

# DUCH KAPITALIZMU I JEGO LOS

Michał Warchał

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

## /// Znikający cudzysłów

Napotykać frazę „duch kapitalizmu”, zapewne każdy w miarę zaznajomiony z dorobkiem nauk społecznych czytelnik skojarzy ją natychmiast z Maxem Weberem i jego sławnym dziełem na temat etyki protestanckiej oraz jej wkładu w powstanie tegoż ducha. To słuszne skądinąd skojarzenie pomija jednak dwa dość paradoksalne fakty. Po pierwsze, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* nigdy nie była „dziełem”, jeśli pod tym określeniem rozumiemy tradycyjną monografię czy systematyczny traktat. Wydana została najpierw w latach 1904–1905 jako zbiór artykułów, a potem – w latach 1919–1920 – w poprawionej wersji stała się częścią monumentalnych i nieukończonych *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, „zebranych rozpraw” z socjologii religii<sup>1</sup>. Osobna publikacja w postaci książkowej, którą Weber miał planować już w 1906 roku, nigdy ostatecznie się nie ukazała. Swoją karierę jako osobnej pozycji – i to jednej z najsłynniejszych w dziejach nauk społecznych – *Etyka* wydaje się zawdzięczać dopiero przekładowi z lat 30. XX wieku na język angielski, dzięki któremu zaczęła funkcjonować jako odrębne „dzieło”.

Po drugie – i znacznie ważniejsze z punktu widzenia podejmowanej w tym numerze „Stanu Rzeczy” problematyki – tytułowy zwrot „duch kapitalizmu” (niem. *Geist des Kapitalismus*) nie pochodzi od Webera. W pierwszej edycji *Etyki protestanckiej* słowo „duch” w tym zwrocie zostało umieszczone w cudzysłowie. Czy Weber pragnął w ten sposób zaznaczyć

<sup>1</sup> Po polsku ukazała się jako *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych* (Weber 2006).

zapożyczenie, czy po prostu nietypowe zastosowanie tego filozoficznego i mocno obciążonego znaczeniami w niemieckim kontekście terminu? Trudno powiedzieć. Czynił tak jednak konsekwentnie także w nieco późniejszych, prowadzonych w latach 1907–1910 namiętnych polemikach wokół swojego tekstu z historykami Karlem Fischerem i Felixem Rachfahlem (por. Winckelmann 1978). Cudysłów znika natomiast w drugim, poprawionym wydaniu *Etyki* z 1920 roku; zamiast niego pojawiają się sążniste, układające się niemal w autonomiczną minirozprawę, przypisy polemiczne z autorem, który o „duchu” kapitalizmu pisał przed Weberem i był, jak się zdaje, właściwym wynalazcą tego terminu w kontekście socjologii i historii gospodarczej.

Autorem tym był Werner Sombart, niemal równolatek Webera i współzałożyciel „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, ale też – zwłaszcza od pewnego momentu – wielki konkurent twórcy *Etyki protestanckiej* (por. Radkau 2009: 202). Z dzisiejszej perspektywy Weber jest gigantem i dostojnym klasykiem nauk społecznych, Sombart zaś funkcjonuje raczej na ich marginesie, aczkolwiek warto pamiętać, że w swoich czasach to właśnie ten drugi był postacią znacznie bardziej znaną, również poza granicami Niemiec (przede wszystkim we Francji i Włoszech, lecz także w świecie anglosaskim). Łaska długiego życia – Sombart zmarł dopiero w 1941 roku, przeszło 20 lat po Weberze – okazała się w jego wypadku przekleństwem: związki z państwem narodowosocjalistycznym (niezbyt zresztą bliskie i motywowane raczej oportunistycznym niż ideologiczną konwersją na narodowy socjalizm) były jedną z przyczyn jego późniejszej marginalizacji<sup>2</sup>. Niemniej jeśli spojrzeć na dorobek obu autorów do 1920 roku, a więc do śmierci Webera, widać wyraźną dysproporcję na korzyść Sombarta – miał on już wtedy na koncie kilkanaście książek, Weber zaś (poza rozprawami doktorską i habilitacyjną) w zasadzie... ani jednej.

Pojęcie ducha kapitalizmu – a dokładniej „ducha kapitalistycznego” (*kapitalistischer Geist*) – Sombart wprowadza w pierwszym tomie swojej bodaj najważniejszej książki *Der moderne Kapitalismus*, wydanej po raz pierwszy w 1902 roku i będącej systematyczną historią gospodarczych instytucji oraz gospodarczego życia w nowożytnej Europie<sup>3</sup>. Przedstawiając „subiektywne

<sup>2</sup> O meandrach kariery Sombarta i jego powojennej „banicji” z niemieckich nauk społecznych ciekawie pisze Andrzej Michalak (2019). Jako że nie mogę rozwijać tu szerzej rozmaitych wątków związanych zwłaszcza z relacjami między Sombartem a Weberem, Marksem i Simmlem, odsyłam czytelnika do 11 tomu „Roczników Historii Socjologii” (2020) i zamieszczonych tam artykułów Marty Bucholc, Jarosława Kiliasa i Borysa Cymbrowskiego.

<sup>3</sup> W całym następującym wywodzie wykorzystuję pewne elementy analiz zamieszczonych wcześniej w: Warchał, Rogińska, Stawiński 2017: 40 i n. Inspirujące były tu dla mnie przede wszystkim uwagi znakomitego weberologa Sama Whimstera z rozdziału 2 jego książki *Understanding Weber* (2007).

przesłanki kapitalistycznego przedsiębiorstwa”, za „najpierwotniejszą i najważniejszą z nich” Sombart uznaje wprawdzie „akumulację pieniądza w rękach poszczególnych podmiotów gospodarczych [*Wirtschaftssubjekte*]”, jednak zaraz potem dodaje, że:

największa nawet akumulacja nie jest bynajmniej wystarczającym warunkiem dla samego choćby planu kapitalistycznego przedsiębiorstwa. To, co musi dołączyć się do niej w przypadku zamożnych podmiotów gospodarczych, aby zgromadzone sumy pieniędzy przekształcić w kapitał, to specyficznie kapitalistyczny duch ich posiadacza. (Sombart 1902, t. 1: 206–207)<sup>4</sup>

Tego kapitalistycznego ducha, zauważa później Sombart, tworzą specyficzne *Seelenstimmungen* – „dyspozycje psychiczne” (bądź duchowe), którymi są „dążenie do zysku, zmysł kalkulacji i ekonomiczny racjonalizm” (1902, t. 1: 207). Dlaczego akurat te trzy? Wydają się one mniej więcej odpowiadać trzem aspektom działania kapitalistycznego przedsiębiorstwa, które autor prezentuje nieco wcześniej w swoim wywodzie: „dysponująco-organizacyjnemu” (w sensie zarządzania ludźmi i ich pracą), „kalkulacyjno-spekulatywnemu” oraz „racjonalistycznemu” (Sombart 1902, t. 1: 197–198).

„Spekulacja”, o której tu mowa, nie ma znaczenia ekonomicznego, a raczej filozoficzne – chodzi o to, że kapitalistyczna kalkulacja to wedle Sombarta zwykle „równanie z kilkoma niewiadomymi”, wymagające od przedsiębiorcy łączenia „ostrości intelektu” z „mnóstwem fantazji”. Przedsiębiorca staje się zatem z konieczności „umysłem spekulatywnym” (*der spekulative Kopf*) (Sombart 1902, t. 1: 198). Z kolei „racjonalizm” oznacza myślenie w kategoriach przyczyny i skutku, nieustanną analizę otaczającej rzeczywistości i własnego działania, wykrywającą czynniki sprawcze oraz ich rezultaty. Znow jest to pojęcie raczej filozoficzne niż ściśle ekonomiczne, rzecz jasna przywołujące na myśl nieco późniejsze wywody Webera ze wstępu do drugiego wydania *Etyki protestanckiej* na temat „racjonalizmu kultury zachodniej” (por. 2015: 60 i n.).

---

Podkreślając pierwszeństwo Sombarta, gdy chodzi o kategorię „ducha” kapitalizmu, nie usiłuję sugerować, jak czyni to na przykład Hartmut Lehmann (1993), że *Etyka protestancka* jest swego rodzaju polemiczną odpowiedzią na *Der moderne Kapitalismus* Sombarta. Podobne poglądy poddał (przekonującej, jak się wydaje) krytyce Peter Ghosh, pokazując w drobiazgowej analizie, że podstawowe elementy poglądów Webera na genezę kapitalizmu są obecne już w jego wykładach z ekonomii i historii gospodarczej prowadzonych w latach 90. XIX wieku, a więc na kilka lat przed ukazaniem się książki Sombarta. Coś, co Weber określi później zapożyczonym od niego mianem „ducha”, występuje tam jako „kapitalistyczny charakter” (por. Ghosh 2014: 14, także 52, 59).

<sup>4</sup> Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. M.W.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę, kilka rzeczy jest bowiem niejasne. Przede wszystkim sam „duch”, *Geist* – termin mający w niemieckiej filozofii i całej niemieckiej kulturze XIX wieku szczególne znaczenie za sprawą najpierw myśli Hegla, a potem – bliżej epoki Sombarta i Webera – Diltheyowskich *Geisteswissenschaften*, nauk humanistycznych, ale i „nauk o duchu”. Sombart nie ma raczej na myśli ducha w idealistycznym Heglowskim znaczeniu podstawowej osnowy rzeczywistości, lecz pozostałe kluczowe pojęcia zawarte w jego wywodzie nie rozwiewają wątpliwości co do tego, czy chodzi tu o psychiczne wyposażenie jednostki, czy o coś innego, „duchowego”, odnoszącego się do jakiejś rzeczywistości ponadjednostkowej. Potraktowane raczej filozoficznie „spekulacja” i „racjonalizm” czy wreszcie owe *Seelenstimmungen* – „dyspozycje” – jakie właściwie są? Psychiczne czy duchowe? Sprawy nie rozwiązuje nawet *subjektive Voraussetzung*, bo w zestawieniu z pojawiającymi się cały czas w wywodzie Sombarta *Wirtschaftssubjekte* – „podmiotami gospodarczymi” – *subjektive* może mieć filozoficzny, a nie psychologiczny sens i oznaczać tyle co „przynależny podmiotowi” (niekoniecznie jednostkowemu).

Sugestia rozwiązania tego problemu pojawia się niemal 200 stron dalej, gdy Sombart zwraca uwagę, że wspomniana akumulacja pieniądza w późnym średniowieczu przybiera postać gorączkowego „popędu” (*Trieb*). Towarzyszy temu zmiana samej funkcji pieniądza, wzmacniająca jeszcze gorączkowość akumulacji – zamiast środkiem do celu pieniądz staje się celem samym w sobie. W ten sposób, wskazuje Sombart, dobiega końca „istotny psychologiczny proces, którego przebieg pokazał nam ostatnio z właściwym sobie mistrzostwem Georg Simmel” (1902, t. 1: 383). Przemiana „zwykłego” pieniądza jako środka wymiany we właściwy „kapitał”, który ma ulegać ciągłemu pomnażaniu, była już wprawdzie analizowana przez Marksa, jednak Sombart krytykuje go za zbyt „obiektywistyczne” podejście – jego zdaniem nie może się na przykład udać „próba określenia minimalnej wartości majątku, od której można mówić o kapitale – jak próbował to uczynić Marks” (1902, t. 1: 206). Dopiero Simmel wskazuje „subiektywne” (czytaj: psychologiczne) czynniki, bez których historyczno-gospodarczy proces pozostaje niezrozumiały.

To symptomatyczne i niezbyt precyzyjne nawiązanie do Simmlowskiej *Filozofii pieniądza*, wydanej dwa lata przed *Der moderne Kapitalismus*, w 1900 roku, nie tylko w istocie przesądza o psychologicznym znaczeniu Sombartowskiego „kapitalistycznego ducha”, wskazując na Simmla jako najważniejsze ogniwo między Marksem a dwudziestowieczną analizą kapitalizmu.

Pozwala też lepiej zrozumieć, co z „duchem kapitalizmu” robi następnie Weber w *Etyce protestanckiej*.

To Simmel bowiem, jak wskazują komentatorzy, dokonał zasadniczego upsychologizowania kategorii „ducha”, które później umożliwiło analizę „subiektywnych przesłanek” powstawania kapitalizmu czy wewnętrznych „dyspozycji”, jakie musi mieć prawdziwy kapitalista (por. np. Whimster 2007: 41 i n.; Schluchter 1981: 21).

Warto pamiętać, że swego rodzaju pierwszą przymiarką do *Filozofii pieniądza* było dla Simmela wystąpienie na seminarium Gustava Schmollera w 1889 roku zatytułowane ni mniej, ni więcej tylko *Psychologie des Geldes* [Psychologia pieniądza] (por. Frisby 2004: xiv–xv). W przedmowie do swojego *opus magnum* Simmel wskazuje z kolei, że jego celem jest zejście poniżej poziomu analizy ekonomicznej, aby wykryć psychologiczne, a dalej także metafizyczne zakorzenienie podejmowanych przez tę ostatnią zagadnień:

chodzi o pobudowanie pod materializmem historycznym takiej dodatkowej kondygnacji, która zagwarantuje wartość wyjaśniającą włączeniu życia ekonomicznego w szeregi przyczyn kultury duchowej, pozwoli jednak zarazem rozpoznać w samych tych formach ekonomicznych efekt głębszych wartościowań i tendencji, pewnych założeń natury psychologicznej czy wręcz metafizycznej. (Simmel 1997: 11–12)

W tym przejściu od ekonomii do metafizyki psychologia zdaje się pełnić funkcję *ancillia philosophiae*, rozkładając procesy ekonomicznej wymiany na ich subiektywne komponenty: pragnienie, pożądanie, wyrzeczenie itd. Gdy jednak przyjrzymy się temu z perspektywy ciągu dalszego, czyli Sombartowskiej „upsychologizowanej” analizy kapitalizmu, „służka” okazuje się nie lada tricksterem, rozsadzającym od środka mocno zadłużoną jeszcze w dialektyce Hegla Markсовską analitykę kapitału, przenosząc jej punkt ciężkości z rejestru obiektywnie ujmowanego ruchu ekonomicznych i klasowych struktur do rejestru indywidualnego doświadczenia.

Można powiedzieć, iż z grubsza ten sam ruch wykonuje w *Etyce protestanckiej* Weber, tyle że tym razem chodzi o jeden konkretny, mówiąc językiem Simmela, świat doświadczenia, czyli religię albo – bardziej precyzyjnie rzecz ujmując – indywidualną religijność. Wielokrotnie już zwracano uwagę, że o ile całościowe tezy Webera o związkach między protestantyzmem a kapitalizmem budzą poważne wątpliwości, o tyle *Etyka protestancka* pozostaje niezmiernie inspirująca jako swego rodzaju *Bildungsroman* – psychospołeczne

studium kształtowania się i dojrzewania religijnego wirtuoza, którego ascetyczne przewycięzanie samego siebie w pracy zawodowej daje początek nowej linii wirtuozów kapitalizmu. „Duch” tego ostatniego, wstępnie upsychologiczniony przez Sombarta (za pośrednictwem Simmla), staje się tu swego rodzaju mentalnym habitusem – zarazem jednostkowym i grupowym – pozwalającym przede wszystkim przewyciężyć dramatyczny lęk przed wiecznym potępieniem. Jak celnie ujął to antropolog Arjun Appadurai, kapitalistyczny duch Webera „bliższy jest ucieleśnionej moralnej wrażliwości, która poprzedza wszelkie działanie i wszelką organizację i sprowadza się do zbiorowej psycho-moralnej dyspozycji” (2011: 519).

W praktycznym zastosowaniu przez purytańskich moralistów i kaznodziejów w rodzaju George’a Baxtera „nieładzka” (jak ujmuje to sam Weber) koncepcja kalwińskiej podwójnej predestynacji okazuje się mieć liczne niezamierzone konsekwencje. „Asceza wewnątrzświatowa” kładzie fundamenty pod kapitalistyczny „kosmos”, który koniec końców okazuje się zresztą równie nieładzki – po dwuwiekowym mniej więcej okresie religijnego wzmożenia i przeżywania pracy jako aktywności zbawczej *habitus* kapitalistycznego ducha odczarowany przez utylitarystyczne oświecenie ostatecznie wpędza nas do monstrualnego *stallhartes Gebäude* – „żelaznej konstrukcji”, z której, *pave* Marks, nie ma żadnej drogi ucieczki.

Bo gdy asceza została przeniesiona z mnisich cel do życia zawodowego i zaczęła opanowywać wewnątrzświatową moralność, wspomogła, ze swej strony, budowanie owego potężnego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego technicznymi i ekonomicznymi założeniami mechaniczno-maszynowej produkcji, który z przemożnym przymusem określa dziś styl życia wszystkich ludzi, którzy w tej maszynerii się rodzą. (Weber 2015: 184)

Dlaczego jednak w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej* „duch” kapitalizmu zostaje pozbawiony cudzysłowu? Weber najwyraźniej uznał, że nadal temu terminowi wystarczająco własne znaczenie, by nie musieć już przejmować się kwestią zapożyczeń bądź nietypowości samego sformułowania. Wynika to, jak się wydaje, przede wszystkim z dwóch rzeczy. Po pierwsze, inaczej niż u Webera, u Sombarta duch kapitalizmu nie ma nic wspólnego z religią, a już tym bardziej z religijną ascezą prowadzoną „wewnątrz świata”. Jeśli już, to związek ten ma charakter czysto negatywny, kapitalizm oznacza bowiem „dogłębne zeświecczenie [*Verweltlichung*] całej organizacji życia” (Sombart 1902, t. 1: 383). Protestantyzm z pewnością

wchodzi w pewną relację z kapitalizmem, ale raczej jako skutek niż przyczyna omawianych tu zjawisk – jako negatywna bądź pozytywna reakcja na nie. Sombart cytuje w tym kontekście przypisywaną Kalwinowi sentencję *quis dubitat pecuniam vacuum inutile esse?* („Któż wątpi, że niewykorzystany pieniądź jest bezużyteczny?”) jako przykład typowo kapitalistycznego podejścia do kwestii pieniądza, ale sam za przyczynę przejścia od gospodarki rzemieślniczej do kapitalizmu uznaje przede wszystkim wspomnianą wcześniej „gorączkę złota” i pogoń za pieniądzem, znajdujące pod koniec średniowiecza ujście w łupieżczych ekspedycjach kolonialnych albo rozwoju alchemii, która z nauki tajemnej zmienia się w świadomie podejmowaną próbę uzyskania metali szlachetnych (por. Sombart 1902, t. 1: 379–380).

Po drugie, między okresem 1904–1905, kiedy ukazuje się pierwsza edycja *Etyki*, a wydaniem drugim z roku 1920 w relacjach między Weberem a Sombartem wydarza się kilka istotnych rzeczy. W 1911 roku Sombart, niejako w odpowiedzi na *Etykę protestancką* i narastające wokół niej spory, publikuje własną wersję religijnej analizy początków kapitalizmu, dostrzegając je jednak w religii żydowskiej. Wątek Żydów jako kulturowo „obcego” elementu, który miał wpływ na uformowanie się zachodniego kapitalizmu, pojawia się już wprawdzie w *Der moderne Kapitalismus*, ma tam jednak zaledwie marginalne znaczenie. Tymczasem w książce o Żydach Sombart uczynił ich odpowiedzialnymi za większość elementów „ducha kapitalistycznego”, przy czym właściwymi źródłami tych ostatnich są żydowska **religia** oraz religijnie motywowana etyka.

Tak naprawdę, wskazuje Sombart w ironicznej replice na argumentację Webera z *Etyki protestanckiej*, gdy chodzi o etyczne poglądy na życie gospodarcze, „purytaniezizm **jest** judaizmem”, tyle że dopasowanym do specyficznego 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 doskonale nie tylko z magii, ale nawet ze wszelkich elementów tajemnicy (Sombart 2010: 202 i n.). Ponadto judaizm jako religia prawa, którego należy ściśle przestrzegać, wytwarza w wyznawcach mechanizmy uważnej „obserwacji samych siebie”, motywowanej bojaźnią bożą i staraniem o to, by stawiane sobie cele były zgodne z wolą Boga. Na dodatek idea przymierza ludu wybranego z Bogiem do złudzenia przypomina kapitalistyczny kontrakt (Sombart 2010: 204).

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 Marksowski królestwem wartości wymiennej, w którym ani jakość towaru, ani jego wartość użytkowa, ani nawet rzeczywista potrzeba ludzka nie mają większego znaczenia. Także Żydzi odpowiadają za charakterystyczną dla nowoczesnego kapitalizmu bezosobowość relacji opartych na abstrakcyjnym medium pieniądza – o ile w gospodarce typu przedkapitalistycznego takie instytucje jak pożyczka, dług czy kontrakt mają jeszcze charakter osobisty, opierając się niejako na osobowości konkretnego człowieka czy też 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 n.; por. Herf 1984: 141–142).

Koronnym dowodem na „żydowską” genezę kapitalizmu z jego bezwzględną walką o ekonomiczny byt według Sombarta ma być jednak przede wszystkim plemienna zasada „podwójnej moralności”, którą Żydzi jakoby zawsze stosowali 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 zdaniem Sombarta przenika do nowoczesnego kapitalizmu, czyniąc go tym, czym jest obecnie (por. 2010: 236 i n.).

Odpowiadając w przypisach do drugiego wydania *Etyki* na argumenty Sombarta dotyczące żydowskiej genezy ducha kapitalizmu, Weber kładzie nacisk właśnie na ten swoisty paradoks – im bardziej „pozaświatowa”, a zatem „irracjonalna” i odległa od codziennego życia wydaje się treść doktryny, tym bardziej w istocie „racjonalizujący” wpływ może ona wywierać. Nie negując ani istotności „podwójnej etyki”, ani pewnych podobieństw między judaizmem a purytaniem – na przykład gdy chodzi o grzeszność wszelkich przedstawień Boga albo traktowanie doczesnego powodzenia jako znaku Jego przychylności – Weber wskazuje, że podobieństwa te trzeba traktować „bardzo ostrożnie”. To właśnie połączenie zasady „podwójnej etyki” z regułą kazującą postrzegać sukces jako Boże błogosławieństwo spowodowało bowiem, że ta druga nie mogła mieć tak przełomowych konsekwencji w zakresie kształtowania nowego psychospołecznego habitusu, jakie zauważono w wypadku purytanizmu.



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 2015: 276)

### /// Meandry kultury

Tę opowieść o znikającym cudzysłowie można by oczywiście ciągnąć dalej, uwzględniając kolejne odsłony sporu Sombarta z Weberem w postaci książek *Der Bourgeois* oraz *Luxus und Kapitalismus*, które ukazały się w 1913 roku. W pierwszej Sombart, niuansując nieco własną koncepcję, dzieli ducha kapitalistycznego na dwa aspekty: to, co wcześniej określał mianem „dążenia do zysku” oraz „zmysłu kalkulacji”, zostaje ujęte w określeniu „duch przedsiębiorczości”, a trzeci komponent, czyli „ekonomiczny racjonalizm”, staje się „duchem mieszczańskim”. Za powstanie bardziej bezwzględного ducha przedsiębiorczości nadal wedle Sombarta odpowiedzialni są Żydzi (autor nie rezygnuje bynajmniej z traktowania ich jako najważniejszej grupy z punktu widzenia genezy kapitalizmu<sup>5</sup>), natomiast początków ducha mieszczańskiego upatruje w pismach piętnastowiecznego włoskiego humanisty Leona Battisty Albertiego dotyczących gospodarstwa domowego, jego właściwych korzeni etycznych zaś – w tomizmie z jego ideami „racjonalizacji życia”, opartymi na prawie naturalnym oraz *industria*, pomyślowej przedsiębiorczości, stanowiącej „źródło zysków z kapitału” i przeciwstawionej *usuria*, czyli zwykłej lichwie (por. Sombart 1913: 136, także 321 i n.). Alberti jest dla Sombarta rzeczywistym prekursorem Benjamina Franklina, jednego z bohaterów Weberowskiej *Etyki protestanckiej* i twórcy kapitalistycznego etosu pracy, już w dużej mierze zsekularyzowanego, ale wciąż czerpiącego z purytańskich źródeł.

Weber replikuje na to – w kolejnym, niekończącym się przypisie do drugiego wydania *Etyki* – że w przypadku Albertiego mamy do czynienia ze swoistą „sztuką życia”, nawiązującą do wzorów rzymskich, której trudno nie przypisywać „racjonalistycznego” charakteru. Specyficzne dla Franklina jest natomiast wyraźne **etyczne** zabarwienie, mające źródło w religii i jej przykazaniach (i to mimo dystansu, jaki Franklin zachowuje wobec

<sup>5</sup> Wielokrotnie odsyła też czytelnika do „książki o Żydach” (*Judenbuch*) – por. np. Sombart 1913: 131, 276, 299, 337. W tym ostatnim ustępie stwierdza wprost, że nadal podtrzymuje „w istocie zawarte w niej poglądy mimo ostrej krytyki, z jaką się spotkały”.

rodzimego purytanizmu). To właśnie nadaje jego argumentacji moc, która wskazuje na przełomowe historyczne znaczenie stojących za nią rzeczywistych religijnych przekonań – znaczenie, jakiego poglądy Albertiego mieć nie mogą. „[C]zy można by sądzić – zauważa Weber – że taka **nauka** literatów potrafiłaby zrodzić przemieniającą życie siłę podobną do wiary religijnej, wiążącej **zbawcze premie** z określonym (w tym przypadku: metodyczno-racjonalnym) sposobem życia?” (2015: 196).

Tak naprawdę kolejna odsłona sporu nie dodaje więc wiele w aspekcie refleksji nad duchem kapitalizmu. Różnica między Weberem a Sombartem zdaje się ostatecznie sprowadzać przede wszystkim do paradoksalności stanowiska tego pierwszego, której z kolei nie jest w stanie zaakceptować drugi. Dla Webera nowoczesny zachodni kapitalizm to **podporządkowanie** popędu zarabiania – popędu, jak zauważa w *Etyce protestanckiej*, obecnego we wszystkich czasach i kręgach kulturowych – ekonomicznemu racjonalizmowi ufundowanemu na ascetycznym religijnym etosie, który to etos, obumierając stopniowo, pozostawia już tylko racjonalną systematykę pomnażania bogactwa. Dla Sombarta tymczasem sytuacja wygląda niejako odwrotnie – racjonalizm czy „duch mieszczański” nigdy nie jest w stanie podporządkować sobie popędu czy wręcz przymusu zarabiania, który stanowi pierwotny impuls kapitalistycznego gospodarowania. Ten przymus w szczytowej fazie rozwoju kapitalizmu (*Hochkapitalismus*) osiąga karykaturalne niemal rozmiary dziecinnej pogoni za wielkością, szybkością i wszystkim, co nowe (por. Sombart 1913: 452 i n.). Historyczne relacje między duchem mieszczańskim a popędem pomnażania bogactwa nie kryją w sobie żadnego paradoksu – siła popędu koniec końców zawsze okazuje się czymś pierwszym, czego nigdy nie udaje się okiełznać.

Kolejne argumenty Sombarta zawarte w *Luxus und Kapitalismus* – i głoszące z grubsza rzecz biorąc, że to luksus i hedonistyczne zamięłowanie do niego były istotnym czynnikiem rozwoju kapitalizmu – Weber właściwie zignorował. Tworzą one jednak interesujące *iunctim* ze znacznie bliższą naszym czasom refleksją nad duchem kapitalizmu, do której należałoby już w tym momencie przejść. Refleksją, w której wprowadzie samo określenie „duch kapitalizmu” nie zawsze się pojawia, krąży jednak wokół omówionych tu motywów z kręgu Webera, Sombarta i Simmla. Nie dodając zresztą zbyt wiele od siebie – uprzedźmy od razu oczekiwania czytelnika – gdy chodzi o czysto teoretyczną konceptualizację owego ducha. I to mimo że sytuuje się dokładnie po przeciwnej stronie historycznego cyklu rozwoju kapitalizmu – o ile Weber i Sombart za tło swoich rozważań mają jeszcze dymiące kominy dziewiętnastowiecznych fabryk, o tyle owa współczesna

refleksja porusza się już w większości po aseptycznych korytarzach korporacyjnych biur postindustrialnej fazy kapitalizmu, w której zarządzanie czy spekulacja (w każdym sensie tego słowa) stały się sztuką ze swoimi stylami i odcieniami.

Zacznijmy ten pobieżny przegląd od Daniela Bella i jego „kulturowych sprzeczności kapitalizmu” opisywanych wielokrotnie, przede wszystkim w książce pod tym samym tytułem, wydanej w 1976 roku. Bell, ówczesny czołowy teoretyk „społeczeństwa postindustrialnego”, a zarazem publicysta kojarzony z wczesną falą amerykańskiego neokonserwatyzmu, wprost odwołuje się do (nieco uproszczonych) kategorii sporu między Weberem a Sombartem dotyczących ducha kapitalizmu, proponując własną diagnozę sprzeczności trapiących globalny kapitalizm wychodzący z fazy industrialnej. Rozziew między Weberowską ascezą a Sombartowską „zachłannością” czy hedonizmem – jako dwoma kołami zamachowymi rozwoju kapitalistycznej gospodarki – zostaje wpisany w funkcjonowanie współczesnego kapitalizmu:

Etyka protestancka służyła ograniczeniu akumulacji na cele luksusowe (ale nie na reinwestycje). Kiedy społeczeństwo burżuazyjne rozstało się z nią, pozostał tylko hedonizm; system kapitalistyczny utracił swą transcendentalną etykę. (Bell 1998: 56)

Istotne jest tu słowo „transcendentalna” używane przez Bella w źródłowym, Kantowskim sensie, w którym oznacza ono tyle co „odnosząca się do warunków możliwości”. Etyka protestancka, tak jak definiował ją Weber, umożliwiła kapitalistyczną akumulację, tamując bardziej pierwotny instynkt rozkoszowania się luksusem. Koniec końców jednak zaczęła przeważać nad nią zachłanność. Nie tyle wskutek jakiegoś freudowskiego „powrotu wypartego”, ile za sprawą oddziaływania kultury, którą Bell nazywa „modernistyczną” (czasem używając też określenia „postmodernistyczna” w odniesieniu do jej późnej fazy), a która skupiona jest na jednostkowej samorealizacji:

W przeważającym dziś etosie liberalnym modelem kultury stał się impuls modernistyczny z jego ideologią samorealizacji jako wzorca zachowania. Na tym polega kulturowa sprzeczność kapitalizmu. (Bell 1998: 56–57)

W modernizmie, którego mocną i skuteczną, choć zarazem zbanalizowaną już postacią jest dla Bella kontrkultura lat 60., mieszącą się ze sobą sprzeciw wobec społeczeństwa mieszczańskiego, kult jednostkowości,

poszukiwanie „nowej wrażliwości” oraz, jak ujmie to autor, „wulgarny freudyzm” z jego ideą uwolnienia wypartych popędów. Problemem dla Bella jest nie tyle sama zawartość tego kulturowego konglomeratu, ile raczej to, że po okresie intensywnego kontestowania kapitalizmu koniec końców zaprzął on do realizacji postulowanych przez siebie celów kapitalistyczną maszynę, co wydatnie przyspiesza swego rodzaju etyczne wykolejanie się owej maszyny za sprawą utraty przez nią kulturowych hamulców. Mechanizmy unicestwiające wedle Bella tradycyjną etykę gospodarności i oszczędności – takie jak karta kredytowa czy sprzedaż ratalna – można potraktować jako wynalazki samego kapitalizmu, niemniej modernistyczna kultura samorealizacji otwiera przed nimi nowe, nieznane wcześniej obszary ekspansji.

W tej mocno moralizującej narracji Bella samo pojęcie ducha kapitalizmu nie pojawia się ani razu, nietrudno jednak dostrzec, że „kulturowe” problemy i paradoksy, na które autor zwraca uwagę, są w istocie połączeniem elementów psychologicznych (szybkie zaspokojenie kontra odwleczone gratyfikacja), etycznych (budowanie siebie kontra akumulacja mająca szerszy kontekst społeczny) i społeczno-ekonomicznych (oszczędność kontra życie na kredyt), nadzwyczaj podobnym do psychospołecznego habitusu, o którym pisał Weber<sup>6</sup>.

W cytowanym wcześniej słynnym zakończeniu *Etyki protestanckiej* ten ostatni pokazywał najpierw obumieranie religijnego komponentu ducha kapitalizmu, a później unicestwienie jego samego – jeśli kapitalizm stał się już tylko domeną „mechaniczno-maszynowej” produkcji, to, zauważa Weber, trudno mówić o jakimkolwiek – nawet całkowicie zsekularyzowanym – etycznym sensie pracy, a człowiek wykonujący swój zawód „rezygnuje dziś najczęściej w ogóle z jego interpretacji” (2015: 184).

Bell idzie krok dalej, pokazując, w jaki sposób resztki zsekularyzowanego (ale mimo wszystko zachowującego pewne ślady chrześcijańskiej ascezy) ducha ruguje nowoczesna kultura samorealizacji przez konsumpcję – to ona wciska się w Weberowską interpretacyjną pustkę, jaką pozostawia po sobie umykający duch.

### **/// Z wnętrza maszyny**

Wizja Bella, jeśli potraktować ją jako amerykański ciąg dalszy Weberowskiego *Bildungsroman* – zwłaszcza cytowanego wcześniej przygnębiające-

<sup>6</sup> Jak zauważa z nieco innej perspektywy Peter Berger w *Rewolucji kapitalistycznej*, Weberowskiego „ducha kapitalizmu” można „bez gwałcenia intencji Webera tłumaczyć jako »kultura gospodarcza kapitalizmu«” (1995: 179).

go epilogu na miarę *Buddenbrooków* – pozostawia jednak niedosyt. W tej krytyczno-moralistycznej układance ruch elementów odbywa się w nader wysokim rejestrze ogólności: etos, społeczeństwo, konsumpcja, kultura, klasa, tożsamość – nawet relacja między natychmiastowym zaspokojeniem a odwleczoną gratyfikacją pozostaje dość abstrakcyjna. Brakuje, jak się zdaje, zejścia do poziomu psychologicznego detalu, które jest konieczne, gdy chcemy rozważać ducha – albo kulturę – kapitalizmu w jej rozmaitych wymiarach, wśród których ten psychologiczny pozostaje absolutnie kluczowy.

Tę lukę doskonale zapelnia inny kontynuator Weberowskich wątków, Richard Sennett. W *Koroźji charakteru* (wyd. pol. 2006), a zwłaszcza w podsumowującej rozmaite wątki jego wieloletnich badań *Kulturze nowego kapitalizmu* (wyd. pol. 2010), Sennett proponuje spojrzenie z wnętrza kapitalistycznej maszyny, której dehumanizująca bezduszość tak przygnębiała Webera. To spojrzenie z perspektywy jednostkowego procesu pracy, jej uwarunkowań i motywacji: wychodząc od tego nader konkretnego, jednostkowego punktu widzenia – sugestywnie naszkicowanego w cytowanym passusie z *Etyki protestanckiej* – amerykański socjolog stara się zrekonstruować od środka Weberowski kosmos w jego korporacyjnym wcieleniu i przyrzeć się zarówno psychologicznym, jak i społecznym konsekwencjom jego działania.

Wyniki tej rekonstrukcji są całkiem zaskakujące: bezduszny moloch korporacyjnej piramidy, typowego tworu „społecznego kapitalizmu” z epoki po II wojnie światowej, okazuje się środowiskiem względnie przyjaznym dla jednostki, zwłaszcza w porównaniu z tym, co stanie się później, mniej więcej od lat 90., gdy kapitalizm wkroczy w epokę sieciowej „elastyczności” i „płynności”. *Stallhartes Gebäude* grzeszyła wprawdzie nadmierną sztywnością i mogła sprawiać wrażenie zbyt ciasnej w sensie tłumienia kreatywności, porządkowała jednak wiele spraw i nadawała stabilność tak istotnemu jednostkowemu doświadczeniu, jakim jest udział w zorganizowanym procesie pracy. Jak pisze Sennett:

Żelazne klatki dostarczały ram czasowych dla życia z innymi ludźmi. Co więcej, struktury biurokratyczne ułatwiały interpretację władzy, nadawanie jej znaczenia; dawały zatem zatrudnionym w nich jednostkom poczucie sprawstwa. (Sennett 2010: 31)

Władza w tradycyjnej korporacyjnej strukturze na pierwszy rzut oka wydaje się monstrualna i całkowicie nieczytelna, tak naprawdę jednak wedle Sennetta jej zakres pozostawał łatwy do określenia na poszczególnych

piętrach hierarchii; co więcej, była ona ściśle skorelowana z odpowiedzialnością, co w sytuacjach konfliktu uwidoczniło przynajmniej jasno, w którą stronę kierować gniew i frustrację. Sztywność korporacyjnej piramidy czy ograniczona liczba ścieżek, którymi w jej ramach mógł podążać pracownik, paradoksalnie nadawały sens jego działaniu, sprawiały, że praca w miarę upływu lat i wzrostu umiejętności mogła stawać się bardziej satysfakcjonująca, osiągając poziom tego, co Sennett nazywa „kunsztem” (2010: 84 i n.). Przede wszystkim zaś praca wewnątrz zracjonalizowanej korporacyjnej „żelaznej klatki” umożliwiała (znowu paradoksalnie, biorąc pod uwagę Weberowski topos) nadanie życiu pracownika sensu, który można było wyrazić w formie czytelnej, względnie przewidywalnej narracji:

Zracjonalizowany czas pozwalał ludziom myśleć o swoim życiu jako o narracji: narracji mówiącej nie tyle o tym, co się z pewnością wydarzy, ile co się wydarzyć powinno. Możliwe stało się chociażby określenie, w jaki sposób miałyby wyglądać kolejne etapy kariery. (Sennett 2010: 21)

Wszystkie te elementy „społecznego habitusu” i ducha korporacyjnego kapitalizmu można wedle Sennetta docenić dopiero z perspektywy tego, co stało się po kryzysie z połowy lat 70., który stopniowo uruchomił nie tylko procesy deregulacji czy demontażu pewnych instytucji państwa opiekuńczego, ale też „uelastyczniania” struktury przedsiębiorstw. Piramidę stopniowo zastąpiła sieć – hierarchicznie i liniowo zorganizowany proces zarządzania pracą ustąpił miejsca rozproszonej konstelacji drobnych zadań, często organizowanych przez zatrudnianych na zewnątrz i niezwiązanych na stałe z daną firmą konsultantów. Jak wskazuje Sennett:

te trzy czynniki kształtujące nowoczesne instytucje – uelastycznienie zatrudnienia, usuwanie z hierarchii poziomów zarządzania oraz nieliniowe organizowanie zadań – skracają ramy czasowe przedsiębiorstwa; nacisk kładziony jest na krótkotrwałe, drobne zadania. Rozwój komercyjnego Internetu okazał się więc darem niebios; pojawił się ogromnie skomplikowany system komunikacyjny, rozwijany szybko w niezależnych od siebie fragmentach. Jedną z cech pociągających inwestorów był właśnie ów szal ruchu, zmiany i chaosu w firmach [...]. (Sennett 2010: 42)

Z punktu widzenia pracowników „szał ruchu” oznacza jednak rosnącą niepewność, lęk przed wypadnięciem z coraz bardziej rozmytego obiegu zadań, a także coś, co Sennett określa mianem „drying out” – zarówno na poziomie motywacji, jak i tożsamości spod nóg usuwa się grunt, a kierunek, w którym zmierza (zawodowe) życie, staje się całkowicie nieprzewidywalny, rozmiijając z rozumieniem samego siebie, a także podważając nieustannie więzi zadzierzgnięte w środowisku pracy. Z tego powodu charakter i tożsamość „korodują”, podważając samoocenę, a wszelki protest okazuje się daremny, bo w płynnej strukturze o rozmytej odpowiedzialności nie ma właściwie przeciw komu ani czemu protestować. Kiedy Sennett pyta jednego ze swoich badanych, dlaczego nie protestował przeciw niekorzystnym dla niego zmianom w firmie, ten odpowiada z rozbijającą bezradnością:

Jasne, byłem wściekły, ale cóż mogłem zrobić? W końcu nie było nic nieuczciwego w tym, że korporacja zmienia strukturę. Cokolwiek się działo, to ja musiałem radzić sobie z konsekwencjami. (Sennett 2006: 31)

### **/// Nowy stary duch**

Moralistyczna krytyka ekscesów hedonistycznego kapitalizmu w wydaniu Bella i nostalgia Sennetta za społecznym habitusem dawnego kapitalizmu korporacyjnego to dobre tło dla najważniejszej bodaj współczesnej odsłony badań nad kapitalistycznym duchem, czyli projektu Luka Boltanskiego i Ève Chiapello (1999). Jako że jest on punktem wyjścia większości tekstów zamieszczonych w tym numerze „Stanu Rzeczy”, nie ma potrzeby omawiania tu wszystkich jego aspektów. Warto przyrzeć się jedynie jego relacji wobec refleksji wcześniejszej, zwłaszcza narracji Webera i Sombarta.

Perspektywa, z jakiej Boltanski i Chiapello prowadzą wywód, przypomina perspektywę Sennetta – „nowy duch” pokrywa się z „nowym kapitalizmem” i jego kulturą, którą bada i opisuje amerykański socjolog. To kapitalizm stawiający na elastyczność, adaptację do zmian, płynność sieciowych powiązań i rozmywanie hierarchii; kapitalizm, którego dynamicznej ekspansji – jak zauważają na samym początku autorzy, całkiem w duchu Sennetta – mierzonej rosnącą rentowności inwestycji, towarzyszy „pogarszanie się sytuacji ekonomicznej i społecznej rosnącej liczby ludzi” (Boltanski, Chiapello 1999: 15). Ta kapitalistyczna formacja wraz ze swym duchem jest następcą dwóch poprzedzających: wczesnoburżuazyjnego „kapitalizmu rodzinnego” oraz powojennego kapitalizmu wielkich korporacji,

którego trajektoria dobiegła kresu w latach 70. Jej ekspansywność to nie tylko rosnąca stopa wzrostu z inwestycji (najczęściej finansowych), lecz także ekspansja reguł, zwłaszcza ideologicznych wyobrażeń o płynności czy zdolności do adaptacji, na inne sfery życia: rodzinną czy sferę relacji uczuciowych i intymnych. Jak wskazują Boltanski i Chiapello, „podobne schematy ideologiczne używane są do uzasadnienia zdolności do adaptacji w stosunkach pracy i w relacjach uczuciowych” (1999: 23).

Czym jednak jest wedle autorów sam „duch kapitalizmu”? W tym konceptualnym aspekcie nie proponują oni niczego radykalnie nowego. Najbardziej zwięzła definicja ducha kapitalizmu, jaka pojawia się w książce, głosi, że jest to „ideologia, która usprawiedliwia [*justifie*] zaangażowanie w kapitalizm” (Boltanski, Chiapello 1999: 41). Termin „ideologia” autorzy stosują w sensie dość szerokim, dystansując się od marksistowskiego „redukcjonizmu” – nie chodzi tu zatem o dyskurs maskujący bezwzględna grę interesów ekonomicznych, lecz – bardziej neutralnie – o „zespół podzielanych przekonań, wpisanych w instytucje, uruchamianych w działaniu i przez to zakotwiczonych w rzeczywistości” (Boltanski, Chiapello 1999: 33). *Justification*, usprawiedliwienie bądź uzasadnienie, ma z kolei sens dwojaki: zapożyczone bezpośrednio od Webera znaczenie jednostkowe, w którym aktywność pomnażania kapitału uzasadniania jest na przykład jednostkowym zbawieniem, oraz znaczenie odnoszące się do bardziej uniwersalnego wymiaru zbiorowości – zgodnie z nim kapitalistyczna akumulacja miałaby służyć jakkolwiek rozumianemu dobru wspólnemu (tu autorzy odwołują się do badań Alberta Hirschmana z wydanej też w Polsce książki *Namiętności i interesy*, 1997).

Boltanskiego i Chiapello w gruncie rzeczy najbardziej interesuje dialektyczna relacja między tak rozumianym duchem kapitalizmu, czyli generowanymi przezeń usprawiedliwianiami własnego funkcjonowania, a krytyką, której jest nieustannie poddawany. Można by powiedzieć (odwołując się do pojęciowości Bella, która wydaje się w gruncie rzeczy dość bliska autorom *Nowego ducha kapitalizmu*), że kapitalizm funkcjonuje w warunkach permanentnej sprzeczności – kulturowej, etycznej, psychologicznej – którą zarazem cały czas stara się (dodajmy: z niemalym sukcesem) zneutralizować. Nienaturalność – czy „nieludzkość”, mówiąc językiem Webera – nieskończonej akumulacji kapitału, generowane w jej wyniku nierówności, pragnienia, wyzysk itd., powodują, że kapitalizm pozostaje cały czas „niedomknięty”, nie do końca uzasadniony, a więc podatny na krytykę na wielu poziomach. Jednocześnie jednak takie niedomknięcie



oznacza nieskończone możliwości generowania ideologicznych uzasadnień przez pasożytnicze przejmowanie krytycznych argumentów.

Metamorfozy kapitalistycznego ducha są takimi właśnie udanymi próbami neutralizacji krytyki przez wchłanianie i asymilowanie jej elementów. Tak jak korporacyjny kapitalizm z epoki powojennego wzrostu powiązany z rozwojem „państwa dobrobytu” był odpowiedzią na tradycyjną marksistowską krytykę (i w znacznym stopniu doprowadził do jej obezwładnienia), podobnie „nowy kapitalizm” ze swymi ideologicznymi uzasadnieniami to poniekąd odpowiedź na kontrkulturową krytykę wywodzącą się z tradycji Maja ’68 studenckich protestów – nacisk kładziony w jego ideologicznych uzasadnieniach na jednostkową „mobilność”, „innowacyjność” czy „kreatywność” zdaje się refleksem tamtej krytyki, rozbrajającym zawczasu podobne argumenty. Tytaniczna siła kapitalizmu i moc jego ducha przede wszystkim wynikają, sugerują Boltanski i Chiapello, z owej zdolności rozbrajania krytyki przez jej wchłanianie, co sprawia, że ostatecznie krytycy znajdują się po trochu w sytuacji owego cytowanego wcześniej przez Sennetta anonimowego pracownika „elastycznej” korporacji – są wściekli, ale nie mają na czym się oprzeć, by wyprowadzić krytyczny cios...

Ta zdolność do zmiany i metamorfozy, umiejętność syntetyzowania argumentów krytycznych, którą ma duch kapitalizmu w ujęciu Boltanskiego i Chiapello, jest chyba najważniejszą różnicą między tym spojrzeniem a toposem Weberowsko-Sombartowskim. Autorów *Nowego ducha* nie interesują fundamentalne dyspozycje w rodzaju „racjonalizmu” czy „spekulacji”, będące warunkiem kapitalistycznego gospodarowania, bo stały się one czymś absolutnie oczywistym, warunkiem *sine qua non* funkcjonowania w społeczeństwie. Boltanski i Chiapello mają, tak jak Weber i Sombart, swoją ulubioną grupę, którą uznają za typowych nosicieli ducha kapitalizmu – to kadra zarządzająca przedsiębiorstw, wywodząca się z klasy średniej – i tak jak Weber studiował purytańskich kaznodziejów, tak oni studiują nowych kaznodziejów współczesnego zarządzania. Formalnie zbliżona do Weberowskiej jest nawet przyjmowana przez nich historyczna perspektywa, jednak to właśnie ona każe im

oddzielić kategorię ducha kapitalizmu od jej substancjalnych treści, rozumianych jako **etos**, treści, które łączą się z nią u Webera, i potraktować ją jako formę, którą można wypełniać na bardzo różne sposoby w różnych momentach rozwoju organizacji przedsiębiorstw i metod osiągania zysku. (Boltanski, Chiapello 1999: 46; wyr. M.W.)

Na tym można by właściwie zakończyć rozważania o duchu kapitalizmu, dochodząc do wniosku, że choć dziedzictwo Webera, Sombarta i Simm-la okazuje się wprawdzie bogatym źródłem inspiracji, nie znalazło jednak zbyt wielu kontynuatorów (nie licząc wąskiego kręgu zawodowych „weberologów”). Można by, gdyby nie jedna rzecz, pewien subwersywny manewr skrywający się gdzieś w tle naszkicowanego tu (z konieczności dość pobieżnie) szacownego lineażu. Manewr, na który pośrednio zwraca się zresztą uwagę w ostatnim przywołanym cytacie.

Paradoksalność Weberowskiej koncepcji genezy kapitalistycznego ducha polega – była o tym mowa wcześniej – na zestawieniu czy połączeniu ascetycznej religijności z akumulacją bogactwa i jej pochwałą bądź wręcz uświęceniem. Weber zawzięcie bronił owego zestawienia w polemicznych starciach z Rachfahlem czy Sombartem. Wewnątrz niego występuje jednak złożony łańcuch zapośredniczeń – przez takie pojęcia jak etos, odczarowanie czy racjonalizacja. Innymi słowy religię, owszem, łączy z kapitalistyczną akumulacją *Wahlverwandschaft* – „powinowactwo z wyboru” (termin używany z lubością przez Webera w różnych kontekstach) – nie jest ono jednak proste i bezpośrednie.

A co, gdyby pójść krok dalej i usunąć zapośredniczenia – jak czynią to poniekąd (choć w zupełnie innej intencji) Boltanski i Chiapello? Co, gdyby uznać, że kapitalizm i religia to jedno; że ten pierwszy po prostu **jest** religią – przynajmniej w sensie wypełniania analogicznych funkcji; że nie tyle opiera się na religijnych wierzeniach zapożyczonych skądinąd, nie tylko posługuje się nimi w celu uzasadnienia swoich mechanizmów, ale po prostu sam podobne wierzenia tworzy – a jego duch jest duchem tyleż w psychologicznym co w całkiem „duchowym” sensie? W końcu już Marks w swojej analizie „fetyszyzmu towarowego” pisał o „teologicznych kruczkach” skrywających się w pojęciu towaru...

Taki krok funkcjonalnego utożsamienia kapitalizmu i religii wykonuje (z właściwą sobie, trzeba przyznać, filozoficzną dezynwolturą) Walter Benjamin w sławnym fragmencie 74, zatytułowanym po prostu *Kapitalizm jako religia*:

W kapitalizmie można dostrzec pewien rodzaj religii, tzn. kapitalizm ma w istocie uśmierzać te same troski, udręki, niepokoje, na które wcześniej odpowiedź stanowiły tzw. religie. Ukazanie religijnej struktury kapitalizmu nie tyle jako formacji uwarunkowanej

przez religię, jak twierdzi Weber, ile jako zjawiska z istoty swej religijnego, prowadziłoby dziś jeszcze na manowce niekończącej się uniwersalnej polemiki. [...] Później jednak stanie się to jasne. (Benjamin 2007: 132)

Wychodzimy więc zdecydowanie poza myśli ostrożnego Webera – kapitalizm jest religią po pierwsze dlatego, że spełnia te same funkcje, które od zawsze pełniła religia, odnosi się do tych samych co ona uczuć i motywacji. Po drugie, wskazuje dalej Benjamin, kapitalizm jest religijnym kultem, i to kultem sprawowanym nieustannie – nie ma tu „ani jednego »dnia powszedniego«, ani jednego dnia, który nie byłby dniem świątecznym” (2007: 132). Po trzecie, kapitalizm jest „kultem, który czyni winnym” – to pierwszy w dziejach kult, który zamiast wzbudzać w wiernych żal i skruchę w obliczu Boga, wytwarza w nich wyłącznie winę; winę tak wielką, że w końcu zostaje nią w całości wypełniony nawet sam Bóg, który tym samym upada z transcendencji w świat i zostaje „wciągnięty w ludzki los” (Benjamin 2007: 133). Świat kapitalizmu-jako-religii jest zatem światem „rozpaczy”, w której jako jedynej tkwi nadzieja, będąca nadzieją na ostateczne zniszczenie tego obciążonego wciąż rosnącą winą bytu.

Inspirująca moc tych formuł wynika między innymi z „demonicznej”, jak ujmuje to Benjamin, dwuznaczności najważniejszego w tym kontekście słowa *Schuld*, oznaczającego zarówno winę, jak i dług (polszczyzna zachowuje ją w nieco bardziej ograniczonym zakresie w dwuznaczności zwrotu „być winnym”). To z kolei w istocie kieruje nas z powrotem do naszego punktu wyjścia – do źródła, z którego czerpali zarówno Sombart, jak i Weber, czyli do Simmlowskiej *Filozofii pieniądza*. W tym wypadku chodzi o zarysowane w niej przeciwieństwo między, z jednej strony, czymś, co Simmel określa jako *superadditum* bogactwa, zawartą w nim dodatkową moc czy „możność” (*Vermögen*), a z drugiej – jej nieszczęśliwym przeciwieństwem w postaci winy/długu (*Schuld*), z którym zmagają się człowiek ubogi, zawsze traktowany „jak gdyby był czemuś winny”, zarówno w ekonomicznym, jak i moralnym sennie tego słowa, i zmuszony – niejako na poczet owego długu, będącego niedostatkiem pieniądza w zestawieniu z potrzebami i pragnieniami – wciąż sprzedawać swoją pracę (Simmel 1997: 188; por. Deutschmann 2001: 391–392).

*Vermögen* – termin tak samo „demonicznie” dwuznaczny jak *Schuld*, oznaczający bowiem zarówno fortunę, jak i właśnie możliwość uczynienia czegoś – to niejako konceptualizacja wewnętrznej i substancjalnej (a nie tylko wymiennej) wartości pieniądza. Ten ostatni, zauważa Simmel, daje

dostęp nie tylko do tego, co można kupić, dysponując określoną sumą, mającą określoną siłę nabywczą. Pieniądz nadmiarowy, który nie musi zostać natychmiast wydany, daje w istocie dostęp do **wszelkich wyobraźalnych dóbr** – jest zatem źródłem mocy niemal nieograniczonej.

Majątek zostaje otoczony kręgiem niezliczonych możliwości zastosowań, niczym ciało astralne, rozciągające się poza swój konkretny zakres. Wskazuje na to niedwuznacznie to, że język niemiecki określa znaczne środki pieniężne jako *Vermögen*, tzn. jako możność, bycie w stanie. Wszystkie te możliwości, z których naturalnie jedynie mała część może się urzeczywistnić, tworzą jednak psychologiczne saldo, łączą się we wrażenie dokładnie nieokreślonej mocy, odrzucającej wszelkie ustalenia osiągniętych przez nie rezultatów [...]. (Simmel 1997: 188)

Ta „możność” jest też źródłem jednostkowej wolności, rozkłada bowiem wszelkie więzi (rodzinne, stanowe, klanowe itp.) krępujące dotąd człowieka. Widzialnym symbolem tej wolności jest wielkie miasto, analizowane przez Simmla w jego słynnym esej i będące centrum gospodarki pieniężnej. Zamożny mieszkaniec metropolii to typowy obywatel nowoczesności – uwolniony od wszystkiego tego, co Marks wcześniej skwitował niezapomnianą formułą o „idiotyzmie życia wiejskiego”.

*Schuld* jest zaś krańcowym przeciwieństwem tej wolności i mocy, nieustannym narastaniem zależności i słabości, którą jednostka bierze na siebie i która zmienia ją w Benjaminowski podmiot rozpaczy. Rozpaczy, od której, jak wskazuje autor, może nas uwolnić tylko quasi-mesjański rewolucjonista, prawdziwy prorok kapitalistycznej religii, dla którego jedyną analogię stanowi Nietzscheański nadczłowiek.

#### Bibliografia:

/// Appadurai A. 2011. *The Ghost in the Financial Machine*, „Public Culture”, t. 23, nr 3, s. 517–539.

/// Bell D. 1998. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN.

/// Benjamin W. 2007. *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna”, nr 11/12, s. 132–134.

- /// Berger P. 1995. *Revolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa.
- /// Boltanski L., Chiapello È. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard.
- /// Bucholc M. 2020. *Handlarze i bohaterowie: Werner Sombart o kulturze, wojnie i kapitalizmie*, „Roczniki Historii Socjologii”, t. 11, s. 67–83.
- /// Cymbrowski B. 2020. *Marksofskie inspiracje Wernera Sombarta. Studium wybranych prac z wrocłamskiego okresu życia socjologa*, „Roczniki Historii Socjologii”, t. 11, s. 107–118.
- /// Deutschmann Ch. 2001. *Capitalism as a Religion? An Unorthodox Analysis of Entrepreneurship*, „European Journal of Social Theory”, t. 4, nr 4, s. 387–403.
- /// Frisby D. 2004. *Preface to the Third Edition*, [w:] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, tłum. T. Bottomore, D. Frisby, Routledge, s. xiv–xlv.
- /// Ghosh P. 2014. *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press.
- /// Herf G. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and Third Reich*, Cambridge University Press.
- /// Hirschman A. 1997. *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak–Fundacja Batorego.
- /// Kiliias J. 2020. *Socjalizmy Wernera Sombarta*, „Roczniki Historii Socjologii”, t. 11, s. 85–105.
- /// Lehmann H. 1993. *The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart*, [w:] *Weber's Protestant Ethic*, red. H. Lehmann, G. Roth, Cambridge University Press, s. 195–208.
- /// Michalak A. 2019. *Ewolucja poglądów Wernera Sombarta a polityka niemiecka początków XX wieku*, „Edukacja Humanistyczna”, nr 1, s. 49–61.
- /// Radkau J. 2009. *Max Weber: A Biography*, tłum. P. Camiller, Polity.
- /// Schluchter W. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Development of History*, tłum. G. Roth, University of California Press.
- /// Sennett R. 2006. *Korożja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Muza.
- /// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Orłowski, Muza.

/// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przylębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

/// Sombart W. 1902. *Der moderne Kapitalismus*, t. 1–2, Duncker und Humblot.

/// Sombart W. 1913. *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker und Humblot.

/// Sombart W. 2010. *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. M. Brokmanowa, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Warchala M., Rogińska M., Stawiński P. 2017. *Reformacja i nowoczesność*, Nomos.

/// Weber M. 2006. *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowinski, D. Motak, Nomos.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Whimster S. 2007. *Understanding Weber*, Routledge.

/// Winckelmann J., red. 1978. *Max Weber. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh.

### /// **Abstrakt**

„Duch kapitalizmu” to pojęcie kojarzące się przede wszystkim ze sławną książką Maxa Webera o etyce protestanckiej i początkach kapitalizmu. Do dyskursu nauk społecznych wprowadził je jednak nie Weber, lecz Werner Sombart – wieloletni przyjaciel, a później konkurent autora *Etyki protestanckiej*. U Sombarta „duch” ma przede wszystkim sens psychologiczny, jest określeniem zespołu dyspozycji, dzięki którym człowiek może odnieść sukces w systemie gospodarczym nastawionym na systematyczne i nieograniczone pomnażanie bogactwa. W tekście staram się prześledzić spór między Weberem a Sombartem dotyczący „ducha kapitalizmu”, a także późniejsze losy tego pojęcia oraz użytki czynione z niego przez takich autorów jak Daniel Bell, Richard Sennett oraz, *last but not least*, Luc Boltanski i Ève Chiapello.

Słowa kluczowe:

kapitalizm, Max Weber, Werner Sombart, nowoczesność

### /// Abstract

#### **The Spirit of Capitalism and Its Fate**

“The spirit of capitalism” is a concept primarily associated with Max Weber’s famous work on Protestant ethic and the origins of capitalism. However, it was not Weber but Werner Sombart – his longtime friend and later rival – who first introduced the term into the discourse of the social sciences. In Sombart’s usage, the “spirit” has above all a psychological meaning: it denotes a set of dispositions that enable a person to succeed in an economic system oriented towards the systematic and unlimited accumulation of wealth. In this text, I attempt to trace the debate between Weber and Sombart concerning the “spirit of capitalism,” as well as the later vicissitudes of the concept and the ways it was employed by authors such as Daniel Bell, Richard Sennett, and, last but not least, Luc Boltanski and Ève Chiapello.

Keywords:

capitalism, Max Weber, Werner Sombart, modernity

/// **Michał Warchala** – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1550-8187>

E-mail: [michal.warchala@uken.krakow.pl](mailto:michal.warchala@uken.krakow.pl)