczego. Miał on rzecz jasna, zauważa Weber w tym samym wywodzie, swoje historyczne antecedencje, sięgające głębiej niż reformacyjna teologia: jego źródłem wydaje się jednak nie tomizm czy oficjalna doktryna Kościoła, lecz praktyka życia zakonnego, w której pojęcie *industria* zajmuje istotne miejsce. Protestantyzm przeniósł poniekąd ascezę klasztorną do codziennego życia – stąd określenie „asceza wewnątrzświatowa” wydawało się Weberowi od zawsze najtrafniej oddawać sens protestanckiego (kalwińskiego) etosu. To przeniesienie nie tylko zmieniło treść i cel praktyk ascetycznych, ale nieporównanie zwiększyło ich społeczny zasięg. Dotąd ograniczony do zakonnej elity pracującej na powiększeniem duchowego *thesaurus ecclesiae*. Odziedziczone z ascezy klasztornej protestanckie potępienie bogactwa, tak podkreślane przez Sombarta, okazuje się wedle Webera poddane temu samemu paradoksalnemu procesowi odwrócenia – i ostatecznie na mocy niezamierzonych konsekwencji funduje etos nieograniczonej akumulacji kapitału.

Rewolucyjnej „przemiany życia” w kierunku „metodyczno-racjonalnej” samokontroli, której dokonał protestantyzm, nie mógł zdaniem Webera dokonać judaizm – mimo pewnych pozorów podobieństwa między obu wyznaniem. Tezy Sombarta o decydującym wpływie Żydów na życie gospodarcze Zachodu, a zwłaszcza o wtórnym wobec judaizmu charakterze purytańskiego etosu, wydają się Weberowi fałszywe, pomimo że nie zaprzecza on ani znaczeniu jakie miała „podwójna etyka”, ani pewnym podobieństwom między judaizmem a purytyzmem – np., gdy chodzi o grzeszność wszelkich przedstawień Boga, albo traktowanie doczesnego powodzenia jako znaku Jego przychylności. Podobieństwa te, zauważa Weber w innym przypisie do drugiego wydania *Etyki protestanckiej*, trzeba jednak traktować „bardzo ostrożnie”. Bowiem to właśnie połączenie zasady „podwójnej etyki” z regułą kazującą postrzegać sukces jako boże błogosławieństwo, spowodowało że ta druga nie mogła przynieść tak rewolucyjnych konsekwencji jak w przypadku purytyzmu. „Wobec «obcego» dozwolone było to, co wobec «brata» było zakazane. Sukces w domenie tego, co nie «nakazane», lecz «dozwolone», nie mógł stać się (już choćby dlatego) wyróżnikiem religijnego potwierdzenia i pobudką metodycznego kształtowania życia w tym sensie, jaki miało ono u purytanów” (Weber 2011: 276). Etyka żydowska „jakkolwiek dziwnie może to z początku brzmieć”, zauważa Weber, „pozostała bardzo silnie tradycjonalistyczna”, a swoisty model żydowskiego kapitalizmu, „spekulacyjny kapitalizm pariasów” wyobcowanych z dominującej kultury przypominał nie nowoczesny kapitalizm mieszczański, lecz starsze jego formy związane z wojną, dostawami dla państwa, dzierżawą monopoli itp. (Weber 2011: 277)<sup>2</sup>.

## Zakończenie

Ten argument Webera nie kłóci się właściwie z koncepcją Sombarta, który zarówno w *Żydach i życiu gospodarczym* jak i w *Der Bourgeois* decydujący wpływ Żydów na ducha nowoczesnego kapitalizmu dostrzegał przede wszystkim w „abstrakcyjnej” dziedzinie finansowej spekulacji (np. giełdowej) czy działalności kredytowej w relacjach z nowożytnym państwem (*casus* Rotszyldów). W grę wchodzi tu raczej sygnalizowana już wyżej charakterystyczna różnica w pojmowaniu kapitalizmu przez obu autorów. Tytułem podsumowania niniejszego tekstu można ją wyraźniej uwypuklić, zwłaszcza że wyjaśnia w znacznej mierze różnice podejścia do kwestii duchowej genezy kapitalistycznego systemu gospodarowania.

W kwestii kapitalizmu, zarówno Weber, jak i Sombart, są pesymistami – wyrażicielami kulturowego postnietzscheańskiego pesymizmu charakterystycznego dla

<sup>2</sup> W bardziej precyzyjnej polemice z Sombartowską interpretacją wkładu Żydów w powstanie kapitalizmu, przeprowadzonej w *Gospodarce i społeczeństwie* Weber zauważa, że pobożność żydowska jest zawsze kwestią „nastroju” a nie – jak u purytanów – racjonalnego działania. Instrumentalny racjonalizm żydowski, tak bardzo podkreślany przez Sombarta, dla Webera jest przede wszystkim „racjonalizmem literata” biegle posługującego się kazuistyką religijnego prawa. Nie jest to jednak racjonalizm mieszczańskiego wirtuoza, postrzegającego siebie jako aktywne „narzędzie” Boga. W tym sensie etyka żydowska byłaby bliższa „sztuce życia” arystokraty Albertiego, a różnica między nią a etyką purytańską jest dla Webera tą samą różnicą, która oddziela Albertiego od Franklina (por. Weber 2002: 471–473, 475).

Niemiec tamtej epoki – każdy z nich jednak na swój własny sposób. Dla Webera nowoczesny kapitalizm oznacza pierwotne *podporządkowanie* popędu zarabiania (motywacji czysto materialnej) ekonomicznemu racjonalizmowi ufundowanemu na religijno-etycznym poczuciu obowiązku, którego ostateczną podstawą są religijne idee zbawienia i łaski. Stopniowe „obumieranie” religijnego etosu i jego przemiana w czysto utylitarny instynkt bogacenia się wywołuje swoisty przerost racjonalizmu, sprawia, że „kapitalistyczny kosmos” zmienia się w *stählhartes Gehäuse*, „twardą jak stal konstrukcją”, z której nie ma ucieczki (Weber 1994: 181). Ten triumf „racjonalności formalnej”, ogarniającej stopniowo wszystkie dziedziny życia, prowadzi do „politeistycznego” kryzysu wartości opisywanego w *Nauce jako zawodzie i powołaniu*: moralne imperatywy niczym dawni olimpijscy bogowie walczą o prymat, podczas gdy formalna racjonalność niczym archaiczne fatum sprawuje nad nimi niepodzielną władzę (Weber 1998).

Dla Sombarta tymczasem cały proces wygląda niejako odwrotnie. Racjonalizm już w punkcie wyjścia rozwoju kapitalizmu zdaje się być całkowicie podporządkowany irracjonalnemu „przymusowi zarabiania”, który jest pierwotnym impulsem kapitalistycznego gospodarowania. Mieszczańskie cnoty oparte na tomistycznej etyce, o których mowa w *Der Bourgeois*, są próbą uczłowieczenia kapitalistycznego instynktu, niejako wtłoczenia go w ramy czegoś, co przypomina przedkapitalistyczną tradycyjną gospodarkę. „Duch mieszczański” jako komponent kapitalizmu przegrywa jednak z „obcym” zachodniej kulturze (żydowski) żywiołem abstrakcyjnej spekulacji i nieograniczonego zarabiania, który stanowi jedynie religijnie usankcjonowaną formę „przymusu zarabiania”, i sprawia, że w swej szczytowej fazie rozwoju kapitalizm przyjmuje formę infantylnego, sprzecznego z ekonomicznym racjonalizmem „pragnienia nieskończoności”, pogoni za wielkością, szybkością i wszystkim, co nowe (por. Sombart 1913: 452 i nast.; Ringier 2004: 131 i nast.). Sombart wprawdzie wyraźnie dostrzega zagrożenie, jakim jest biurokratyzacja kapitalizmu i zduszenie przez nią „ducha przedsiębiorczości”, nie ono jednak jest w jego oczach złem najgorszym.

Dla Webera wyjściem z sytuacji jest rozwijanie „etyki odpowiedzialności”, która każe cierpliwie wypełniać „nakazy dnia”, bez większej nadziei na jakąś radykalną zmianę. Rozwiązanie Sombarta z dzisiejszej perspektywy wygląda bardziej złowrogo: to kolejna próba uczłowieczenia kapitalizmu poprzez podporządkowanie go narodowej woli.

## Bibliografia

- Grundmann R., Stehr N. (2001). Why is Werner Sombart Not Part of the Core of Classical Sociology? From Fame to (Near) Oblivion. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, nr 2, s. 257–287.
- Herf J. (1984). *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith K. (1993). *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.
- Mitzman A. (1973). *Sociology and Estrangement*. New York: Knopf.

- Poggi G. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*. London: Macmillan.
- Radkau J. (2011). *Max Weber. A Biography*. London: Verso.
- Repp K. (2000). *Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ringier F. (2004). *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schluchter W. (1979). *The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World*. W: W. Schluchter, G. Roth, *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press, s. 11–64.
- Schluchter W. (1981). *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter W. (1989). *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Neil Salomon (przeł.). Berkeley: University of California Press.
- Sombart W. (1902). *Der moderne Kapitalismus*. T. I–II. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Sombart W. (1913). *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Sombart W. (2010). *Żydzi i życie gospodarcze*, Melania Brokmanowa (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Weber M. (1984). *Etyka gospodarcza religii światowych*, Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski (przeł.). W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Jan Miziński (przeł.). Lublin: Test.
- Weber M. (1998). *Nauka jako zawód i powołanie*, Paweł Dybel (przeł.). W: Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak – Fundacja Batorego, s. 111–140.
- Weber M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo*, Dorota Lachowska (przeł.). Warszawa: PWN.
- Weber M. (2006). *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak (przeł.). Kraków: Nomos.
- Weber M. (2011). *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Dorota Lachowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Whimster S. (2007). *Understanding Weber*. London: Routledge.

## **Max Weber, Werner Sombart and the Controversy over the Importance of the Reformation for the Genesis of Western Modernity**

### **Abstract**

The paper deals with Max Weber's famous theses on the relation between Reformation and the capitalist economic ethic included in *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* in terms of their connection with the account of the genesis of capitalism formulated earlier by Werner Sombart. This latter, sometimes openly belittled, and mainly forgotten today, turns out to be an interesting precursor of many Weberian arguments and conceptual developments. The controversy of the two scholars becomes a fascinating debate on the spiritual foundations of Western modernity.

**Key words:** Max Weber, protestant ethic, Werner Sombart, capitalism