

SHMUEL N. EISENSTADT
The Hebrew University w Jerozolimie
The Van Leer Jerusalem Institute

„ETYKA PROTESTANCKA” A NOWOCZESNOŚĆ
— WEBER I POZA WEBEREM
ANALIZA PORÓWNAWCZA*

I

Chciałbym się dziś zająć następującym pytaniem: czy *Etyka protestancka* jest wciąż aktualna?^{**} Czy jest ona tylko przykładem błyskotliwej i inspirującej pracy, która przez stulecie stanowiła źródło natchnienia działalności naukowej, a we współczesnych realiach straciła już jednak znaczenie i aktualność? Jeśli zaś ma ona nadal jakieś znaczenie, to jaka jest natura tego znaczenia? Czy ma jakąkolwiek wartość przedstawiona w *Etyce protestanckiej* hipoteza przypisująca protestantyzmowi istotną rolę jako czynnikowi rozwoju nowoczesnego kapitalizmu? Przede wszystkim jednak, czy trafna pozostaje jej szersza, w pewnym sensie zasadnicza teza, jej ogólniejszy wątek cywilizacyjny — twierdzenie, że protestantyzm jest źródłem nowoczesnej cywilizacji, *Rise of the West*, dojrzałego kapitalizmu opartego na zachodniej racjonalności, który to problem tak trafnie analizował prof. Wolfgang Schluchter^{1?} Jeśli zaś tak jest, to czy teza ta może mieć jakiegokolwiek znaczenie dla zrozumienia współczesnego świata? Jeśli nawet choćby częściowo zaakceptować podstawowe twierdzenie *Etyki protestanckiej* dotyczące kluczowej wagi protestantyzmu dla rozwoju pierwszej nowoczesności zachodnioeuropejskiej (abstrahując od szerokiej krytyki, z jaką twierdzenie to spotkało się w ostatnich latach), to czy może ono w jakikolwiek sposób pomóc zrozumieć świat współczesny, świat wielu odmian nowoczesno-

* Wykład wygłoszony na Kongresie Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego w listopadzie 2004 r., w Auditorium Maximum Uniwersytetu w Monachium podczas uroczystości z okazji setnej rocznicy wydania *Etyki protestanckiej*.

** M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* [1904–1905], tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

¹ W. Schluchter (red), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Siebeck, Tubingen 1981; W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, University of California Press, Berkeley.

ści, intensywnej globalizacji, świat końca historii i zderzenia cywilizacji, który — jak się wydaje — wykroczył już daleko poza założenia klasycznych narracji nowoczesności, poza wizję narodu i państw rewolucyjnych?

Czy świat wielu odmian nowoczesności, świat globalizacji, ma jakikolwiek związek z Weberowską wizją, czy też jest z nią sprzeczny? Jak wygląda relacja między tym światem a interpretacjami *Etyki protestanckiej* w ostatnich dziesięcioleciach, kiedy to esej ten odczytywano jako próbę wskazania źródeł racjonalizacji szczególnego rodzaju, takiej jaka pojawiła się na Zachodzie.

Takie odczytanie Webera w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dało początek poszukiwaniom możliwości odkrycia jakiegoś odpowiednika etyki protestanckiej w innych cywilizacjach — jedną z pierwszych i najlepszych tego typu prób była *Tokugawa Religion* Roberta N. Bellaha². Badania takie opierały się na założeniu — często co prawda przyjmowanym *implicite* — że cywilizacje staną się naprawdę nowoczesne tylko o tyle, o ile pojawią się w nich odpowiedniki etyki protestanckiej. Zarówno wiele ostatnich przemian, choćby w Ameryce czy Azji Południowej, jak i analizy kapitału społecznego w różnych krajach europejskich dowiodły, że rozwój religijności w kierunku etyki protestanckiej, czyli w kierunku ascezy akceptującej doczesność — rzeczywiście przyczynia się do postępu przedsiębiorczości³. Co prawda, nie zawsze jasne jest, które aspekty protestantyzmu są w tym kontekście najważniejsze: wiara w predestynację, skłonności ascetyczne, nacisk na osobistą odpowiedzialność czy raczej sekciarska organizacja i dyscyplina? Jednak nawet jeśli interpretacje te są poprawne, to nie wyjaśniają rozwoju nowoczesnych cywilizacji, przede wszystkim zaś różnorodności wzorców nowoczesności, wielu odmian nowoczesności, które rozwijają się w tych społeczeństwach.

Jeśli akcentujemy wyłącznie ten sposób odczytywania Webera, to wydaje się, że jego myśl nie przystaje do współczesnego świata wielu nowoczesności. Istnieje jednak również inna interpretacja, która ma naprawdę wielkie znaczenie dla zrozumienia współczesnego świata. Chodzi o odczytanie *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie* jako studiów nad wewnętrzną dynamiką różnych Wielkich Cywilizacji w ich własnych kategoriach, w kategoriach specyficznej dla każdej z nich racjonalności, ze szczególnym naciskiem na rolę heterodoksji i ruchów sekciarskich w tej dynamice. To prawda, że Weber w swojej analizie skupił się na rozwoju pierwszej — zachodniej, europejskiej — nowoczesności i nie wziął pod uwagę możliwości pojawienia się innych nowoczesności. Nie zakładał on jednak bynajmniej, że te ostatnie będą musiały rozwijać się w takich samych warunkach. W konsekwencji taka interpretacja Webera niemal z natury rzeczy prowadzi do pytania, jak owa dynamika i owo szczególne doświadczenie historyczne tych cywilizacji mogą wpływać na niektóre z wyznaczników

² R. N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Free Press, New York 1957.

³ E. Yuchtman-Yaar, Y. Alkalay, *Religious Zones, Economic Development and Postmodern Values: Individual versus Contextual Effects*, Tel-Aviv University, Tel Aviv 2005.

nowoczesności zrodzonych w ich obrębie, oczywiście ich nie determinując. Zaczątki takiej analizy można rzeczywiście znaleźć w serii sympozjów Weberowskich redagowanych przez Schluchtera oraz w pracach dotyczących cywilizacji osiowych⁴. Chciałbym tutaj pójść tropem zawartych tam wskazówek, zwracając szczególną uwagę na porównanie między rozwojem pierwszej nowoczesności w obrębie jednej cywilizacji osiowej a nowoczesnościami, które rozwinęły się w innych cywilizacjach osiowych, można je również zastosować do cywilizacji nieosiowej, a mianowicie Japonii⁵.

Głosząc tezę adekwatności takiego odczytania Webera do analizy współczesnego społeczeństwa i współczesnego świata, nie chcę twierdzić, że potrzeba tu jakiegś egzegezy Webera jako źródła wyjaśnienia różnych współczesnych zjawisk, choć takie odczytywanie go mogłoby okazać się interesujące. Chodzi mi raczej o możliwość czerpania z Weberowskiego podejścia do porównawczych badań cywilizacji, z podstawowych tez analitycznych i metodologicznych Webera, ponieważ jego koncepcja stanowi niezrównany, być może najmocniejszy socjologiczno-historyczny paradygmat porównawczy, jaki został kiedykolwiek stworzony w socjologii.

W tym kontekście wielkiego znaczenia nabiera fakt, że socjologia religii Webera była analizą dynamiki cywilizacji szczególnego typu. Weberowska analiza nie koncentrowała się na cywilizacjach starożytnego Egiptu czy Asyrii, Azji Południowej czy nawet Japonii. Badanie ich orientacji religijnych czy cywilizacyjnych nie było immanentną częścią jego socjologii religii, mimo że często odnosił się do nich w swojej analizie struktur władzy czy formacji gospodarczych. W *Socjologii religii* skupił się na analizie szczególnego typu religii światowych — tych, które później Alfred Weber, przede wszystkim zaś jego

⁴ Max Webers *Studie uber das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984; *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, W. Schluchter (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.

Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, cz. 2: *Spätantike, Indien, China, Islam*, S. N. Eisenstadt (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987. Koncepcja zaprezentowana po raz pierwszy w: S. N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Velbruck Wissenschaft, Weilerswist 2000.

Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, cz. 1: *Griechenland, Israel, Mesopotamien*, S. N. Eisenstadt (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, cz. 2: *Indien*, S. N. Eisenstadt (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, cz. 3: *Buddhismus, Islam Ägypten, westliche Kultur*, S. N. Eisenstadt (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, cz. 1: *China, Japan*, S. N. Eisenstadt (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

⁵ S. N. Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

kolegą Jaspers, nazwą cywilizacjami osiowymi, i na ich różnych, lecz porównywalnych ze sobą dynamikach⁶.

Wbrew temu, co głoszą niektórzy intepretatorzy Webera, nie zakładał on, że badane przez niego „niezachodnie” cywilizacje — starożytny judaizm, Chiny i Indie — były stagnacyjne czy wręcz regresywne, w przeciwieństwie do świata zachodniego, którego dynamika doprowadziła — za pośrednictwem protestantyzmu — do narodzin nowoczesności, zupełnie odrębnego rodzaju racjonalności obejmującej wszystkie sfery życia i generującej własne napięcia i antynomie. Pogląd Webera różnił się zatem zarówno od późniejszych teorii orientalistycznych (i ich krytyki), jak i — w znacznym stopniu — od Marksowskiej koncepcji formacji azjatyckiej. Jego dzieło obejmuje raczej analizę dynamiki cywilizacji niezachodnich — dynamiki, która miała własny przebieg, inny niż w cywilizacji zachodniej, ale porównywalny z nią. Innymi słowy: nie zakładał on, że większość cywilizacji niezachodnich była nierefleksyjna, czysto magiczna i nieracjonalna, lecz raczej, że rozwinęły się w nich szczególne rodzaje refleksyjności, racjonalności, przede wszystkim zaś różne kombinacje *Wert-* i *Zweckrationalität*, inne modele racjonalności, które wygenerowały inne modele dynamiki instytucjonalnej. Według Webera, to właśnie te inne modele racjonalności, wraz z charakterystycznymi dla nich napięciami, które stworzyły inne koncepcje „zbawienia”, urzeczywistnienia transcendentalnych wyobrażeń dominujących w tych cywilizacjach, stanowiły co najmniej jeden z motorów owej dynamiki.

Perspektywa taka czyni niezbędnym nieco inne spojrzenie na Europę. Jeśli nie zakładamy, że rozmaite wyznaczniki strukturalne, instytucjonalne i kulturowe nowoczesności, nowoczesnego społeczeństwa, takiego jakie ukształtowało się w Europie Zachodniej, zostały — w swoim pierwotnym kształcie — przeszczepione na grunt innych społeczeństw lub cywilizacji, stanowiąc naturalny i jedyny model nowoczesności, to trzeba wskazać te wymiary nowoczesności europejskiej, które mogą się wydawać specyficznie europejskie. Trzeba też zbadać, w jakim stopniu są one związane z pewnymi specyficznymi aspektami europejskiego doświadczenia historycznego lub zostały przez nie ukształtowane. Innymi słowy: niezbędne jest bliższe przyjrzenie się niektórym wyróżnikom doświadczenia historycznego europejskich społeczeństw osiowych, ponieważ mogą one mieć znaczenie dla rozwoju cech charakterystycznych pierwszej — europejskiej — nowoczesności, oraz szczególnym warunkom historycznym i strukturalnym, które odegrały kluczową rolę w kształtowaniu tych wyróżników⁷.

Istnieje jeszcze jeden dodatkowy problem metodologiczny ściśle związany z oceną poglądów Webera. Często — i niesłusznie — oskarżano go o determi-

⁶ K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, tłum. M. Bullock, Yale University Press, New Haven 1953; A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, R. Piper, Monachium 1960.

⁷ S. N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations between Culture and Social Structure*, Norwegian University Press, Oslo 1987.

nizm kulturowy, uważano za kulturologa, który wierzył, że kulturowe wyobrażenia są siłą napędową historii ludzkości. Zarzut ten powracał wciąż na nowo, mimo że odpierano go wielokrotnie i doprawdy przekonująco. Czy uznanie tezy *Etyki protestanckiej* pociąga za sobą przyjęcie w metodologii postawy „idealistycznej” czy „kulturalistycznej”, przeciwstawianej podejściu bardziej „materialistycznemu” czy realistycznemu? Prawdopodobnie nawet zmniejszyłoby to przydatność *Etyki protestanckiej* do zrozumienia współczesnego świata, światowego systemu globalnej, geopolitycznej i ekonomicznej konkurencji. Analiza aktualności wizji Webera w świecie współczesnym pozwoli rzucić nieco światła również na tę kwestię.

WIELOŚĆ CYWILIZACJI OSIOWYCH I HISTORII ŚWIATOWYCH II

Punktem wyjścia naszych dociekań jest analiza implikacji Weberowskiej analizy cywilizacji osiowych. Rdzeniem specyficznie „osiowej” linii rozwoju była kombinacja dwóch silnych tendencji. Pierwszą z nich była, by posłużyć się sformułowaniem Johanna Arnasona, tendencja do radykalnego rozróżnienia między rzeczywistością ostateczną i rzeczywistością wobec niej pochodną (albo też między wymiarem transcendentnym i doczesnym, by użyć bardziej kontrowersyjnego sformułowania) powiązana z umacniającą się orientacją na rzeczywistość wykraczającą poza rzeczywistość daną oraz z nowymi koncepcjami czasu i przestrzeni. Tendencji tej towarzyszyła również radykalna problematyzacja pojęcia ładu kosmologicznego i społecznego, wreszcie zaś — wrażliwość i myślenie na metapoziomie, którego produktem były modele ładu generujące nowe problemy (kwestia skonstruowania pomostu ponad przepaścią dzielącą różne poziomy rzeczywistości)⁸. Druga tendencja, występująca na poziomie strukturalnym, dotyczyła pogłębiającego się rozczłonkowania wielu aspektów struktury społecznej i ich wykorzenienia ze względnie zamkniętych jednostek pokrewieństwa czy wspólnot terytorialnych, czemu towarzyszył wszechstronny rozwój wolnych zasobów, poddających się wielu różnym metodom organizacji i mobilizacji, a tym samym stanowiących wyzwanie dla dotychczasowych formacji instytucjonalnych.

Rozwój koncepcji rozziewu między porządkiem transcendentnym a doczesnym we wszystkich tych cywilizacjach dał początek próbom przeniesienia niektórych aspektów takiej wizji do świata doczesnego oraz rekonstrukcji świata doczesnego — osobowości ludzkiej i ładu społeczno-politycznego i gospodarczego — zgodnie z dominującą wizją transcendentną, ujętą w kategoriach religijnych, metafizycznych lub etycznych⁹.

⁸ J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Witrock (red.), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005.

⁹ S. N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986; J. P. Arnason, *The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate*, w:

Sedno tendencji do rekonstrukcji życia doczesnego stanowił rozwój koncepcji świata poza najbliższymi granicami społeczeństw, w których te koncepcje powstawały, co prowadziło do ustalenia szerszych ram instytucjonalnych. Najważniejszym z takich uwarunkowań powstałych w cywilizacjach osiowych w związku z szerzonymi przez nie wyobrażeniami, były silne tendencje do tworzenia centrum (lub centrów) uspołecznienia. Jako punkty centralne wymiaru charyzmatycznego egzystencji ludzkiej były one najważniejszym autonomicznym i odrębnym symbolicznie ucieleśnieniem transcendentalnych wizji rzeczywistości ostatecznej. Tendencje te obejmowały również próbę przeniknięcia peryferiów i przekształcenia ich zgodnie z ich własnymi autonomicznymi poglądami, koncepcjami i zasadami.

Po drugie, równoległe do instytucjonalizacji różnych osiowych programów kulturowych zrodziły się silne tendencje do definiowania niektórych zbiorowości i przestrzeni instytucjonalnych jako najodpowiedniejszych nośników poszczególnych szerszych wizji transcendentalnych, a także nowych zbiorowości „cywilizacyjnych” czy — często — „religijnych”. Te ostatnie były odrębne od rozmaitych istniejących „pierwotnych” czy „etnicznych” wspólnot politycznych o charakterze lokalnym czy religijnym, nieustannie jednak wpływały na nie, wchodziły z nimi w interakcje i spory, co powodowało ciągłą rekonstrukcję ich tożsamości.

Chociaż takie centrum lub centra i zbiorowości powstawały jako odrębne obszary symboliczne i instytucjonalne, nie można już było pojmować ich istnienia jako czegoś „danego” i oczywistego. Sama ich konstrukcja i charakter predestynowały je do stawania się ośrodkiem refleksji i towarzyszących im sporów mających na celu krytyczną analizę istniejącego porządku społecznego i politycznego, a w pewnym zakresie także jego założeń¹⁰. Refleksyjności i kontestacji sprzyjał ciągły rozwój napięć i antynomii jako nieodłącznych składników koncepcji o charakterze osiowym.

Najważniejsze z tych antynomii koncentrowały się, po pierwsze, wokół świadomości wielości możliwych wizji transcendentalnych i sposobów ich możliwych realizacji. Po drugie, dotyczyły napięcia między rozumem a objawieniem lub wiarą (lub ich odpowiednikami w niemonoteistycznych cywilizacjach osiowych), po trzecie zaś — problematycznego charakteru prób zmierzających do pełnej instytucjonalizacji tych wizji w ich pierwotnej formie, jeśli założyć, że słabość natury ludzkiej czyni takie wysiłki nie tylko bezpłodnymi, lecz również niebezpiecznymi. Refleksyjność tego rodzaju związana była z powstawaniem nowych wzorów twórczości kulturowej, przede wszystkim dyskursów

J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Witrock (red.), *Axial Civilizations and World History*, cyt. wyd., s. 19–51.

¹⁰ S. N. Eisenstadt, I. F. Silber (red.), *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge: Explorations in the Sociology of Knowledge*, JAI, Philadelphia 1988; zob. też A. B. Seligman (red.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*, Brill, Leiden 1989.

filozoficznych i teologicznych. Rozwijały się one w obfitości, konstruowano je w sposób coraz to bardziej wysublimowany i sformalizowany, co prowadziło do ich uporządkowania w wielu różnych światach wiedzy w obrębie wielorakich dyscyplin, które podlegały ciągłemu rozwojowi.

III

Te nowe wyobrażenia szerzone były przez szczególnych dysponentów lub nosicieli modeli porządku kulturowego i społecznego, autonomicznych, kulturowych i religijnych lub świeckich *Kulturträger* — jak dawni prorocy i kapłani Izraela oraz późniejsi żydowscy mędrzy, greccy filozofowie i sofisci, chińscy *literati*, hinduscy bramini, buddyjscy *Sangha*, islamscy ulemowie. Te grupy stanowiły nowy żywioł społeczny, nowy rodzaj elit, które różniły się wyraźnie od rytualnych, magicznych czy sakralnych specjalistów cywilizacji przedosiowych. Te nowe elity — intelektualiści i duchowni — rodziły się i uprawomocniały wedle innych autonomicznych kryteriów, zwykle ustalanych przez nie same. Organizowały się one w autonomicznych układach, odrębnych od systemu podstawowych struktur społecznego lub politycznego uczestnictwa, zwykle wykształcając własną, potencjalnie ponadlokalną świadomość stanową. To właśnie te elity stanowiły najbardziej aktywny żywioł w procesie rekonstrukcji świata, w rozwoju nowych formacji „cywilizacyjnych”, towarzyszących im nowych wzorców tożsamości zbiorowej i światowych wizji nowego typu centrów twórczości instytucjonalnej w tych społeczeństwach.

We wszystkich tych cywilizacjach rozwinęła się wielość wtórnych elit kulturowych, politycznych lub edukacyjnych. Niejednokrotnie każda z nich była nosicielem innej koncepcji ładu kulturowego i społecznego. W konsekwencji instytucjonalizacja tych osiowych wyobrażeń nigdy nie była procesem prostym. Zwykle wiązała się z walką i ustalaniem równowagi między różnymi grupami i ich wizjami. Sama wielość takich alternatywnych wizji uświadomiła podważalność różnych sposobów ich realizacji, możliwość istnienia alternatywnych koncepcji ładu społecznego i kulturowego oraz poczucie arbitralności każdego rozwiązania. Taka świadomość była ściśle związana z pojawieniem się myślenia zaawansowanego, na metapoziomiu, czyli refleksyjności zwracającej się ku podstawowym założeniom ładu społecznego i kulturowego.

Jednym z głównych ognisk takich sporów było, by użyć terminologii Boltanskiego, kryterium uprawomocnienia różnych modeli aktywności i form instytucjonalnych — czy to o charakterze gospodarczym, czy też odnoszących się do zasad odpowiedzialności władców. Jednym z najważniejszych przełomów związanych z protestantyzmem, który być może otwierał drogę nowoczesności, była — jak zauważyła Ilana Silber — radykalna zmiana uzasadnienia różnych rodzajów doczesnej aktywności, oznaczająca w istocie aprobatę rozmaitych, zwłaszcza zaś gospodarczych form aktywności i organizacji, wraz z ich otoczką

charyzmatyczną, jako nośników lub przejawów realizacji charyzmatycznych wymiarów danej wizji kosmologicznej¹¹.

IV

Różne modele refleksyjności, które ukształtowały się w tych cywilizacjach, koncentrowały się — acz z pewnością nie wyłącznie — na kwestii tworzenia ładu politycznego. Punktem ciężkości tego procesu była transformacja koncepcji odpowiedzialności rządzących. Ład polityczny, jako jeden z punktów centralnych ładu doczesnego, z pewnością postrzegano jako niższy niż wyobrażenia transcendentalne, stąd potrzeba jego przebudowy zgodnie z ich wskazaniem, władcom zaś zwykle przypisywano odpowiedzialność za organizację ładu politycznego zgodnie z takimi wskazaniem.

Jednocześnie zmianie uległo wyobrażenie natury władców. Znikł Król-Bóg, ucieleśnienie ładu kosmicznego i ziemskiego, pojawił się władca świecki, obdarzony wyraźnymi atrybutami społecznymi, jednak odpowiedzialność ponoszący zasadniczo w kategoriach jakiegoś wyższego ładu. W ten sposób pojawiła się koncepcja odpowiedzialności władców i społeczności przed jakąś wyższą zwierzchnością, Bogiem lub prawem boskim. Jeden ze spektakularnych przejawów tego procesu zawierają kapłańskie i prorocze nauki starożytnego Izraela. Nowa, „świecka” koncepcja takiej odpowiedzialności wobec społeczności i jej praw pojawiła się na północnych obszarach świata śródziemnomorskiego, w starożytnej Grecji, jak również z chińskiej doktryny Mandatu Niebios.

V

Ogólna tendencja do przebudowy świata — wraz ze wszystkimi jej symboliczno-ideologicznymi i instytucjonalnymi reperkusjami, a także dążenie do ciągłej ekspansji — wspólna była wszystkim cywilizacjom epoki osiowej, różniły się one jednak znacznie pod względem dróg rozwoju i instytucjonalizacji tej tendencji.

Dwa zbiory uwarunkowań okazały się szczególnie istotne dla kształtowania różnych modeli twórczości instytucjonalnej i ekspansji tych cywilizacji. Jeden z nich to wariacje i różnice podstawowych kulturowych wizji czy orientacji transcendentalnych. Drugi to struktura przestrzeni społecznej, w której te tendencje instytucjonalne mogły znaleźć pole do realizacji.

¹¹ L. Boltanski, L. Thevenot, *Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games*, „Social Science Information” 1983, t. 22, s. 631–679; L. Boltanski, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991; L. Boltanski, *The Sociology of Critical Capacity*, „European Journal of Social Theory” 1999, t. 2, s. 359–377 (wydanie specjalne pt. *Contemporary French Social Theory*); I. Silber, *Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repertoire Theory?*, „European Journal of Social Theory” 2003, t. 6, s. 425–447.

Pośród różnych orientacji kulturowych najważniejsze były, po pierwsze, różnice dotyczące samej definicji — religijnej lub świeckiej — napięcia między porządkami transcendentnymi i doczesnymi oraz sposobów rozładowywania tego napięcia. Po drugie, w kontekście religijnym, istniała różnica między religiami monoteistycznymi z ich pojęciem Boga stojącego poza Wszechświatem i potencjalnie kierującego nim a systemami takimi jak hinduizm i buddyzm, w których transcendentny ład kosmiczny był ujmowany w kategoriach bezosobowych, zwykle metafizycznych, podkreślających ciągle napięcie egzystencjalne między nim a światem doczesnym. Trzecia ważna różnica dotyczy rozładowania napięć transcendentnych, zwłaszcza między tym co z tego i nie z tego świata a mieszanymi wizjami transcendentnymi, zawierającymi elementy z tego i nie z tego świata, wizjami „zbawienia” (termin specyficzny dla chrześcijaństwa, używany przez Webera — którego zastosowanie można jednak, istotnie wzbogacając jego sens, rozciągnąć na inne religie i cywilizacje).

Szczegółowy układ wszystkich tendencji, konkretne modele instytucjonalne, które rozwinęły się w różnych społeczeństwach osiowych — wszystko to zależało jednak od drugiego zbioru warunków, a mianowicie od obszarów, w których te ogólne tendencje instytucjonalne mogły doczekać się realizacji. Warunki te obejmowały, po pierwsze, konkretny kontekst ekonomiczno-polityczno-ekologiczny, zwłaszcza to, czy dane społeczeństwo było małe, czy wielkie, czy miało granice szczelne i wyraźne, czy też rozmyte i łatwo przekraczalne. Po drugie, do uwarunkowań tych należało szczególne doświadczenie historyczne tych cywilizacji i społeczeństw, w tym ich spotkania z innymi społeczeństwami, zwłaszcza w formie wzajemnego przenikania się, podboju lub kolonizacji.

Formy instytucjonalne i dynamika różnych cywilizacji osiowych oraz dalszy bieg historii świata zostały ukształtowane przez tę właśnie wzajemną relację między, z jednej strony, różnymi orientacjami kulturowymi, ich nośnikami i odpowiadającymi im wizjami przekształcania świata, z drugiej zaś — określonymi obszarami i warunkami historycznymi, w których takie wizje mogły się konkretyzować.

VI

Rozwój różnych koncepcji kosmologicznych z jednej strony, z drugiej zaś rosnące zróżnicowanie strukturalne i towarzyszący mu rozwój wolnych zasobów stymulowały się nawzajem na wiele różnych sposobów, wzmacniane wewnętrzną dynamiką tych wymiarów ładu społecznego. Zjawiska te występowały w różnych społeczeństwach osiowych niezależnie — przynajmniej w pewnym zakresie. Ani wizje kosmologiczne, ani modele zróżnicowania strukturalnego nie determinowały się nawzajem. Co najwyżej pojawiały się pewne podobieństwa między różnymi implikacjami instytucjonalnymi generowanymi przez otwartość zarówno wizji kosmologicznych, jak i zróżnicowania strukturalnego.

ralnego oraz towarzyszącego mu rozwoju wolnych zasobów. W konsekwencji w ramach tych cywilizacji rodziły się wielorakie układy tożsamości zbiorowych oraz formacji politycznych i gospodarczych, z których każda miała własną dynamikę. W istocie wszystkie te wymiary ładu społecznego — czy to formacje polityczne, tworzenie się tożsamości zbiorowej czy też formacje gospodarcze — rozwijały się w cywilizacjach osiowych jako twory autonomiczne, w znacznym stopniu niezależne od siebie, chociaż mocno powiązane wzajemnie, a zwłaszcza ze szczególnymi osiowymi kosmologiami.

W ten właśnie sposób w łonie cywilizacji osiowych zrodziła się wielka różnorodność modeli politycznych: znajdujemy tu w pełni rozwinięte imperia (jak chińskie, bizantyjskie czy ottomańskie), słabe królestwa czy federacje plemienne (np. starożytny Izrael), kombinacje federacji plemiennych miast-państw (np. antyczna Grecja), wreszcie złożony, zdecentralizowany model cywilizacji hinduskiej oraz imperialno-feudalne układy europejskie.

Co więcej, relacje między różnymi zbiorowościami i formacjami politycznymi oraz gospodarczymi, spory i walka między ich rzecznikami — wszystko to stanowiło stały aspekt dynamiki cywilizacji osiowych, dając tym samym początek konkretyzacji różnych wzorców instytucjonalnych, różnych — w istocie — „wyborów” instytucjonalnych, a także ciągłej ich rywalizacji. Konkretyzacja któregośkolwiek z takich wyborów mogła okazać się, jak w przypadku Chin, długotrwała, mogła też, jak w innych przypadkach, przetrwać znacznie krócej. Zależało to od różnych uwarunkowań historycznych, które z pewnością nie były z góry wpisane ani w wizje kosmologiczne, ani w „wyjściowe” warunki ekologiczne funkcjonowania danych społeczeństw. Nie stanowiły one również żadnych uniwersalnych stadiów ewolucji. Jak to często bywało z innymi instytucjonalnymi modelami w historii ludzkości, programy i wzorce ukształtowały się tak naprawdę raczej w wyniku ciągłej interakcji kilku czynników. Najważniejszymi z nich były podstawowe założenia ładu kosmicznego i społecznego, podstawowe „kosmologie” dominujące w tych społeczeństwach, zarówno w ich „ortodoksyjnych”, jak i „heterodoksyjnych” odmianach, które pojawiły się w toku ich historii. Drugim decydującym czynnikiem był model zróżnicowania rozmaitych wymiarów ładu społecznego i formacji instytucjonalnych, które rozwinęły się na bazie doświadczenia. Trzeci zbiór czynników kształtujących takie programy i doświadczenia historyczne obejmował napięcia wewnętrzne, dynamikę i sprzeczności, które zrodziły się w podstawowych założeniach tych osiowych cywilizacji w związku z ich strukturą demograficzną, gospodarką i zmianami politycznymi towarzyszącymi instytucjonalizacji osiowych modeli. W tym kontekście szczególne znaczenie miał fakt, że osiowe programy kosmologiczne rodziły się nieustannie na gruncie wewnętrznych napięć i antynomii, które były w nich immanentnie zawarte.

Te ciągle przekształcenia różnych kombinacji wizji kosmologicznych i własności strukturalnych, różnych struktur władzy i tożsamości zbiorowych w cy-

wilizacjach osiowych stawały się coraz bardziej intensywne, ponieważ wraz z instytucjonalizacją cywilizacji osiowych pojawił się nowy typ międzycywilizacyjnej i międzyspołecznej historii światowej. Oczywiście, powiązania polityczne i ekonomiczne między różnymi społeczeństwami istniały, jak już wspomniano, od początku historii ludzkości. Pewne koncepcje uniwersalnego lub ogólnoświatowego królestwa pojawiły się w cywilizacjach sprzed epoki osiowej, na przykład za czasów Dżyngis-chana, powstało też między nimi wiele związków kulturowych, jednak swoisty ideologiczny i refleksyjny model ekspansji narodził się dopiero dzięki instytucjonalizacji cywilizacji osiowych¹². We wszystkich tych cywilizacjach pojawiła się pewna skłonność do ekspansji, bezpośrednio związana z tendencją do rekonstruowania świata, łącząca w sobie bodźce ideologiczne i religijne z politycznymi oraz, do pewnego stopnia, także ekonomicznymi. Formacje polityczne, które rozwinęły się w tych cywilizacjach, acz często zupełnie odmienne pod względem konkretnej instytucjonalizacji, zawierały wyobrażenia i ideologie quasi-globalnego imperium, niektóre z nich zaś, w pewnych okresach swojej historii, także rzeczywiste elementy takiego imperium. Ten model ekspansji dał również początek świadomości tworzenia „historii światowych”, które mogą obejmować wiele różnych społeczeństw. Jednak nie powstała żadna homogeniczna historia światowa, różne typy cywilizacji nie były do siebie podobne ani zbieżne. Narodziła się zamiast tego wielość różnych, odmiennych, lecz stale wpływających na siebie nawzajem cywilizacji, z których każda próbowała zrekonstruować świat na swój własny sposób, zgodnie z własnymi podstawowymi założeniami, albo wchłaniając inne, albo też świadomie się od nich oddzielając.

VII

Dotychczasowa analiza niektórych aspektów dynamiki cywilizacji osiowych wykracza, ściśle rzecz biorąc, poza przedmiot zainteresowania Webera z *Religionssoziologie*, w znacznej mierze jednak opiera się na pewnych podstawowych elementach jego podejścia badawczego. Dotyczy to przede wszystkim akcentowanego przez Webera znaczenia grup sekciarskich i heterodoksji w kształtowaniu tej dynamiki oraz wpływu przygodnych warunków historycznych na konkretyzację modeli instytucjonalnych.

Analiza ta dotyczy również analitycznego problemu relacji między „kulturą” a strukturą społeczną, kluczowego dla kwestii kulturalizmu Webera i ewentualnych prób tym silniejszego odparcia wszelkich tego rodzaju posądzeń pod jego adresem. Weber, w przeciwieństwie do wielu marksistów i Foucaulta, nie

¹² M. Biran, *The Mongol Transformation: From the Steppe to Eurasian Empire*, w: J. P. Arnason, B. Wittrock (red.), *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances*, Brill, Leiden 2004.

mylił władzy i kultury¹³. W swojej pracy starał się raczej wskazać, że dominujące w danym społeczeństwie założenia ontologiczne, zwłaszcza koncepcje zbawienia i im podobne, wywierają — bynajmniej nie determinujący — wpływ na kształt konkretnego modelu instytucjonalnego, na przykład na strukturę panowania lub układ warstw społecznych. Weber dążył również do wyjaśnienia mechanizmu wywierania owego wpływu. Nie zakładał, że pojęcia i założenia bezpośrednio kształtują modele instytucjonalne, sądził raczej, że otwierają one szczególnie zasób możliwości instytucjonalnych, a konkretne modele instytucjonalne rozwijające się z wykorzystaniem tego zasobu wyłaniają się dzięki działaniu człowieka, we wzajemnej relacji między założeniami głoszonymi przez ich rozmaitych nosicieli a różnymi „rzeczywistymi siłami” materialnymi, współwystępującymi w różnych kontekstach historycznych, w których powstawaniu główną rolę odgrywa przypadek. Fakt, że silnie akcentował rolę heterodoksji takich nosicieli, wskazuje, iż konkurencyjne przekonania tego rodzaju pozostają pod wpływem nie tylko czystej kontestacji „władzy”, lecz także owych podstawowych założeń różnych religii lub systemów wierzeń i wiedzy, uzyskujących hegemonię w danych społeczeństwach. Świadczy to również, że założenia takie, zwłaszcza przybierając formę zinstytucjonalizowaną, noszą w sobie załączek zmiany — i potencjalnej transformacji.

ANALIZA PORÓWNAWCZA NOWOCZESNOŚCI
WIELOŚĆ NOWOCZESNOŚCI — PODSTAWOWE PROBLEMY
VIII

Jakie znaczenie — jeżeli w ogóle jakiegokolwiek — mogą mieć takie interpretacje Weberowskiej porównawczej analizy cywilizacji dla analizy nowoczesności, zwłaszcza we współczesnym świecie wielości nowoczesności i intensywnej globalizacji? Weberowska koncepcja nowoczesności była wszak głęboko zakorzeniona w tradycji zachodnioeuropejskiej i nietrudno przypisać jej założenie, że europejska nowoczesność jest jedyną możliwą, nawet jeśli Weberowska analiza obu Ameryk może być odczytana jako wyraz dopuszczenia — choćby *implicite* — możliwości jakiegoś zróżnicowania nowoczesności. Przede wszystkim jednak europocentryzm Webera przejawia się oczywiście w głoszonym przez niego poglądzie, że wyłącznie nowoczesność Zachodu ma uniwersalne znaczenie historyczne w skali światowej. Twierdzenie to jest, rzecz jasna, prawdziwe w wąskim sensie faktycznym, o tyle, o ile dotyczy imperialistycznej, kolonialnej i kapitalistycznej ekspansji zachodniej nowoczesności. Oczywiście, nie uwzględnia ono orientacji na historię światową i roszczeń w tym zakresie występujących w Wielkim Religiiach Osioowych, znacząco też rozmija się z sy-

¹³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998; M. Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1988.

tuacją dzisiejszą. Raz jeszcze widzimy, że Weberowska analiza nowoczesności nie przystaje do prób zrozumienia współczesnego świata.

Sądzę jednak, że istnieje druga strona — lub druga odpowiedź na pytanie, czy Weberowska analiza nowoczesności jest adekwatna do analizy świata wielu nowoczesności w epoce globalizacji. W tym kontekście podstawowe znaczenie ma *implicitie* obecne u Webera ujęcie nowoczesności jako odrębnej cywilizacji. Stanowi ono ważny punkt wyjścia do takiej analizy wielu nowoczesności, nawet jeśli jego konkretyzacja z konieczności powoduje, że wykraczamy poza Webera.

IX

Koncepcja wielości nowoczesności pociąga za sobą pewne założenia co do natury nowoczesności. Po pierwsze, nowoczesność należy postrzegać jako odrębną cywilizację, o odrębnych cechach instytucjonalnych i kulturowych. Koncepcja ta zakłada — w przeciwieństwie do poglądu, jakoby nowoczesne społeczeństwa stanowiły naturalną kulminację co najmniej dotychczasowej ewolucji społeczeństwa ludzkiego — że nowoczesność stanowi odrębną cywilizację, która narodziła się na Zachodzie i rozprzestrzeniła następnie w całym świecie, w sposób nieco podobny do utrwalenia się i ekspansji Wielkich Religii — chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu czy nawet konfucjanizmu¹⁴.

Po drugie, zakłada się, że ta cywilizacja, ten odrębny program kulturowy z jego implikacjami instytucjonalnymi, który ukształtował się na początku w Europie Zachodniej, potem rozprzestrzenił na inne części Europy, obie Ameryki, później zaś na cały świat, legł u podstaw ciągle zmieniających się wzorów kulturowych i instytucjonalnych, które stanowiły zróżnicowaną reakcję na wyzwania i możliwości zawarte w podstawowych, swoistych założeniach cywilizacyjnych nowoczesności. W ten sposób doszło do narodzin nie jakiejś względnie jednolitej i homogenicznej cywilizacji, lecz w istocie wielu nowoczesności.

W świetle tego poglądu podstawą nowoczesności jest pojawienie się i rozwój sposobu czy sposobów interpretowania świata, czy też, by użyć terminologii Corneliusa Castoriadis, swoistego społecznego *imaginaire*, kombinacji odrębnej wizji ontologicznej, odrębnego programu kulturowego, z rozwojem zbioru lub zbiorów nowych formacji instytucjonalnych. Rdzeniem jednego i drugiego była niespotykana dotychczas otwartość i niestałość¹⁵.

Ten rdzeń kulturowego programu nowoczesności został wyrażony przez Webera prawdopodobnie w sposób najbardziej trafny. Posłużmy się wyjaśnieniem Weberowskiej koncepcji nowoczesności autorstwa Jamesa D. Faubiona:

¹⁴ S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2002; S. N. Eisenstadt, *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*, w: *Axial Civilizations and World History*, J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Witrock (red.), cyt. wyd., s. 531–565.

¹⁵ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge 1987.

„Weber uważa, że egzystencjalnym progiem nowoczesności jest pewna dekonstrukcja tego, co określa on jako «etyczny postulat głoszący, iż świat cechuje ład nadany mu przez Boga i dlatego jest on kosmosem w pewien sposób znaczącym i zorientowanym etycznie»”.

Twierdzi on — a w każdym razie można to wywieść z jego twierdzeń — że epifanią progę nowoczesności jest właśnie upadek prawomocności postulatu przedustawnego boskiego i niezmiennego ładu kosmicznego. Nowoczesność — taka czy inna — rodzi się wyłącznie wówczas, gdy przestajemy przyjmować bezrefleksyjnie prawomocność postulowanego przez nas kosmosu i uznawać ją za niepodważalną. Przeciwnicy nowoczesności odrzucają to podejście i wierzą mimo to.

„Można wyodrębnić dwie tezy: nowoczesności w swojej różnorodności, niezależnie od tego, czym są, stanowią odpowiedź na ten sam dylemat egzystencjalny. I — niezależnie od tego, czym są — nowoczesności w swojej różnorodności dostarczają właśnie takich odpowiedzi, które nie dotyczą owego dylematu, tworząc wizje życia i działania nie wbrew niemu czy obok niego, lecz raczej w jego ramach, a nawet z pewnym szacunkiem dla niego”¹⁶.

Wszystkie te odpowiedzi nie dotyczą podstawowego dylematu nowoczesności; refleksyjność, która rozwinęła się w programie nowoczesności, przekroczyła dotychczasowe ramy refleksyjności cywilizacji osiowych. Refleksyjność ta nie tylko koncentrowała się na możliwości różnych interpretacji wizji transcendentnych i podstawowych koncepcji ontologicznych dominujących w danym społeczeństwie lub społeczeństwach, lecz także zaczęła kwestionować te wizje i związane z nimi wzorce instytucjonalne jako coś danego i zastanego. Z tego narodziła się świadomość istnienia wielości takich wizji i wzorców oraz przekonanie, że te wizje i koncepcje rzeczywiście można kwestionować.

Głównym skutkiem narodzin tego programu początkowo był fakt, że zaprzestano bezrefleksyjnego uznawania założeń i prawomocności ładu społecznego, ontologicznego i politycznego. Jednocześnie w ramach tego programu pojawił się intensywny namysł ukierunkowany na podstawowe przesłanki ontologiczne oraz podstawy społecznego i politycznego porządku władzy w społeczeństwie. Ten sposób myślenia podjęli nawet najbardziej radykalni krytycy programu, którzy zasadniczo zaprzeczali jego prawomocności.

Możliwość takiej krytyki sprzyjał fakt, że kulturowy i polityczny program nowoczesności od początku został ukształtowany przez wewnętrzne antynomie i sprzeczności, które stanowiły radykalną transformację tego, co immanentnie zawarte było w cywilizacjach osiowych. Transformacja osiowych antynomii w programie kulturowym nowoczesności, która podała w wątpliwość niektóre jej założenia, była blisko związana z różnymi metanarracjami nowoczesności, czyli — by pójść za myślą Tiryakiana — chrześcijańską, gnostycką

¹⁶ J. D. Faubion, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton University Press, Princeton 1993.

i chthoniczną¹⁷. Najważniejsze z tych antynomii dotyczyły, po pierwsze, oceny głównych wymiarów doświadczenia ludzkiego, zwłaszcza zaś miejsca rozumu, który był przeciwstawiany bardziej ekspresyjnym wymiarom natury ludzkiej, społeczeństwa i historii. Po drugie, pokrewnego problemu natury podstaw prawdziwej moralności i autonomii; po trzecie — napięcia między refleksyjnością a aktywnym konstruowaniem natury i społeczeństwa. Po czwarte, antynomie te dotyczyły kwestii kontroli i autonomii, czy też dyscypliny i wolności, dając początek ciągłym dyskursom krytycznym i debatom dotyczącym relacji, napięć i sprzeczności w obrębie ich własnych założeń. Poza napięciami między różnymi założeniami programu kulturowego i politycznego nowoczesności pojawiły się także inne, dotyczące sprzeczności między podstawowymi założeniami oraz antynomiami kulturowych i politycznych programów nowoczesności, a także instytucjonalnego rozwoju nowoczesnych społeczeństw, co doskonale wychwycił Weber, zwłaszcza w rozważaniach o *Entzauberung* i żelaznej klatce¹⁸.

X

Omówione rysy charakterystyczne nowoczesnego programu pociągały za sobą radykalną transformację koncepcji i założeń ładu społecznego i politycznego, kształtu i definicji przestrzeni politycznej, zbiorowości i osobowości ludzkiej. Rdzeniem tych nowych koncepcji był przede wszystkim upadek tradycyjnego uprawomocnienia ładu politycznego, towarzyszące mu powstanie różnych możliwości kształtowania tego ładu oraz wynikająca z tego debata wokół tego, jak ład polityczny ma być tworzony, w niemałym stopniu za sprawą działania ludzkiego.

Taka sama w zasadzie dynamika cechowała sferę konstytuowania się granic zbiorowości i tożsamości zbiorowych w nowoczesnych społeczeństwach. Najbardziej charakterystyczne w tym obszarze było ciągle problematyzowanie tego procesu zgodnie z podstawowymi wyróżnikami nowoczesności. Tożsamości zbiorowe nie były już przyjmowane jako zastane, przypisane z góry przez jakąś transcendentálną wizję czy władzę lub odwieczny zwyczaj. Głównym składnikiem kształtu nowoczesnej tożsamości zbiorowej było postrzeganie zbiorowości jako „nowoczesnej” przez nią samą i przez inne zbiorowości, jako nosiciela odrębnego programu kulturowego i politycznego, oraz jej relacja z tego punktu widzenia z innymi zbiorowościami, niezależnie od tego, czy

¹⁷ E. Tiryakian, *Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic*, „Theory, Culture and Society” 1996, t. 13, s. 99–118.

¹⁸ A. Mitzman, *The Iron Cage: A Historical Interpretation of Max Weber*, Grosset & Dunlap, New York 1969.

chodziło o zbiorowości, które także podają się za nosiciela owego programu lub są zań uznawane, czy też o rozmaitych „innych”¹⁹.

W ramach nowoczesnego programu podobne tendencje pojawiły się przede wszystkim w związku z głoszeniem bardzo szczególnych koncepcji kształtowania się natury ludzkiej i człowieka cywilizowanego, kładących nacisk na autonomię człowieka i znaczenie ludzkiego „ja”, jego autonomii i samoregulacji, lecz również w odniesieniu do symbolicznych definicji zależności między różnymi obszarami życia, zwykle ujmowanych w kategoriach bardzo zideologizowanych. Dotyczyło to relacji między rodziną i zawodem, pracą, kulturą, między płciami, między różnymi klasami społecznymi i różnymi przestrzeniami życia społecznego i kulturalnego.

Wszystkie te cechy kulturowego programu nowoczesności pociągnęły za sobą, by użyć terminu Claude’a Leforta, „utrata wyznaczników pewności”²⁰. Ta utrata wyznaczników pewności wynikała z samej istoty nowoczesnego programu politycznego i kulturowego, jak również (tu wykraczamy już jednak poza tezę Leforte’a) z natury próby odtworzenia wyznaczników pewności w najważniejszych obszarach instytucjonalnych nowoczesnych społeczeństw oraz w strukturze osobowości ludzkiej.

XI

Te podstawowe wyróżniki nowoczesności, utrata wyznaczników pewności i próby ich odtworzenia były wspólne wszystkim nowoczesnym społeczeństwom. Sposoby ich przejawiania się różniły się jednak znacząco w poszczególnych społeczeństwach, dając początek różnym porządkom nowoczesności, wielości odmian nowoczesności.

Wiele z tych zmian i wariacji instytucjonalnego oraz kulturowego kształtu nowoczesności blisko wiązało się z jej ciągłą ekspansją — wykraczającą daleko poza ekspansję cywilizacji osiowych. Ekspansja ta zrodziła nową i raczej wyjątkową w dziejach ludzkości tendencję do budowania nie tylko wizji uniwersalnego porządku, lecz także uniwersalnych, ogólnoswiatowych ram i systemów instytucjonalnych i symbolicznych²¹. Ekspansja nowoczesnych cywilizacji, do której doszło najpierw w Europie, potem poza jej granicami, nieustannie łączyła w sobie aspekty i siły gospodarcze, polityczne i ideologiczne, a jej wpływ na społeczeństwa był znacznie szerszy i intensywniejszy niż w większości przy-

¹⁹ S. N. Eisenstadt, *The Paradoxes of Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999; S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

²⁰ C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, tłum. D. Macey, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

²¹ I. Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, Orlando 1974; E. A. Tiryakian, *The Changing Centers of Modernity*, w: *Comparative Social Dynamics*, E. Cohen, M. Lissak, U. Almagor (red.), Westview Press, Boulder–London 1985.

padków w historii. Przede wszystkim pojawiła się nowa i w zasadzie dotychczas niespotykana w dziejach ludzkości tendencja do budowania ogólnoswiatowych systemów instytucjonalnych, kulturowych i ideologicznych, a każdy z nich opierał się na pewnych fundamentalnych założeniach danej cywilizacji i zakorzeniony był w którymś z jej podstawowych wymiarów kulturowych i instytucjonalnych. Wszystkie te systemy były zdecentralizowane i heterogeniczne, każdy z nich generował własną dynamikę, w ciągłych wzajemnych interakcjach z innymi systemami. Relacje te nigdy nie były „statyczne” ani niezienne, dynamika instytucjonalnych systemów czy układów była przyczyną ciągłych zmian w różnych społeczeństwach nowoczesnych. Szczególne znaczenie dla kształtu tej dynamiki miał fakt, że ekspansja nowoczesności i powstanie złożonego, ponadnarodowego systemu światowego nastąpiło w wyniku ekspansji imperialnej i kolonialnej. Doświadczenie kolonizacji, bycia skolonizowanym oraz konfrontacji z kolonialną władzą i kolonializmem stanowiło stały składnik tożsamości zbiorowych wielu nowoczesnych społeczeństw, wielu różnych nowoczesności, które narodziły się w wyniku ekspansji nowoczesności.

W tych różnych kontekstach historycznych rozwinęła się wielka różnorodność nowoczesnych i modernizujących się społeczeństw. Miały one wiele wspólnych cech, wykazywały jednak również znaczne zróżnicowanie, różnorodność wielości nowoczesności.

XII

Albo też, inaczej mówiąc, te różne programy kulturowe i różne instytucjonalne wzorce nowoczesności nie ukształtowały się, jak zakładano w niektórych wcześniejszych studiach nad modernizacją, jako wyraz aktualizacji naturalnego potencjału tych społeczeństw — czy wręcz wszystkich społeczeństw ludzkich. Wbrew temu, co zakładali dawniejsi krytycy, nie ukształtowały się także w wyniku naturalnego rozwoju ich tradycji czy też ich umiejscowienia w nowym układzie międzynarodowym. Programy i wzorce nowoczesności powstawały raczej w toku ciągłej interakcji kilku czynników, czyli w istocie tych, na które — jak wskazywaliśmy wyżej — Weber kładł nacisk w swojej analizie historycznej, a które zyskały sobie odrębność we współczesnych realiach.

Kontynuując powyższą refleksję, należy ponownie rozważyć stosunek cywilizacji osiowych do nowoczesności. Pojawienia się nowoczesności nie należy postrzegać jako naturalnej emanacji lub pokłosia potencjału specyficznego dla europejskiej cywilizacji osiowej, lecz — podążając za ogólną wizją Webera w zakresie historioznawstwa porównawczego i zgodnie z duchem Weberowskiej analizy różnych formacji historycznych, w której za punkt wyjścia brane są — po pierwsze — podstawowe przesłanki ładu kosmicznego i społecznego — podstawowe „kosmologie” dominujące w tych społeczeństwach, zarówno w wariantach „ortodoksyjnych”, jak i „heterodoksyjnych”, wyłaniających się w toku historii tych społeczeństw. Drugim czynnikiem kształtującym był mo-

del formacji instytucjonalnych, które wytworzyły się w tych cywilizacjach dzięki ich doświadczeniu historycznemu, a zwłaszcza dzięki spotkaniom z innymi społeczeństwami i cywilizacjami.

Trzecim zbiorem czynników kształtujących ten program były napięcia wewnętrzne, dynamika i sprzeczności, które rodziły się w tych społeczeństwach w związku ze zmianami w ich strukturze demograficznej, gospodarce i polityce, towarzyszącymi instytucjonalizacji nowoczesnych modeli, oraz między tymi procesami a fundamentalnymi założeniami nowoczesnych cywilizacji, nowoczesnego programu kulturowego i politycznego.

Po czwarte, różne — i ciągle zmieniające się — programy nowoczesności kształtowały się przez spotkanie i ciągłą interakcję między wyżej wymienionymi procesami, przez sposoby wcielania różnych społeczeństw i cywilizacji w nowe systemy międzynarodowe, przez to, jak były sytuowane w tych systemach lub jak same się w nich sytuowały, jak włączały się lub były włączane w system globalny.

Po piąte, ten ciągle zmieniający się obraz kształtowany był przez zmagania polityczne i konfrontacje między różnymi państwami i ośrodkami władzy ekonomicznej lub politycznej. Do konfrontacji takich dochodziło w Europie w miarę krystalizowania się nowoczesnego europejskiego systemu państwowego, potem stawały się one bardziej intensywne wraz z narodzinami „systemów światowych” od XVI czy XVII stulecia.

Po szóste, obraz ten zmieniał się wraz ze zmianami w zakresie hegemonii różnych systemów międzynarodowych, postępującymi równoległe do zmian gospodarczych, politycznych, technologicznych i kulturowych.

Po siódme, obraz ten kształtowała również towarzysząca ekspansji nowoczesności ciągła konfrontacja między fundamentalnymi założeniami tego programu i instytucjonalnymi formacjami rozwijającymi się w Europie Zachodniej i Północnej oraz innych częściach Europy, potem w obu Amerykach i Azji, w cywilizacjach islamskiej, hinduskiej, buddyjskiej, konfucjańskiej i japońskiej.

W naturze tych czynników leży ciągła zmiana, która z kolei stanowi przyczynę ciągłych zmian w instytucjonalnym i kulturowym obrazie nowoczesności. Ten instytucjonalny obraz nowoczesności zmieniał się, po pierwsze, na skutek wewnętrznej dynamiki sfery technologicznej, gospodarczej, politycznej i kulturowej w różnych społeczeństwach i przekraczania ich granic. Po drugie, obraz ten zmieniał się w wyniku walki politycznej i konfrontacji między różnymi państwami i różnymi międzynarodowymi ośrodkami władzy politycznej i ekonomicznej. Po trzecie, obraz ten zmieniał się równoległe z przesunięciami hegemonii w różnych systemach międzynarodowych, następującymi w miarę zmian gospodarczych, politycznych, technologicznych i kulturowych. Po czwarte, przyczyna tych zmian leżała w ciągłych konfrontacjach między, z jednej strony, różnymi interpretacjami podstawowych założeń nowoczesności głoszonymi przez różne elity i zinstytucjonalizowanymi w różnych społeczeństwach, z drugiej zaś — między konkretnymi zmianami, konfliktami i przesuni-

nięciami towarzyszącymi instytucjonalizacji tych przesłanek. Konfrontacje te zaktywizowały świadomość sprzeczności zawartych w kulturowym programie nowoczesności oraz uruchomiły potencjał, jaki niosła ze sobą jego otwartość i refleksyjność. To z kolei dało asumpt do ciągłych reinterpretacji przez różnych aktorów społecznych głównych wątków tego programu oraz własnych wizji cywilizacyjnych i towarzyszących im wielkich narracji i mitów nowoczesności. Konfrontacje takie pojawiły się w Europie wraz z ukształtowaniem się współczesnego europejskiego systemu państwowego, a zyskiwały na sile począwszy od XVII, XVIII wieku wraz z powstawaniem „systemu światowego”.

XIII

Najważniejszym czynnikiem sprawczym zmian kształtu nowoczesności są rozmaite ruchy społeczne, które rozwinęły się w obrębie danych społeczeństw i w szerszej skali, a które w pewnym stopniu stanowiły transformację osiowych heterodoksji oraz, oczywiście, inne siły społeczne, przede wszystkim różnego rodzaju elity oraz podmioty działające w obszarze gospodarki, polityki i kultury.

W klasycznym okresie nowoczesności najważniejszymi z takich ruchów — bardzo istotnymi dla Weberowskiej analizy — były, rzecz jasna, ruchy socjalistyczny i narodowy. Oba, głęboko zakorzenione w europejskiej tradycji i w kolonialnej ekspansji nowoczesności, często stawały się, w gruntownie przekształconej formie, elementem konstytutywnym wyłaniania się wielości nowoczesności w jej „klasycznym” okresie, w okresie powstawania narodów i państw rewolucyjnych.

Rozwój i dominacja ruchów społecznych nowego typu, takich jak z jednej strony rozmaite ruchy „ponowoczesne”, ekologiczne czy kobiece, z drugiej zaś — fundamentalistyczne czy religijno-wspólnotowe²², to jedna z najbardziej radykalnych zmian współczesnego kontekstu historycznego, kontekstu wielości nowoczesności i zintensyfikowanej globalizacji.

Ruchy te w nowy sposób ukształtowały obszar problemowy nowoczesności w nowych kontekstach historycznych i na nowych polach. Pierwszą z nowości jest ogólnoświatowy zasięg takich ruchów i charakterystycznych dla nich konfrontacji (uzyskiwany zwłaszcza za pośrednictwem rozmaitych mediów), drugą — ich upolitycznienie i fakt, że nieustannie pojawiają się w kontekście gwałtownych protestów i sporów ujętych w mocno upolitycznione terminy ideologiczne. Po trzecie wreszcie, kluczowym składnikiem tych reinterpretacji i zawłaszczania nowoczesności jest ciągła rekonstrukcja tożsamości zbiorowych w obliczu nowego kontekstu globalnego oraz ich wzajemne konfrontacje. Ta zmiana łączyła się z narastaniem w wielu społeczeństwach, w skali i na arenie lokalnej i globalnej, konfrontacji między pierwotnymi, zachodnimi koncep-

²² S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

cjami nowoczesności, ucieleśnionymi w nowoczesnym państwie narodowym lub rewolucyjnym, a rodzącymi się lokalnymi, regionalnymi i ponadnarodowymi koncepcjami tożsamości zbiorowej.

Cechą charakterystyczną wcześniejszych fundamentalizmów — takich choćby jak rozmaite ruchy i reżimy socjalistyczne, komunistyczne i narodowe — była pozorna akceptacja założeń zachodnich programów lub przynajmniej wysoce ambiwalentny do nich stosunek, któremu towarzyszyły ich ciągłe reinterpretacje. Współczesne ruchy fundamentalistyczne i większość wspólnotowych ruchów religijnych przeciwnie: głoszą pozorną negację co najmniej niektórych z tych założeń oraz przyjmują zdecydowaną konfrontacyjną postawę wobec Zachodu, co stanowi lustrzane odbicie wielu wątków ruchów ponowoczesnych.

W gruncie rzeczy ta wysoce konfrontacyjna postawa wobec Zachodu i tego, co postrzegane jest jako zachodnie, często bywa w tych ruchach blisko związana z próbami zawłaszczania nowoczesności i systemu globalnego na własnych, niezachodnich lub antyzachodnich nowoczesnych warunkach, z wszelkimi próbami oderwania nowoczesności od westernizacji i odebrania Zachodowi monopolu na nowoczesność.

Między tymi ruchami i między owymi różnymi ośrodkami władzy przebiegała główna oś sporów. Spory te można rozpatrywać jedynie w kategoriach „cywilizacyjnych” — jednak same te kategorie są już sformułowane w terminach dyskursu nowoczesności, zdefiniowane za pomocą totalizujących i absolutyzujących pojęć wywiedzionych z podstawowych założeń tego dyskursu, co pociąga za sobą ciągłą transformację tożsamości. W istocie sama pluralizacja przestrzeni życiowej w skali globalnej może z łatwością nadać im wysoce zideologizowaną, absolutyzującą orientację, tym samym wprowadzając je w centrum areny politycznej. Jeśli tego rodzaju zderzenia lub spory zbiegną się z konfliktem i walką polityczną, militarną lub gospodarczą, mogą stać się bardzo gwałtowne.

XIV

Te ciągłe reinterpretacje nowoczesności i związane z nimi spory nie miały charakteru statycznego. We wszystkich tych ruchach występowała ciągła rekonstrukcja różnych tematów i wątków, co świadczy o tym, że kulturowy program nowoczesności stanowił dla nich wszystkich pozytywny lub negatywny punkt odniesienia. We wszystkich społeczeństwach te próby interpretacji nowoczesności ciągle zmieniały się pod wpływem wyłaniających się sił historycznych. Zmiana postępowała od najważniejszych ruchów społecznych dominujących w długim okresie dominacji modeli zachodnich państw rewolucyjnych ku ruchom „ponowoczesnym” we współczesnym znaczeniu tego słowa. W każdym z tych okresów rozwinął się nie po prostu jeden model nowoczesności, lecz wiele modeli, w których kształtowaniu się istotny udział miały doświadczenia

historyczne i cywilizacyjne dziedzictwo kulturowe społeczeństw, podobnie jak to miało miejsce w Europie.

Wszystkie te zmiany świadczą dobitnie o ciągłym rozwoju wielu nowoczesności lub wielu interpretacji nowoczesności.

W obrębie wszystkich tych ruchów potencjał destrukcji i agresji przejawiał się w silnych tendencjach i orientacjach agresywnych i ekskluzywistycznych, w oznaczaniu lub określaniu różnych grup jako „wrogów”, których — jak często głoszone — należało wykluczyć z danej zbiorowości czy wręcz pozbawić człowieczeństwa. Przejawiał się on również w silnej orientacji antyracjonalistycznej i symbolizmie oraz towarzyszących im tendencjach do sakralizacji przemocy. Tendencjom tym towarzyszyły, czyniąc je tym groźniejszymi, wielkie przemieszczenia, kontestacja różnych interpretacji nowoczesności i zmagania geopolityczne.

XV

Powyższa analiza początków cywilizacji osiowych i wielości nowoczesności wykraczała poza przedmiot refleksji Webera. Opierała się ona jednak na Weberze na kilka blisko powiązanych sposobów. Po pierwsze, podkreślano niektóre z fundamentalnych elementów jego podejścia badawczego, zwłaszcza ważną rolę grup sekciarskich i heterodoksji w kreowaniu takiej dynamiki oraz znaczenie przygodnych okoliczności historycznych dla kształtowania się modeli instytucjonalnych. Po drugie, analiza ta bazowała również na jego ogólnej wizji kształtowania się cywilizacji, w tym i cywilizacji nowoczesnej.

Co więcej, analiza ta ma również znaczenie dla analitycznego problemu relacji między „kulturą” a strukturą społeczną, dla kwestii uznania Webera za kulturalistę i tym kategorijszego odparcia wszelkich takich twierdzeń. Weber nie mylił władzy i kultury, w przeciwieństwie do wielu marksistów i Foucaulta. W swojej pracy starał się raczej wskazać, jak dominujące w danym społeczeństwie założenia ontologiczne, zwłaszcza koncepcje zbawienia i im podobne, wywierają — bynajmniej nie determinująco — wpływ na kształt konkretnego modelu instytucjonalnego, na przykład na strukturę panowania lub układ warstw społecznych. Weber dążył również do wyjaśnienia mechanizmu wywierania owego wpływu. Nie zakładał, że te pojęcia i założenia wprost kształtują modele instytucjonalne, sądził raczej, że otwierają szczególny zasób możliwości instytucjonalnych, a konkretne modele instytucjonalne rozwijają się z wykorzystaniem tego zasobu dzięki działaniu człowieka, we wzajemnej relacji między założeniami szerzonymi przez ich rozmaitych nosicieli a różnymi „rzeczywistymi siłami” materialnymi, współwystępującymi w różnych kontekstach historycznych, w których powstawaniu główną rolę odgrywa przypadek. Fakt, że mocno akcentował rolę heterodoksji jako tego rodzaju nosiciela, wskazuje, iż konkurencyjne przekonania tego rodzaju pozostają pod wpływem nie tylko czystej rywalizacji o „władzę”, lecz także owych podstawowych zało-

żeń różnych religii lub systemów wierzeń i wiedzy, które uzyskują hegemonię w danych społeczeństwach. Świadczy to również o tym, że założenia takie, zwłaszcza gdy przybierają formę zinstytucjonalizowaną, zawierają zarodek potencjalnej zmiany — i transformacji.

Chociaż zatem konkretny kształt współczesnej sytuacji — podobnie jak jej szczególna dynamika — z natury rzeczy różni się znacznie od kształtu społeczeństw, które były przedmiotem badań Webera, analiza niniejsza, wykraczająca poza ramy myśli Webera, wiele zawdzięcza jego wizji i refleksji.

Tłumaczenie *Marta Bucholtz*

THE PROTESTANT ETHIC AND MODERNITY — COMPARATIVE ANALYSIS
WITH AND BEYOND WEBER

Summary

In this lecture given at the Congress of the German Sociological Society in November 2004 in Munchen in celebration of the 100th anniversary of the publication of the Max Weber's book "Protestant Ethic" the author put the question, what is the significance, if any, of Weber's comparative civilizational analysis for the analysis of modernity, especially of the contemporary world of multiple modernities and intensive globalization. Answering this question he uses Weberian conception of axial civilization. In conclusion he says that his own analysis, while going beyond Weber, builds very much on his vision and insight, although the concrete contours of the contemporary situation naturally differs greatly from those of the societies Weber studied.

Key words/słowa kluczowe

Max Weber; axial civilizations / cywilizacje osiowe; multiple modernities / wielość nowoczesności