

Andrzej TUDEK

Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa

Kulturowa teoria kapitalizmu

Peter L. Berger *Rewolucję kapitalistyczną* napisał przed dwudziestoma laty. Książka była rezultatem wieloletnich własnych dociekań teoretycznych i badań zespołowych. Na jej ostateczną zawartość złożyły się też rezultaty obserwacji poczynionych w toku licznych i długotrwałych podróży do różnych krajów, zwłaszcza azjatyckich. Tak oto autor określił główne przesłanie swojego dzieła: „Celem książki jest nakreślenie teorii relacji między kapitalizmem a społeczeństwem we współczesnym świecie”¹.

Ambitne zamierzenia

Na to nadrzędne zadanie składa się wiele innych, równie ambitnych zamysłów. Mają one przede wszystkim charakter poznawczy, ale w nie małym stopniu wykraczają poza obszar nauki. Do celów naukowych zaliczyć trzeba właśnie tworzenie teorii kapitalizmu², poszukiwanie wolnej od pozornie filozoficznych uogólnień i ideologicznych uproszczeń metodologii prowadzenia badań makro-procesów społecznych, badanie relacji między kulturą a systemem społecznym, a zwłaszcza ustrojem ekonomicz-

¹ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Oficyna naukowa, Warszawa 1995, s. 33. Autor jest naturalizowanym Amerykaninem, urodzonym w Wiedniu w 1929 r. Doktorat z filozofii uzyskał w USA w początku lat pięćdziesiątych. Pracował w licznych uczelniach, kierował badaniami zespołowymi. Wiele prac poświęcił socjologii religii. W przekładzie polskim ukazały się: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, współautor Thoms Luckmann, tłum. J. Niznik, PIW, 1983 oraz *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, PWN, 1988. Zob. obszerna nota biograficzna na s. 368–369.

² Również we wstępie autor pisze: „nie istnieje żadna teoria kapitalizmu i społeczeństwa empirycznie zorientowana, chyba, że ktoś chciałby taki status przyznać marksizmowi. Ja na pewno nie”. I nieco dalej dodaje: „propozycje różnych niemarksi-stowskich teoretyków, takich jak Max Weber, Joseph Schumpeter i Fridrich A. Hayek, tych wymagań również nie spełniają...” op. cit. s. 34.

nym, a wreszcie usiłowanie znalezienia odpowiedzi na pytanie o charakter warunków, jakie muszą być spełnione, aby sprawny ustroj ekonomiczny, wyrosły na jednym obszarze świata mógł się rozprzestrzeniać.

Przywoływana książka ma jednak spełniać nie tylko takie cele poznawcze. Łączy się z nimi oryginalne zamierzenie erudycyjne, a polega ono na odwoływaniu się nie tylko do literatury naukowej, ale również filozoficznej i religijnej z różnych obszarów globu. Ponadto autor swoje wywody, a raczej kolejne wnioski z badań i przemyśleń o kapitalizmie formułuje w postaci tez, podawanych wytłuszczonym drukiem. Na ogół są one podsumowaniem prowadzonych wywodów, ale nierzadko zapowiadają przedmiot narracji. Na książkę składa się pięćdziesiąt tez, przede wszystkim podkreślających walory ustroju. Autor dzieli tezy na różne grupy i zaznacza, że chociaż jest przekonany o ich słuszności, to jednak czytelnik powinien je traktować jako hipotezy, podlegające weryfikacji w dalszych badaniach empirycznych i w czasie. W sytuacji kiedy większość opracowań naukowych (zwłaszcza w Europie, a szczególnie w Polsce) zdominowana jest przez wywody, a nie dowody (empiryczne!), już zamiar reorientacji nauk społecznych ku większej rzeczowości, połączony z zachętą krytycznego odniesienia się do autorskich ustaleń należy uznać za przekraczający wymóg erudycji, a interesujący poznawczo.

Na innym pograniczu lokuje się odważne wyzwanie stawiane sobie samemu przez Petera Bergera. Pisze wprost o tym, że widzi swoje przedsięwzięcie na podobieństwo dokonań takich osób, jak Karol Marks, Joseph Schumpeter i Friedrich A. Hayek. Nieco kokieteryjnie zastrzega, że żaden z wymienionych nie stawiał przed sobą wprost zadania tworzenia teorii kapitalizmu, a wypowiadali się oni na ten temat pośrednio lub przy okazji opisywania tematów prawdziwie ich zajmujących, ale to zastrzeżenie nie zmienia faktu ambitnego przyrównania własnego dzieła do spuścizny trzech wymienionych, wybitnych autorów.

Praca została napisana z wyraźnymi intencjami ideologicznymi. Miała dyskredytować socjalizm, a zwłaszcza marksizm (czasami odróżniany od Marksa), jako ideologię i praktykę ustrojową. Miała też kreować pozytywny obraz kapitalizmu jako ustroju o zdecydowanie kreatywnych właściwościach. Zauważmy w tym miejscu, że realizacja zamierzeń ideologicznych przeszła oczekiwania autora, bo w kilka lat po ukazaniu się książkowej *Rewolucji kapitalistycznej*, dokonał się demontaż socjalizmu europejskiego mutacji radzieckiej oraz zaznaczył się wyraźny kryzys programowy wśród europejskiej lewicy socjaldemokratycznej, spowodowany koniecznością restrukturyzacji gospodarek narodowych.

Dodajmy jeszcze, że chociaż Autor postawił przed sobą tak liczne i ambitne zadania, to książka nie jest opasłym i trudnym w odbiorze dziełem przeznaczonym tylko dla specjalistów. Przeciwnie, może ją czytać każdy, zarówno ekonomista, jak i socjolog, profesor i student, osoba wykształcona w znaczeniu posiadanego cenzusu, ale również po prostu ciekawa wiedzy i umiejętności posługiwania się różnymi argumentami w narracji i polemice. Z całą pewnością książkę tę czyta się z takim zainteresowaniem po części dlatego, że zawiera w sobie liczne wątki, nie zawsze omawiane wyczerpująco, ale zawsze ciekawie, z zamierzeniem poddawania kolejnych spostrzeżeń pod dyskusję. Jest ogromną zasługą autora, jego wiedzy, erudycji i pasji w podejmowaniu tematów, że trafia do odbiorcy. Tu zawieśmy szczerze (!) zachwyty. Dalej wypada podążać na azymut krytycyzmu. Ambitne i różnokierunkowe zamiary realizowane są w książce stosunkowo niewielkich rozmiarów. Czy przypadkiem nie mamy do czynienia z dziełem oryginalnym w zamiarze, ale powierzchownie ujmującym poruszaną problematykę?

To pytanie jest tym bardziej zasadne, że chociaż jest to książka o kapitalizmie jako ustroju ekonomicznym, to paradoksalnie jej autor niemalże (a to już za dużo powiedziane) w ogóle nie odwołuje się do kategorii, jakimi posługuje się nauka ekonomii, a do nich należą popyt, podaż, cena, kredyt, przedsiębiorstwo itp. Tylko w niektórych miejscach przytacza porównawcze makro wskaźniki ekonomiczne.

Kilka słów wyjaśnienia

Wpada wyjaśnić, dlaczego sięga się po pracę, która ukazała się już dawno, z zamiarem jej obszernego omówienia. Praca poniekąd należy do czasu minionego. Rzeczywistość konfrontacji ustrojowej między kapitalizmem i socjalizmem przeszła do historii, a przecież ta właśnie problematyka jest obecna niemal na wszystkich kartkach książki.

Otóż współcześnie, w następstwie upadku muru berlińskiego i zarysowania się wyraźnej dominacji państw zamożnych, a zwłaszcza USA, nad pozostałymi, szczególnego znaczenia nabiera problematyka strukturalnych uwarunkowań zaistnienia i rozwoju kapitalizmu (gospodarki rynkowej), a tym samym modernizacji różnych kultur i społeczeństw. Od dawna dyskutowano o tym, co się złożyło na powstanie gospodarki kapitalistycznej. Jednak zmienił się kontekst, w jakim prowadzić przyszło dyskusję o żywotności kapitalizmu jako ustroju. Na obszarach o niższym poziomie

rozwoju ekonomicznego, ale pozostających w sferze oddziaływania kultury zachodniej, dominującym problemem, zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, jest implantacja rozwiązań sprawdzonych w krajach mających największe doświadczenie w zakresie funkcjonowania demokracji i gospodarki rynkowej. Jeśli chodzi o inne regiony świata, to pojawia się problem zaistnienia niezbędnych warunków rozwoju gospodarki rynkowej w krajach (regionach świata) o innych tradycjach kulturowych.

Powszechnie dostrzega się zasadność i celowość otwarcia rynków, znoszenia barier międzynarodowej wymiany ekonomicznej. Jednak złożoność i niepewność przedsięwzięcia, może sprzyjać powstawaniu różnych klimatów niewiary w powodzenie programów modernizacyjnych. W tej sytuacji nieraz większą popularność, a nawet uznanie zdobywają prorocy klęski lub zachowania stanu obecnego niż poszukujący nowych rozwiązań. Chociaż to przerażające, to jednak prorocy i praktycy konfrontacji cywilizacji cieszą się nie mniejszą, chociaż inną, popularnością niż głoszący prawo współistnienia różnych kultur. Tak więc pytanie o uwarunkowania sprawnego państwa demokratycznego i gospodarki rynkowej wymaga rzeczowej odpowiedzi. Trzeba zdążyć z tą odpowiedzią, bo zapóźnienie niesie ze sobą dramatyczne doświadczenia dla poszczególnych krajów i regionów na świecie. Wymienione powody mają charakter bardzo ogólny, dotyczą diagnozy aktualnej dynamiki procesów gospodarczych i stanu stosunków międzynarodowych. Te diagnozy w dużym stopniu zależą od kontekstu intelektualnego, w jakim przebiegają dyskusje. Mogą one przecież dotyczyć sfery wartości i przez to niemal natychmiast powodować emocje, uzasadnione znajomością lub przynależnością dyskutantów do różnych kultur. Nie tak silne emocje, ale poważne spięcia może wywoływać interpretacja faktów i ich znaczeń dla oceny zdolności rozwojowych konkretnych krajów bądź regionów świata. To skłania do poszukiwania możliwości wyznaczenia takiej perspektywy oglądu rzeczywistości, która spełniałaby dwa warunki. Po pierwsze – musi ją cechować otwartość na zmiany, a po drugie – jeśli nie pionierskość w znaczeniu odkrywania nowych możliwości, to przynajmniej oryginalność w ujmowaniu ważnych problemów współczesności. I zaraz po wymienionych zgłasza się kolejne oczekiwanie, a ono dotyczy wyboru lub opracowania metodologii badań dynamiki makroprocesów społecznych. I właśnie książka Petera Bergera jest pewną propozycją metodologiczną dyskusowania i badania uwarunkowań rozprzestrzeniania się kapitalizmu. Została napisana w czasach konfrontacji ustrojowej. Wówczas mogła

inspirować intelektualnie. Czy zachowuje tę właściwość w zmienionych warunkach?

Manifest ideologiczny

W warstwie ideologicznej książka jest krytyką Marksa, marksizmu i minionego, państwowego socjalizmu. Krytyka Marksa dotyczy oceny zdolności rozwojowej kapitalizmu; prognoz przemian społecznych (klasowych) oraz przekonań antropologicznych.

Berger dezawuuje Marksa, który przewidywał, że w miarę jak kapitaliści będą się bogacili, robotnicy będą coraz biedniejsi, a to spowoduje zaostrenie się konfliktu klasowego, niezmiennie rozgrywającego się w płaszczyźnie; burżuazja-proletariusze. Te przewidywania Marksa się nie sprawdziły: po pierwsze – zróżnicowania między bogatymi a biednymi układają się w czasie nie tak jednoznacznie, mają swoją specyfikę, właściwą różnym krajom i ustrojom; a po drugie – struktura klasowa współczesnych społeczeństw zmieniła się, bo pojawiła się nowa jakość w postaci ludzi, których pozycja społeczna jest związana z wiedzą.

Nietrafności przewidywań bezwzględного zubożenia robotników w miarę rozwoju kapitalizmu dowodzą liczne badania prowadzone w różnych krajach świata, a poświęcone porównywaniu skali rozpiętości dochodów 20% najwyższej i najniższej zarabiających. W sumie badania te dowodzą istnienia prawidłowości graficznie obrazowanej przez krzywą Kuznetsa, która w początkowym okresie rozwoju kapitalizmu przedstawia wzrastającą przepaść, a potem... nożyce dostatku i ubóstwa już tak się nie rozwierają³. Stąd należy wnosić, że przewidywania Marksa dotyczące postępującej pauperyzacji robotników należy uznać za mylne.

No cóż, to chyba dobrze, że marksowski scenariusz bezwzględного upokorzenia nie zrealizował się. Warto jednak zauważyć, że w ostatnim dwudziestolecu zróżnicowania nabierają nowej dynamiki. Największe autorytety (prawda, że nie wszystkie i z zupełnie różnych pobudek niż Karol Marks) co najmniej się zdumiewają, a coraz częściej krytykują to, że zarobki zarządzających przedsiębiorstwami (korporacjami) galopują ku setkrotności już nie najniższych, ale średnich zarobków personelu. Mene-

³ Autor do ustaleń Kuznetsa nawiązuje w licznych miejscach, a najobszerniej na s. 10 oraz 90–96.

dżerowie stają się rzeczywistymi beneficjentami podziału zysków, co zdaniem jednych świadczy o poszerzaniu się grupy uprzywilejowanych, a w opinii innych dowodzi, że struktura społeczna się zmienia i otwierają się nowe szanse dla przedsiębiorczych i wykwalifikowanych. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że badający rozwarstwienia nie zajmują się bezpośrednio kwestią podziału zysków. Jednak przynajmniej, że spór o zyski (tzn. o ich podział, a właściwie o wyłączenie z podziału) rozgrywa się, podobnie jak kryzysy systemowe kapitalizmu, na jego peryferiach. Czasami przyjmuje to kuriozalne formy, kiedy zrewoltowane społeczności biednych krajów podejmują próby utrudnienia bogatym państwom dostępu do surowców naturalnych, chociaż dzięki temu mogą powstawać miejsca pracy. Częściej te spory dają o sobie znać w związku z otwieraniem krajowych rynków na międzynarodową konkurencję. Na ogół protesty i opory podnoszone są w biedniejszych krajach w obawie o przyszłość rodzimej gospodarki, ale bywa, że najbogatsi również stają się spektakularnymi stronami konfliktu. Chociaż coraz powszechniejsza w świecie staje się świadomość biedy, będącej udziałem milionów ludzi, to mimo wszystko ten dramat nie jest określany jako najbardziej charakteryzujący współczesność. A co się tyczy twierdzenia wysuniętego przez Karola Marksa, to nie powinniśmy zapominać, że było ono sformułowane jako sąd filozoficzny, wyrażający naturalnie sprzeciw wobec upokorzenia, ale przede wszystkim wskazujący na systemową sprzeczność interesów. Tego rodzaju sądy można nazywać (i tak to czyni w innym miejscu Berger) apriorycznie filozoficznymi. Tyle, że zaraz potem wypada wyjaśnić ten aprioryzm. Nie chodzi przecież o sądy nie podlegające weryfikacji, a sprawdzane na wielu poziomach i w różnych przejawach praktyki społecznej. Bezrobotny jeżdżący własnym samochodem, a na dodatek pozostający bez pracy w kolejnym pokoleniu jest przecież ofiarą bezwzględnej pauperyzacji. Jednak protesty bezrobotnych nie mają tej wagi, co bunt pracujących, bo te mogą sparaliżować system.

Ale bergerowska krytyka Marksa z powodu jego mylnej oceny zdolności rozwojowej kapitalizmu, jakkolwiek stanowi punkt wyjścia w narracji, nie wydaje się zasadnicza dla tej książki. Ważniejszą jest rozprawa z kolektywistyczną antropologią, uniemożliwiającą wolnej jednostce zademonstrowanie swojego niezbywalnego i buntowniczego ja. Marks uważał, że cechą w filozoficznym sensie określającą kondycję człowieka jest wspólnotowość („człowiek istotą społeczną”), bez której nie może on, poza indywidualnymi przypadkami, rozwijać się, realizować swoich potrzeb, a tym bardziej doświadczać spełnienia aspiracji.

Idąc swoim tokiem rozumowania Berger sugeruje, że antropologiczne *credo* Marksa nie jest specyficzne dla kultury europejskiej i mija się z kierunkiem jej rozwoju. Tym kierunkiem jest wyzwolenie z więzów, jakimi jednostkę krępuje wspólnota.

Dlaczego kapitalizm?

Ktoś mógłby zapytać, dlaczego kapitalizm? To słowo może budzić niejednoznaczne, a ponadto złe skojarzenia. Tym pojęciem można nazywać nader różne historyczne i współczesne stany ustrojowe, a przy tym nie powinno się zapominać, że współcześnie częściej używa się innych pojęć, a więc – na przykład gospodarka rynkowa. Ktoś inny mógłby się upierać przy modernizacji jako pojęciu i przedsięwzięciu nie wywołującym tak licznych sporów i namiętności ideologicznych. Otóż kapitalizm – czego Berger dowodzi konsekwentnie – jest ustrojem dynamicznym, sprzyjającym postępowi, modernizacji różnych obszarów życia społecznego, bardzo produktywnym, a przez to, jeśli nie wszystkim przysparzającym bogactwa, to przynajmniej – dostatku. Jeśli więc istnieje obszar świata, na którym kapitalizm się zadomowił i rozwinął, dając podstawy dostatniego życia zamieszkującym tę przestrzeń, to wskazane jest zbadać zarówno właściwości tego ustroju, jak też możliwość dalszej jego ekspansji. Tak więc tytuł książki nie jest ani przypadkowy, ani prowokacyjny, lecz stanowi manifestację przekonania o żywotności kapitalizmu, zwłaszcza jeśli będzie on zachowywał te składniki kulturowe, które zaistniały w czasie jego powstawania⁴. Karol Marks żywił przekonanie, że źródłem wszystkich nieszczęść człowieka są wypaczone stosunki społeczne, uprzedmiotawiające relacje międzyludzkie. I dla ich naprawienia ludzie mają prawo podjąć, nie do końca określony przez niego, eksperyment przebudowy ustroju ekonomicznego, a także politycznego.

Berger wyznaje zupełnie inny pogląd. Jego zdaniem kapitalizm jest dostatecznie sprawnym ustrojem, a ludzie powinni zrozumieć, że najlepsza droga do przyszłości prowadzi poprzez uznanie obiektywności, apolitycz-

⁴ Autor z dużą ostrożnością odnosi się do skutków łagodzenia kapitalizmu w następstwie „zainfekowania go ideami kontrkultury”, odwołując się do własnej intuicji i doświadczenia historycznego, wyraża pogląd, że „uwrażliwienie” zachodniego kapitalizmu „podkopie jego zdolność konkurowania – kiedy robi się ciężko mięczaki przegrywają”. Zob. P. L. Berger, op. cit. s. 31.

ności [podkr. moje – AT] gospodarki rynkowej, a nie przez poprawianie najlepszego z możliwych ustrojów. Berger nie tylko wyklucza ingerowanie w stosunki ekonomiczne, stara się roztoczyć parasol ochronny nad przedsiębiorcami, ale wykazuje wielką troskę o odbudowanie społecznej (naukowej) świadomości uwarunkowań, które powołały do życia kapitalizm.

Obiecujące założenia

Obstając przy tradycyjnym nazewnictwie ustroju, Peter Berger podejmuje próbę skojarzenia z ustrojem kapitalistycznym takich treści, które pozwalałyby go traktować jako zjawisko dynamiczne, nie dające się zawrzeć w uproszczonym modelu lub w niewielkiej liczbie trwałych i niezbywalnych cech. W literaturze najczęściej definiuje się kapitalizm jako ustrój, w którym „gospodarka podlega mechanizmom rynkowym”, „chroni się prywatną własność”, znosi się „bariery w zakresie przekształcania wszelkich zasobów w wartości finansowe”, podstawowym „dążeniem prowadzących działalność gospodarczą jest osiąganie zysków finansowych”, występują poważne „rozbieżności interesów między pracodawcami i pracobiorcami” itd. Chociaż każde z tych określeń jest prawdziwe, to przyjęcie tylko jednego z nich z góry zawęży pole obserwacji i rozstrzyga równie apriorycznie o kwalifikowaniu określonych zjawisk lub cech za znaczące lub mało istotne, a poza tym skłania do rozróżnień między krajami prawdziwie i niezupełnie kapitalistycznymi, zwłaszcza jeśli kryteria podlegają wyostrzeniu. Berger chciałby badać kapitalizm w jego dynamice i wyzwolić się od zbyt krępujących ograniczeń definicyjnych oraz szufladkowania krajów do zbiorów będących czystym słowotwórstwem. Powiada więc, że nie ma potrzeby upierania się przy jakiejś cesze jako konstytuującej ustrój, a niech nią będzie na przykład minimalizowanie interwencjonizmu państwowego, bo chociaż na przykład Szwecja takiego warunku nie spełnia, to przecież jest krajem o ustroju politycznym i gospodarce kapitalistycznej. A jeśli tak, to uwaga badaczy powinna podążać w kierunku odkrywania i opisywania różnych możliwości, jakie tworzy dany ustrój, a nie na jałowych sporach o jego istotę.

Berger apeluje, aby nie kłócić się o to, gdzie przebiega granica między rynkiem a planem w sytuacji, kiedy ona jest zmienna i mamy do czynienia zarówno z urynkowaniem gospodarki socjalistycznej, jak też gospodarka kapitalistyczna (nie tylko państwowa, ale również korporacyjna) podda-

wana jest nie tylko rygorom planowania, ale również podporządkowuje się politycznym preferencjom.

Dlatego proponuje przyjęcie wyjściowego założenia, w myśl którego wszystkie kraje świata, pretendujące do nowoczesności, a precyzyjniej powiedziawszy – do racjonalności, można usytuować na pewnym kontinuum, zawartym między dwoma biegunami. Na jednym biegunie znajduje się będzie gospodarka poddana nakazom rynkowym, a na drugim poddana nakazom rozdzielnictwa politycznego⁵. Berger zaznacza, że owe bieguny są konstruktami teoretycznymi i nie musi im odpowiadać żadna rzeczywistość empiryczna. Jednak posługiwanie się takimi konstruktami pozwala uniknąć przesądzenia o kwestiach empirycznych za pomocą „sztuczek definicyjnych”⁶. Równocześnie autor odrzuca takie pojęcia, jak „socjalizm rynkowy” lub „kapitalizm państwowy”. W latach osiemdziesiątych te i podobne pojęcia funkcjonowały jako odróżniające praktykę ustrojową jednych krajów na tle innych tworzących lub zaliczanych do szerszego zbioru. Ta wyróżniająca terminologia pozwalała usprawiedliwiać jakąś praktykę polityczną lub bronić idee ustrojowe mimo, że w praktyce nie zdawały one egzaminu.

Pojęcia bez definicji

Zgodziwszy się na powyższe założenia teoretyczne (metodologiczne) przyjmujemy, że ustrój polityczny (i gospodarczy) możemy i powinniśmy badać jako pewien „zespół i układ elementów”. Wśród tych elementów jedne będą miały znaczenie podstawowe, a inne wtórne i przez to każdorazowo będą tworzyły pewną „całość empiryczną”. Powiązanie elementów tworzących tę empiryczną całość nie wyczerpuje się wyłącznie w składnikach ekonomicznych, a jest fragmentem „większej całości instytucjonalnej”. Dla każdego, kto gotów jest przynajmniej na okres dyskusji nie kierować się zbędnymi uprzedzeniami, propozycja omawianego autora brzmi zachęcająco. Przede wszystkim dlatego, że wydaje się tworzyć z gruntu oryginalną perspektywę poznawczą, zmierzającą ku przełamaniu schematu ujmowania rzeczywistości społecznej poprzez wyodrębnianie czynników subiektywnych i obiektywnych, często przeciwstawianych so-

⁵ Ibidem, s. 58. W przypisie autor zaznacza, że konstrukcja tych biegunów jest metodologicznym nawiązaniem do Weberowskich „typów idealnych”.

⁶ Ibidem, s. 60.

bie lub hierarchizowanych w dowolne i niespójne konfiguracje. Tym samym tworzy się wrażenie możliwości przeżycia interesującego doświadczenia intelektualnego, a również nadzieja odkrycia czegoś nowego. Ale zgadzając się na tę ciekawie zapowiadającą się podróż intelektualną nie powinniśmy ani przez chwilę zapominać, że doświadczenie satysfakcji poznawczej możliwe będzie, jeśli zdołamy zachować tę deklarowaną na wstępie postawę otwartości, a również zdoła się w sposób logiczny i konsekwentny dobudować następne segmenty aparatury poznawczej. Niestety i jednemu i drugiemu wymaganiu Berger nie sprostał. Najprzód zwróćmy uwagę na braki w pojęciowym przyrządowaniu przyjętej koncepcji badawczej.

Co to jest kultura gospodarcza?

Ustrój wyodrębnia się z owej większej całości instytucjonalnej, ale nie tylko mocą własnej atrakcyjności, lecz także w wyniku ukształtowania się odpowiedniej „kultury gospodarczej”. Termin ten jest centralną kategorią teoretyczną, którą wprowadza i posługuje się omawiany autor. Jest to zresztą zarazem program badawczy szeroko realizowany w zespole kierowanym przez P. Bergera. Niestety jednak pojęcie kultury gospodarczej nie jest dostatecznie określone. Autor używa tego terminu wielokrotnie, w pewnych miejscach niby go definiując, ale nie poświęca mu systematycznego wykładu. Przez to nie tylko nie tworzy wskazówek, pomocnych w rozwijaniu badań współczesności, lecz ucieka w najdawniejszą historię, chcąc wyjaśnić swoje intencje lub podstawia w miejsce jednych inne niedookreślone pojęcia. A wszystko zapewne po to, aby w miejsce wiążących ustaleń „wytargować” zbieżność skojarzeń własnych i czytelnika. Proceder ten toczy się następująco. Już we wstępie autor wprowadza pojęcie „kultura gospodarcza” i zaznacza, że jest to „zamierzony neologizm”, który nawiązuje do znaczenia nadawanego pojęciu „kultura polityczna”. Równoległe jako synonimy występują dwa inne pojęcia. Najpierw pojawia się „kulturoznawstwo gospodarcze”⁷, a kilka stron dalej pisze się o „gospodarczokulturalnej” teorii kapitalizmu, „która będzie penetrowała społeczne, polityczne i kulturowe macierze i konteksty, w których zachodzą ...procesy gospodarcze”⁸. Potem w różnych miejscach znajdujemy podobnie nieprecyzyjne określenia.

⁷ Ibidem, s. 20.

⁸ Ibidem, s. 39.

Najogólniej rzecz ujmując „kultura gospodarcza”, odpowiada – i na to Berger się powołuje – używanemu przez Josepha Schumpetera terminowi „motor kapitalizmu”. Jest to zespół powiązań międzyludzkich, który nie tylko powstaje wokół działalności gospodarczej, ale również warunkuje jej funkcjonowanie⁹.

Na ogół ekonomiści żywią przekonanie, że gospodarkę można nie tylko badać i opisywać przy pominięciu szerszych uwarunkowań, ale wręcz powinno się ją uznawać za pierwotną wobec polityki, kultury, społeczeństwa. Natomiast socjologowie podkreślają mniejszą lub większą autonomię systemów i instytucji pozaekonomicznych. P. Berger sugeruje potrzebę spojrzenia na gospodarkę w sposób, który pozwalałby wiązać uwarunkowania materialno-techniczne z czynnikiem sprawstwa psychicznego. Takie spojrzenie ma pozwalać na lepsze opisanie rzeczywistych sił rozwoju. Bergerowi nie chodzi po prostu o odnotowanie pozaekonomicznych czynników rozwoju, ale o wydobycie tych z nich, które mogą pełnić *stricte* funkcjonalną rolę w gospodarce.

Mówiąc inaczej, kultura gospodarcza to rodzaj lepiszcza, które umożliwia (lub nie) połączenie różnych składników w trwałą całość, którą potem nazywa się i opisuje jako ustroj gospodarczy. Tym lepiszczem, decydującym o trwałości ustrojowej jest zbiorowa świadomość „...Mówiąc, że pewne procesy gospodarcze są w sposób konieczny powiązane z pewnymi treściami świadomości – zastrzega omawiany autor – nie przesądza się ani tego, że świadomość jest zdeterminowana przez strukturę gospodarczą (na modłę «wulgarnego marksizmu»), ani tego, że jest odwrotnie (jak według niektórych historiografii «idealistycznych»). Przyczynowości w ogóle nie można zakładać, trzeba ją stwierdzić empirycznie”¹⁰.

Oczekujemy wskazania na desygnaty kultury gospodarczej, a tymczasem w miejsce jednego wieloznacznego terminu pojawiają się nowe, budzące również najróżniejsze skojarzenia, a więc „treść” lub „strumień świadomości”. Przywołane, a nie zdefiniowane pojęcia treść i strumień świadomości giną w dalszym wywodzie. Teraz autor wraca do pojęcia kultury, które łączy z mieszczaństwem, a dalej tę kulturę mieszczańską utożsamia z etyką, a tę z etyką protestancką. Pojęcie kultury gospodarczej, które miało wyznaczać nową perspektywę poznawczą zostało bardzo zawężone. Ten zabieg nie ma nic wspólnego z dążeniem do precyzji. Manie-

⁹ Ibidem, s. 138.

¹⁰ Ibidem, s. 66.

ra polegająca na tym, że w miejsce jednego niezdefiniowanego pojęcia podstawia się nowy, wieloznaczny termin, jest ponawiana systematycznie. Jednak w żadnym momencie nie można mieć pewności, co naprawdę wywołuje te przeskoki. Czasami chodzi o dopełnienie treści pojęcia refleksem znaczeń historycznych. Innym razem autor stara się nie wypowiedzieć ani pół słowa więcej, co mogłoby zachwiać przekonaniem, że jego wizja gospodarki wyraża pełną afirmację dla przedsiębiorczości. Ale nie można oprzeć się wrażeniu, że jednak mamy do czynienia z pewną bezradnością, a ona bierze się stąd, że głębiej wierze w celowość badań kultury gospodarczej, aż do momentu wydania książki, nie towarzyszył wysiłek zarysowania przedmiotu badań. Nie może nie budzić zdziwienia taka oto fraza zawarta w książce poświęconej teorii kapitalizmu: „Teoria kultury gospodarczej nie jest teorią z dziedziny nauk ekonomicznych, jest raczej wycieczką intelektualną na pogranicze nauk społecznych. Mówiąc inaczej, wyłaniająca się teoria kapitalizmu, którą się tu proponuje, zajmuje się głównie nieekonomicznym aspektem zjawiska kapitalizmu”¹¹. Powstaje pytanie: czym dokładnie?

Indywidualizm czy autonomia jednostki?

Oto Berger poszukuje pojęcia, w którym można by zawrzeć istotę i zasadniczą odmienność Zachodu w stosunku do innych kultur świata. Ma to być oczywiście cecha pozytywnie wyróżniająca Zachód, wskazująca szczególnie wartościowe dziedzictwo. Berger początkowo tę cechę nazywa „indywidualizmem”, szybko jednak porzuca to pojęcie i zastępuje je „autonomią jednostki”. Czyni tak z nie do końca wyjaśnionych powodów. Pewne znaczenie ma fakt, że indywidualizm to słowo, które w różnych językach posiada często negatywną konotację. Można się domyślać, a również doczytywać się powodów merytorycznych, ale nie zostają one wyjaśnione do końca. Autor chce podkreślić, że w kulturę europejską wpisany jest respekt dla jednostki ludzkiej i to ją różni od innych kultur światowych. Ale to nie są wszystkie powody takiego nazewnictwa.

W tym fragmencie zadziwia, a nawet wprawia w konsternację zubożenie językowe tekstu. Czytelnik może oczekiwać, że autor rozpisze autonomiczną jednostkę, sięgając po takie pojęcia jak podmiotowość, osobowość, samodzielność, odpowiedzialność, kreatywność, nawiązując do

¹¹ Ibidem, s. 43.

bogatej i interdyscyplinarnej literatury, albo zaprezentuje własną koncepcję antropologiczną. Tymczasem, chociaż niektóre z przywołanych słów padają, to w zasadzie nie zawierają w sobie treści innych niż w języku potocznym. Zewsząd wyziera ciągle powtarzana autonomia jednostki. Trudno posądzać nie ekonomistę o podobną chropowatość językową, kiedy przychodzi mu poruszać się w przestrzeni stosunków międzyludzkich. Tylko przez chwilę można sądzić, że mamy do czynienia z przypadkowym spłyceciem omawianej problematyki. Jednak zaraz potem staje się jasne, że autonomiczna jednostka to rodzaj bufora, który umożliwia piszącemu zajmować się tylko ekonomiczną aktywnością ludzi. On posuwa się o wielki krok dalej i na podobieństwo dawnych radykalnych ideologów, których interesowała tylko rewolucja i żadnej na jej temat i na temat jej następstw dyskusji nie tolerowali, swoją ideą także tarasuje wszelki dyskurs. Bergerowską autonomię jednostki należy kojarzyć tylko z fragmentem (a jaki to fragment – nigdy do końca się nie wyjaśnia) znaczeń nadawanych pojęciu jednostki ludzkiej. Treści składające się na pojęcie jednostki ludzkiej, a obejmujące świat, dynamikę przeżyć psychicznych opisywanych przez filozofię, psychologię i literaturę składają się na zapożyczone od A. Gehlena pojęcie „subiektywizacji”, która „obejmuje coś więcej niż autonomię jednostki”¹². Ale przez to wcale nie wyjaśniliśmy co składa się na autonomię jednostki. Musi nam wystarczyć jedna z tez:

„Kultura burżuazyjna na Zachodzie, zwłaszcza w społeczeństwach protestanckich, stworzyła typ osobowości o silnym poczuciu jednostkowej autonomii postrzeganej i jako wartość, i jako rzeczywistość psychiczna”¹³.

Komentując tę tezę autor podkreśla, że ludzie nie tylko uwierzyli w autonomię jednostki jako pewien ideał, lecz postrzegali siebie jako osoby wolne i samodzielne i faktycznie tacy byli. Ale nie chodzi tylko o niezależność. Berger stara się wykazać, że ta jednostka ma prawo się przeciwstawić wspólnocie, a to prawo ma uzasadnienie historyczne.

Korzenie kultury Zachodu

Berger bardzo chciałby naszkicować linię, zrazu ledwie delikatną, ale w różnych obszarach życia Europejczyków już dawno się zarysowującą, a z czasem nabierającą wyrazistej jednoznaczności. To były graf obra-

¹² Ibidem, s. 185.

¹³ Ibidem, s. 183.

zujący narastanie świadomości, która umożliwiła powstanie kapitalizmu i stanowi o jego żywotności. Co spowodowało, że Europa wraz z Ameryką Północną wysforowały się do przodu i posiadały zdolność rozwojową, a inne obszary cywilizacji ziemskiej u progu epoki postępu nie zdołały uruchomić podobnie atrakcyjnego mechanizmu rozwojowego?

Autor stara się udowodnić, że strumień indywidualizmu (autonomii), który ujawnił się z całą mocą w dziewiętnastym wieku poprzez zachowania elit, a był przez wieki obecny w życiu warstw niższych niektórych ludów europejskich, można wyprowadzić nie tylko ze starożytności, ale z czasów biblijnych.

Co się tyczy tych prakorzeni czytamy, co następuje: „Żydowskie doświadczenie jedyne, transcendentnego i osobowego Boga, stworzyło w sposób nieunikniony kontrapunkt w postaci samotnej jednostki ludzkiej przeciwstawiającej swoją wolę woli Boga”¹⁴. To może prawda, ale na pewno fragmentaryczna, a jej dokładne wyważenie pozostawmy historykom religii i jej wpływu na historię powszechną. Sugestia, że w wierzących w transcendentnego i osobowego Boga jest tyle z pokory co zdecydowanego buntu właśnie wobec stwórcy, a ta wiara współtworzy zindywidualizowanego człowieka, jest odważna. Niech więc podlega intelektualnemu dyskursowi. Inna sprawa czy się oprze naukowej weryfikacji. Warto jednak unikać wskazywania palcem, które religie afirmujące transcendentnego Boga tworzą, a które nie tworzą przełomowego kontrapunktu.

Wydaje się, że Berger odnajduje w świętych księgach coś więcej niż można tam znaleźć. Stąd bardziej przekonywująco wypada próba wyjaśnienia fenomenu zachodniej tożsamości kulturowej, a nawet wywodzenia zarodka współczesnego indywidualizmu z innego praźródła. Otóż „...Sokrates stojący przed obliczem swych oskarżycieli może służyć za paradygmatyczny przykład innego, greckiego doświadczenia autonomii jednostki, które wynika nie ze spotkania z groźnym Bogiem, lecz z (być może równie groźnego) odkrycia mocy rozumu ludzkiego”¹⁵. Tylko, dlaczego jednak to prawdziwie człowiecze ja musi się koniecznie rodzić tylko (to podkreślmy!) ze strachu, wszystko jedno czy przed transcendentnym kontrapunktem, czy niemal zawsze potworną wspólnotą? Czy chodzi o to, żeby spreparować jakąś po części zbuntowaną, ale zarazem sterowaną,

¹⁴ Ibidem, s. 172.

¹⁵ Ibidem, s. 172.

bo trochę przestraszona, osobowość? A może chodzi o uprawomocnienie politycznych lub ekonomicznych narzędzi strachu?

Tu trzeba wyjaśnić, że w omawianej książce nawiązanie do Sokratesa służy dwóm celom. Pierwszym jest kreślenie linii ciągłości zachodnioeuropejskiej kultury, a drugim dowodzenie, że jest ona zaprzeczeniem wszelkiego, a zwłaszcza właściwego Marksowi ducha wspólnotowości. W takim ujęciu Sokrates przestaje być mędrce, a przemienia się w buntownika odwracającego się od wspólnoty. Zauważmy, że gdyby tak było naprawdę, a więc gdyby ważniejsze dla niego było własne ja od my, to wzorem innych współczesników uciekłby z więzienia i świat by się o nim nie dowiedział. On się podporządkował woli zbiorowości. Inna sprawa, że miał swoje zdanie o tym, w czym powinna się ta wola przejawiać.

Można się zgodzić, że dawno temu Żydzi i Grecy, a potem inne społeczeństwa tworzące krąg kultury antycznej odkrywali tożsamość i podmiotowość (równi wobec Boga), a więc łączące ich człowieczeństwo, ale nie można się zgodzić co do tego, że Dawid i Sokrates wpadli na myśl „moje na wierzchu” lub „widzę was jako swoje zagrożenie.” Właśnie obydwie te postaci w najmniejszym stopniu nie mogą być traktowane jako prekursorzy indywidualizmu, rozumianego jako embrionalne chociażby zwrócenie się przeciwko własnej grupie (narodzie). I dlatego chyba próżno szukać zarodków indywidualizmu na „bezdrożach Synaju”, do czego namawia omawiany autor. Chyba, że za zarodek autonomii jednostki chcemy uznać najstarsze i wszystko jedno czego dotyczące bunty i sprzeczności. Ale te spotkać można wszędzie i zawsze. To jednak ani indywidualizm, ani przyzwoite podglebie dla liberalizmu, bo ta autonomia, o którą dopomina się Berger, chyba nie może być po prostu i tylko odruchem.

Stamtąd, czyli z antyku, długa droga do indywidualizmu, jakkolwiek zaczynała się wtedy, to przynajmniej, praepoka rozumu. Właściwa epoka nie musiała nastąpić. Musiało się bardzo wiele wydarzyć w międzyczasie, a trwał on przez dwa tysiąclecia. Bardzo wiele, to znaczy nie tylko przetrwanie wyjątkowego poczucia własności wśród chłopstwa angielskiego, a być może szerzej zachodnioeuropejskiego. Bardzo wiele to nie tylko zaistnienie protestantyzmu, zwłaszcza w jego purytańskiej postaci.

Religijne korzenie kapitalizmu

Podobnie jak kulturę Zachodu, tak i korzenie kapitalizmu Berger wprowadza z religii. Nawiązuje w tym przede wszystkim do Maxa Webera

i jego dociekań nad wpływem kalwinizmu na kształtowanie się postaw przedsiębiorczych. Wspólnoty religijne w imię swoiście pojmwanej predestynacji bożej stwarzały presję na swoich członków, aby ci wykazywali się niezwykłą pracowitością i sumiennością. Purytańska teologia poprzedzała i rodziła purytańską osobowość i chociaż ta pierwsza z czasem osłabła, to druga przetrwała. Aby wzmocnić ten typ rozumowania, dowieść jego słuszności i wykazać skuteczność tamtejszych praktyk, Berger powołuje się na badania historyczne, które opisują drakońskie i brutalno-prześladowcze metody wychowawcze, stosowane przez pewnego pastora wobec własnego piętnastomiesięcznego syna w siedemnastym wieku. Dziecko przyglądane spokorniało i podporządkowało się ojcu. Można przypuszczać, że dzieci tak wychowywane stawały się posłuszne autorytetom, sprawne w wypełnianiu swoich ról i przez to sterowalne. Jednak Berger nie wyjaśnia jak ta religijna presja wpłynęła na wykrystalizowanie się autonomii jednostki, a nie tylko skutkowałą agresją i okrucieństwem? Przyznaje, że w przeszłości funkcjonowały różne wzory (dosłownie style) wychowawcze, a współcześni Amerykanie, czerpią bardziej z innego wzorca niż opisany. Chociaż zaraz dodaje, że „nadal wartością kluczową w procesie socjalizacji” jest dla nich autonomia jednostki. Nie wiadomo po co używa słowa socjalizacja, bo ono znaczy tyle, co uspołecznienie. A przecież ten Amerykanin powinien się odspołeczniać (!), bo przecież społeczeństwo go krępuje, więzi itp.? W każdym razie można się zgodzić z sugestią, że wskazany typ religijności przyczynił się do kształtowania sprzyjających kapitalizmowi (w czasach jego powstawania) wzorców osobowych, a one kreowały ludzi samodzielnych i zaradnych. Dyskusyjne jest jednak przypuszczenie, że w czasach nam bliższych i współczesnych ta właśnie i ta tylko religia spełnia tę samą rolę. Na przykład Berger z uporem twierdzi, że gminy protestanckie wpływają w sposób istotny i pożądaný na zmianę zachowań ekonomicznych ludności Meksyku i zaznacza się ich podobna rola w niektórych państwach Ameryki Południowej. Ale zdaje się, że te twierdzenia oparte są na nielicznych w sumie opisanych obserwacjach. Czy jednak można się zgodzić z tezą, nienapisaną, ale jakby wynikającą z tych rozważań, że tylko protestanci kreują racjonalny wzór osobowy?

To, że tylko pewien ściśle określony układ elementów zapoczątkował strumień świadomości społecznej, a ta wyzwoliła zespół interakcji, które z kolei się utrwaliły instytucjonalnie i tylko dlatego, a nie z innego powodu, powstał unikalny, bo nigdy przedtem nieistniejący typ kulturowy, można uznać za bardzo prawdopodobne. Ale, że ten typ kulturowy w dal-

szym swoim rozwoju może czerpać tylko z pierwotnych zasobów (czytaj: składników i ich konfiguracji) jest już bardzo dyskusyjne. Natomiast niewiarygodne jest to, że Berger nie wychylając się poza fragmentaryczne badania historyczne, dostrzegł wszystkie elementy tworzące współczesną kulturę Zachodu. Tak zresztą jak bardzo dyskusyjna jest jego interpretacja przebiegu tych kulturotwórczych procesów. I nie ma tu znaczenia zastrzeżenie się, że ten historyczny indywidualizm nie był taki sam jak współczesny, lub powoływanie się na wielkie autorytety, jeśli ich spostrzeżeń nie jest się w stanie wzbogacić.

A może było po prostu tak, że purytańska teologia nie była twórcza? Być może pełniła ona wyłącznie rolę czynnika przemocy (presji psychicznej)? A jeśli tak, to dlaczego nie mamy przyjąć, że w tej funkcji może być znakomicie zastępowalna, zarówno przez inne religie, jak też inne instytucje wychowawcze? „Twórcza destrukcja” to upoważnienie do stawiania znaku zapytania nad wszelkim porządkiem społecznym, nie tylko w gospodarce. To podmiot, a niech się on nazywa autonomiczną jednostką, chociaż naprawdę jest nim człowiek, każdorazowo określa się wobec wspólnot, wybiera ich konstalacje. Jeśli pluralizmowi idei towarzyszy pluralizm instytucji, wydają się tworzyć warunki dla rozwoju osobowości. Antynomia jednostka–społeczeństwo jest jałowa, chociaż trudno zaprzeczyć, że bardzo nośna w sensie ideologicznym. Nie ma człowieka poza wspólnotą – powiedzmy więcej – poza wielością wspólnot i wielością ról w tych wspólnotach. Dopiero ta wielość dopuszcza wartościowanie, tworzy przesłanki wyboru, inspiruje i umożliwia sensowny antropocentryzm.

W prapoczątkach kultury Zachodu Berger dostrzegął, upodobniające ją do judaizmu, a nawet z nią tożsame pierwiastki buntowniczości. Z kolei u narodzin kapitalizmu pojawia się surowa, bezuczuciowa, podniesiona do rangi cnoty dyscyplina. Synteza tych dwóch wartości skutkuje zerwaniem z więzami wspólnoty. To może być logiczne, ale nie wyjaśnia, dlaczego bunt nie skutkuje apokalipsą, a wręcz przeciwnie – przybiera formę twórczą. Przecież tego właśnie Berger chciałby oczekiwać, a nie pożogi rewolucyjnej. W jego rozumowaniu brakuje jakichś ogniwi. Może nie brakuje zupełnie, ale ich znaczenie jest przedziwnie wyciszone. Wspomina oczywiście o Kartezjuszu i Oświeceniu, ale jakoś mimochodem. Przy tym Kartezjusz ledwie się wyłania z tzw. „subiektywizmu”. Oświecenie to też ważne wydarzenie, ale jakby nie w głównym nurcie historii, bo ten stanowi kultura judeochrześcijańska.

Inne korzenie współczesności

W tym miejscu trzeba jednak zwrócić uwagę, że termin cywilizacja judeochrześcijańska jest tyleż skrótem myślowym, co nadmiernym uproszczeniem. Otóż kultura Zachodu wywodzi się z kultury europejskiej, a tej pierwotnym źródłem jest dziedzictwo antyku. I to co zdaje się różnić Europę w sensie cywilizacyjnym od innych kontynentów, to chronologiczne uprzedzenie, a w ślad za tym niezależność refleksji filozoficznej i religijnej. Jedna i druga powstały od siebie niezależnie i chociaż przez wieki ich wzajemne relacje układały się różnie, to nie można kultury europejskiej zredukować do chrześcijaństwa. Tak zresztą jak nie można na powrót chrystianizować Europy, nie dusząc jej na kilka wieków. Jeśli więc nie można cywilizacji europejskiej zamknąć w chrześcijaństwie, to po co zamazywać to co istotne przez neologizmy w rodzaju judeochrześcijaństwo? Religie nie są wyłącznym budulcem świadomości społecznej. Ale nie chodzi oczywiście o rozważania o tym, czy ludzi zamieszkujących na północnych i wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego coś łączyło czy nie, skoro ich religie odwołują się do tych samych źródeł, a i oni sami bardzo często ze sobą przebywali w różnych sytuacjach na przestrzeni tysiącleci. To oczywiste, że musiało dochodzić do różnych zbliżeń. Były one również bardzo dramatyczne. Nie ma tu miejsca na opisywanie tego wzajemnego oddziaływania. Zastanawiamy się natomiast nad tym, co stanowi o niepowtarzalności czy tożsamości kultury europejskiej?

Epoka rozumu zaczynała się na dobre jednak od Kartezjusza, który nie umykał w subiektywność, rozumianą jako świat wtórny, poboczny, czy uzupełniający. To był filozof przemyślanego czynu. On pierwszy wszczerpił udanie składnik dynamicznego krytycyzmu, (zorientowanego wówczas tylko (!) na nieustanne poszukiwanie i sprawdzanie wiedzy) w kulturę europejską i tym samym wyraziście ją odróżnił od innych światowych kultur. Stawała się ona coraz bardziej wyraziście dwuskładnikową. Afirmatywną (takich wiele) i krytyczną zarazem (tym, chyba się wyróżniła?). Jeszcze potem musiało nastąpić Oświecenie, wraz z jego efektem mnożnikowym¹⁶, aby można było naprawdę mówić o „nieuchronności” (Berger)

¹⁶ Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, PIW, Warszawa 1993. Książka przynosi opis zasadniczych przemian, jakie dokonały się w Europie na przełomie XVII i XVIII wieków, a obejmujących przełom filozoficzny, usprawnienia i wynalazczość techniczną, rozwój edukacji i wydłużenie życia ludności. Efektem mnożnikowym nazywa się nakładanie się na siebie tych przemian; „Odrębność wieku XVIII

zaistnienia autonomii jednostki w społeczeństwie i aby ono (społeczeństwo) z tą autonomią jednostki zaczęło wiązać swoją przyszłość. Nawiązując do Kartezjusza i Oświecenia z całą mocą podnosimy myśl, że w europejskiej tradycji świadomość potoczna, czy jak nazwałby to Berger strumień świadomości, niezależnie od tego jak bardzo mocno osadzony jest w religii, to jednak równocześnie ma swoje inne źródła. Wprawdzie ogół społeczeństwa nie czytuje filozofii i nie tak znowu wielu pasjonuje się odkryciami nauki, ale jednak społeczna świadomość pozostaje pod trudnym do precyzyjnego określenia, ale realnym wpływem filozofii i nauki. Oczywiście nie zawsze ten wpływ ma charakter pozytywny, ale to już inna sprawa.

Ale najważniejsze jest to, że chociaż filozofia, nauka i religia, a również media, partie, państwa, lokalne wspólnoty walczą między sobą o dominację i czasami przygniatają konkurentów, to jednak przysługuje im niezależność, a przez to tworzą się warunki dla zachowania różnych wartości, co sprzyja otwartości myślenia, chociaż nierzadko zaskakująco krępuje działanie. Ma to miejsce zwłaszcza wówczas, kiedy liczba uczestniczących w procesach decyzyjnych ulega zwiększeniu, a przestrzeń na której przychodzi im żyć z poszanowaniem dla tradycji ulega zawężeniu. To oczywiście wyjaśnia przyczyny, ale nie usprawiedliwia ospałości.

Nowy konflikt klasowy?

Niespotykany w przeszłości rozwój techniki i wynalazczości stał się przyczyną zmian struktury społecznej. Wzrasta znaczenie pracy kwalifikowanej, a więc coraz więcej ludzi stara się o uzyskanie wyższego cenzusu wykształcenia. Wykształcenie jest w coraz większej cenie, a praca fizyczna i jej wykonawcy tracą na znaczeniu. Ten kierunek dynamiki społecznej na ogół ocenia się pozytywnie. Peter Berger postrzega jednak w tych przemianach możliwość przekształcenia tradycyjnego konfliktu klasowego, którego stronami byli pracobiorcy i pracodawcy, w nowy konflikt kulturowy, który może nabrać cech konfliktu politycznego. Píše następująco; „Współczesne społeczeństwa zachodnie cechuje przewlekły konflikt między dwiema klasami – starą klasą średnią (zajmującą się produkcją i dystrybucją materialnych dóbr i usług) i nową klasą średnią (zaj-

wyraża się nie w modyfikacjach indywidualnych, lecz w tendencji, jakiej nabiera wówczas zmiana: mianowicie wywołuje ona inne zmiany” – s. 30.

mującą się produkcją i dystrybucją wiedzy symbolicznej)¹⁷. W innych miejscach nowa klasa średnia została nazwana „klasą dysponentów wiedzy”, a również „nową klasą dysponentów wiedzy”. Zwraca uwagę dwoistość stosunku do tej klasy. Z jednej strony – jej pojawienie się jest odnotowywane pozytywnie, zwłaszcza jeśli mowa o wzroście roli i znaczenia menedżerów we współczesnym biznesie. W toku tego procesu następuje rozerwanie jedności wpływów właścicielskich i zarządzania. Z drugiej strony – na tę zbiorowość składają się intelektualistami (w naszym kręgu kulturowym – inteligencja), składają się najróżniejsi wyrobownicy pracy sfery niematerialnej. Większość spośród nich zarabia z budżetu, a więc korzysta z podatków. Ich interesy są różne od interesów przedsiębiorców. Dlatego – jak utrzymuje P. Berger – „nowa klasa dysponentów wiedzy jest w społeczeństwach Zachodu główną przeciwniczką kapitalizmu”¹⁸. Na uwagę zasługuje fakt, że Bergerowi z czasem zawtórował inny znany amerykański autor G. Gilder, który pisał: „głównym źródłem błędnych wyobrażeń o kapitalizmie jest warstwa inteligencja [...]. Pogarda dla ludzi biznesu jest powszechna niemal w równym stopniu wśród myślicieli lewicy, jak i prawicy”¹⁹. Obydwaj żywią podobny rodzaj niechęci i podejrzeń względem pracujących poza sektorami produkcji usług i towarów. Przy tym, ciekawe, że P. Berger zdaje sobie sprawę, że zbiorowość, o której pisze posiada zróżnicowaną wewnętrzną strukturę. A jednak zamiast zgłębić możliwe różnice interesów i próbować ustalać, w jakich to krańcowych sytuacjach może dochodzić do groźnego konfliktu, z zupełnie niezrozumiałych przyczyn ogłasza – oczywiście z natury dopuszczalną, ale chyba nazbyt politycznie tendencyjną – hipotezę.

Kapitalizm w sieciach (hiper) indywidualizmu?

Z kolei nie zadawszy sobie trudu popracowania nad pojęciem autonomii jednostki, przesadziwszy z antywspólnotowością, Berger w drugiej części książki na powrót wraca myślami do indywidualizmu, ale ten uprzednio nie zdefiniowany, tym razem pokazuje swoje niebezpieczne

¹⁷ P. L. Berger, op. cit., s. 130.

¹⁸ Ibidem, s. 132.

¹⁹ G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, wyd. I, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 70.

oblicze. Przybiera postać „hiperindywidualizmu” i wraz ze „społeczeństwem kontraktowym” zaczyna zagrażać... kapitalizmowi.

Współczesne społeczeństwo kapitalistyczne ma charakter kontraktowy. Nic nie jest w nim raz na zawsze ustalone, wszystko ulega zmianom, a te uzgodnienia kontraktowe nieustannie się rozrastają. Nadprodukcja uprawnień (te już tradycyjnie nie są dookreślone, sklasyfikowane, posegregowane na zdecydowanie i nieco mniej, a może niemal nie szkodliwe, a na dobrą sprawę obejmują wszelkie prawa i uzgodnienia, czyli w socjologicznym sensie wszelkie instytucje i może coś więcej...) ogranicza, a nawet paraliżuje innowacyjność i przedsiębiorczość. Hiperindywidualizm może przejawiać się nie tylko w marnym prawie, biurokracji, ale również w „instytucjach państwa opiekuńczego i w stosunkach rodzinnych”. To nie koniec, bo jeszcze mogą być prawa mniejszości, „oskarżenia własnej żony o pogwałcenie tej lub innej klauzuli kontraktu małżeńskiego, dzieci mogą podnieść wrzask o swoje prawa [...], a kochanka może go przywitać pozwem sądowym o alimenty”²⁰. Czytelnik musi przyznać, że to doprawdy straszne. „Taki system uprawnień przeczy wolnej przedsiębiorczości”, a to dlatego, że w jego wyniku wzmocnieniu ulegają „więzy kolektywne”. To powoduje, że na przykład przedsiębiorcy mogą odczuwać zbyt duże ciśnienie wszelkich zewnętrznych regulacji. Berger wykazuje również ogromną troskę o samopoczucie psychiczne przedsiębiorców, „gdyby miało się okazać, że inaczej pojmują, co to znaczy «wolne społeczeństwo». Powinno się im to wybaczać”²¹(!?).

Ciekawe przy tym jest to, że dopuszcza istnienie antynomii między tym, co dobre dla przedsiębiorstwa i tym co z moralnego punktu widzenia „nie musi być najwyższym dobrem dla społeczeństwa”. Teologia purytańska dała początek etyce, która formowała przedsiębiorę, a dziś krępuje go w pełnieniu posłannictwa. Troska o przedsiębiorców wyraża niepokój o „ducha kapitalizmu”, który w ten sposób może zostać zagrożony. Ekspansja uprawnień zabija ducha kapitalizmu. „Jeśli działania tych «sprzeczności» nie zrównoważą żadne siły przeciwdziałające, to można z pewnością przewidywać załamanie się kapitalizmu wraz z ostatecznym zgonem kultury mieszczańskiej”²².

I tak oto demokracja, która – o czym pisze autor w innym miejscu – powinna napędzać kapitalizm, może stać się jego grobem? Czytajac po-

²⁰ P. L. Berger, op. cit., s. 197.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

dobne myśli nie można oprzeć się wrażeniu, że ma się do czynienia z intelektualną bezradnością. Jakby grzęźnięciem we własnych sieciach. Karol Marks wiązał prognozę kresu kapitalizmu z pogonią burżuazji za zyskiem, która prowadzi do buntu pracobiorców, nie mogących zaspokoić podstawowych potrzeb, zwłaszcza materialnych; sprzeczność systemowa miała w jego postrzeganiu świata charakter ekonomiczny. Natomiast Peter Berger zagrożenie dla kapitalizmu odkrywa w nieskrępowanych dążeniach obywateli do humanizacji stosunków społecznych. W tym przypadku sprzeczność ma charakter kulturowy, ale może okazać się (nie musi) systemowo niszcząca, jeśli wytrąci dynamikę zachowań przedsiębiorców. Co jest potrzebne dla zachowania zdolności rozwojowej społeczeństwa kapitalistycznego? Berger, odwołując się jak zwykle do historii, pisze o tym następująco: „Autonomia jednostki zależała od równoważących się instytucji, których funkcją było zapewnienie bezpiecznej «bazy» zapuszczającym się w burzliwy świat życia publicznego, stworzony przez kapitalistyczną nowoczesność oraz pośredniczenie między prywatnym światem *Gemeinschaft* a światem publicznym zdominowanym przez «zimne» relacje kontraktowe”²³. Tę równowagę zapewniają instytucje pośredniczące (domyślać się należy, że między gospodarką i państwem), a najważniejsze zawsze były rodzina i religia. Zaraz potem dodaje, że nie chodzi o rodzinę w ogóle, a o mieszczańską, anglosaską, protestancką, a właściwie po prostu amerykańską. I oto powstaje wrażenie jakbyśmy dotarli do samej istoty kapitalizmu, do czystego genu kapitalistyczności. Tylko ten gen ma zadziwiające właściwości. Kapitalistyczna gospodarka jest światem „zimnym” w imię racjonalności. Ta racjonalność uzasadnia wszelką „twórczą destrukcję”, a ona uderza (w domyśle – negatywnie) również w stosunki międzyludzkie. Występuje przeto nadrzędna potrzeba świata „ciepłego” dla zrównoważenia świata „zimnego”. Skąd u licha taka potrzeba? I dlaczego mamy ją uznać za nadrzędną? Otóż autor stawia tezę następującą: „Kapitalizm potrzebuje instytucji, które równoważą wyobcowujące aspekty autonomii jednostki zbiorową solidarnością. Tymi instytucjami są przede wszystkim religia i rodzina”²⁴.

Kiedy Berger stara się scharakteryzować współczesny kapitalizm, a zwłaszcza jego cechy dynamiczne, to z tego szkicu równocześnie wyłaniają się nieugięci, nieustraszeni, do ostatka konsekwentni indywidualiści,

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 199.

których nic nie łączy z nikim. Niestety to nie tylko istoty działające skutecznie, ale odczuwające, a przez to doświadczające, a przynajmniej postrzegające okrucieństwo, a przynajmniej niejednoznaczność moralną wielu własnych dokonań. No cóż, jednostki wrażliwe mogą niejednokrotnie znajdować się w naprawdę trudnym położeniu, kiedy przychodzi im do oceny ich własnych zachowań w innych kategoriach niż efektywność lub konieczność ekonomiczna. Ale mogą znaleźć ukojenie w religii, i znajdują. Religia występuje w tej koncepcji jako instytucja przywracająca równowagę narzonym na rozchwianie osobowości. Ale religia może nie tylko ukoić, zbliżyć przynajmniej na jakiś czas rany. To zresztą w gruncie rzeczy jakby mniej ważne. Przede wszystkim religia może wypełnić swoją funkcję stabilizatora ładu społecznego. Begerowi z jakichś powodów bardzo zależy na tym, aby klonować pewien typ osobowości. Człowieka zdesperowanego w działaniu, ale odczuwającego posłuch, a nawet strach.

Z istoty dobry (bo antykolektywistyczny) kapitalizm prowadzi do wynaturzeń, którymi są nadmierne zapędy wolnościowe (przesadny nonkonformizm). Z kolei z istoty nie wiadomo jaka, a nawet zła (bo mały to, ale jednak kolektyw) rodzina, ma predyspozycję, jeśli jest poprawnie religijna, aby naprawić, a przynajmniej załagodzić zło czynione przez dobro (bardzo to dziwne, prawda?). I dlatego zagrożenie dla mieszczańskiej rodziny jest równocześnie zagrożeniem dla kapitalizmu (trochę to w stylu – kto nie kocha wujka S, ten nie kocha innych ludzi, a nawet jest ich śmiertelnym wrogiem).

Z tej płątaniny jest proste wyjście: „...wolność i alienacja...”²⁵ to odwrotne strony tej samej kapitalistycznej monety. Wyzwolenie jednostki musi być „kontrolowane” przez „struktury zbiorowości”²⁶. No i patrzcie państwo, jak to kolektyw został wyniesiony ponad autonomiczną jednostkę! Jak to instytucje o mimo wszystko własnym przeznaczeniu, zostały podporządkowane celom systemu! A wszystko to w imię wolności, która koniecznie musi zostać przykrojona dla dobra przedsiębiorczości.

Berger żywi pogląd, który można wyrazić następująco: wszelkie zagadnienia, potrzeby, procedury, instytucje społeczne są wartościami nie tylko relatywnymi, ale po prostu wtórnymi. Mogą istnieć, bo są powoływane przez ludzi, a ci mają prawo do czegoś dochodzić, coś uzgadniać.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 199.

Jednakże żadna instytucja, choć skądinąd ważna nie może komplikować życia przedsiębiorców.

Mieliśmy niby mieć do czynienia z jakimś modelem przełamującym dwubiegunowość marksowskiej bazy i nadbudowy, wyzwalamy z wulgarnego ekonomizmu. Tymczasem okazało się, że mimo wprowadzenia instytucji pośredniczących, z jakichś powodów nie możemy odnaleźć się w innym społeczeństwie niż takie, które składa się z niewielkiej liczby ściśle do siebie pasujących, a więc jednorodnych elementów²⁷. Na dodatek, jeśli jeden z tych elementów okaże się bardziej złożony, to koniecznie trzeba go będzie przytępić (ależ tak, przytępić, a nie szlifować) bo w przeciwnym razie całość się zatrze i maszyna stanie w miejscu, bo jest jakby jednosilnikowa. Poruszać ją może tylko eksperymentowanie w zakresie wytwarzania nowych produktów. Na wszelki wypadek za podejrzone uznać trzeba wszystko co mogłoby utrudnić życie przedsiębiorcom. Biedni ci przedsiębiorcy (a może biedne tylko sztucznie wykoncypowane „duchy kapitalizmu”?). Trzeba im nieba uchylać. Wszystko im może zaszkodzić, wszystko może okazać się dla nich złe lub co najmniej krępujące. Pomyśleć, że może ich rozłożyć uparte wymaganie przestrzegania jakichś standardów, również moralnych. A przecież na świat powołała ich moralność. Tyle, że zapewne zupełnie inna niż współczesna. Tamta była bardziej jednoznaczna w wymowie, nie tak skomplikowana, czegoś nie postrzegała i nie kazała się tym przejmować. Prawdopodobnie dlatego, że to były małe rzeczy?

Ustrój bez mitów?

W życiu społecznym współwystępują zjawiska racjonalne i zupełnie wymykające się tym kryteriom. Ponieważ te ostatnie nie raz stawały się przyczynami tragedii wielu naukowców trzusi się wyeliminowaniem ich z życia. Powstają utopie tworzone przez entuzjastów dobra, sprawiedliwości lub po prostu rozumu. Zdobywają zwolenników, ale również budzą

²⁷ Ogromne zdziwienie budzi, że ta wycieczka na interdyscyplinarne pogranicze gospodarki i innych obszarów życia społecznego pomija analizę innych instytucji, jak chociażby prawa. Tak zresztą jak nie można wyjść ze zdumienia, że piszący o kulturze, nawet najwięcej rozumianej, nie chce dostrzec, że i rodzina, i religie przechodzą przemiany. Ich funkcjonalne związki z gospodarką mają zdecydowanie różny charakter niż miało to miejsce w przeszłości.

czujność sceptyków. O tym, że utopijne zaślepienie może być przyczyną nieszczęść, pochłaniać życie milionów ludzi wcale nieskorych do dawania posłuchu ideologiom, nie trzeba długo rozprawiać. O tym wiemy. Krytycy ideologii dają sobie piękne świadectwo wrażliwości etycznej, kiedy starają się ustrzec społeczeństwo przed utopijnymi uproszczeniami. Czasami jednak – w dobrej wierze – posuwać się mogą zbyt daleko i ośmieszać własne intencje.

Wszelki ład społeczny (ustrojowy) wymaga społecznego przyzwolenia. Zaś ono stanowi zwykle mieszaninę pierwiastków (przekonań, wyobrażeń) racjonalnych, a zwłaszcza empirycznie sprawdzalnych, oraz apriorycznych. Co zrobić, aby te pierwsze wyparły te drugie?

Jeden z rozdziałów nosi tytuł *Kapitalizm a natura mitu społecznego*. Rozdział zaczyna się od przywołania Konfucjusza, a więc w tym przypadku wycieczka w daleką historię poprzedza sformułowanie tezy. Otóż Konfucjusz zauważył, że do rządzenia potrzebne są żywność, broń i zaufanie ludu, w razie konieczności można się obejść bez dwóch pierwszych, ale nigdy bez trzeciej (Analecta 12,7)²⁸. Mędrzec – jak mu przystało – wyraził się metaforycznie. Tymczasem Berger postanowił pospiesznie zoperacjonalizować tę mądrość.

Zaufanie współcześnie nazywa się najczęściej „uprawomocnieniem”, a ono oznacza, że „wewnętrznym spoiwem społeczeństwa są nie potrzeby praktyczne i interesy jednostek, lecz ich przekonania, które wyjaśniają i uzasadniają szczególnie instytucjonalny porządek danego społeczeństwa”²⁹. Bardzo to ładna fraza, tylko trochę dziwi, że jej autor tak wiele miejsca w swojej książce poświęcił właśnie jednostce, a nie społeczeństwu. Niech tam. Uprawomocnienie może przybierać różne formy, od czysto językowych (chodzi chyba o zwykłe odnotowanie istnienia rzeczy poprzez jej nazwanie) „przez zwyczaj, aż po utrwalone przekonania, a te mogą wynikać np. z wiedzy lub religii”. Mogą też... pozwólmy sobie tak to nazwać... posiadać pewną temperaturę, a więc wyrażać się w zwyczajnej, „codziennej akceptacji” lub wyrażać „głębokie zaangażowanie”. Ten drugi stan Berger za Sorelem nazywa mitem i podkreśla, że w żadnym przypadku nie chodzi o potoczne rozumienie słowa, z którym kojarzy się „błędy i złudzenia”. Zaraz po wprowadzeniu pojęcia mitu, następuje wyjaśnienie ostatecznego celu, jakiemu operacja ta ma służyć: „Kapitalizm

²⁸ Cytujemy za P. L. Berger, op. cit. s. 317.

²⁹ Ibidem.

jako porządek instytucjonalny jest... jako jedyny pozbawiony odpowiednich mitów, gdy tymczasem socjalizm [...] obdarzony jest szczególną potencją mitotwórczą³⁰. Można by, zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami, przyjmować, że „szczególna potencja mitotwórcza”, to tworzenie jakichś projekcji wolnych od „błędów i złudzeń”, a to by oznaczało, że socjalizm jest czystą racjonalnością. Jednak przecież Bergerowi nie o to chodzi. Zapomina o tym, jakie treści usiłował przyporządkować mitowi i zaczyna z nim walczyć, aby w ten sposób zdyskredytować socjalizm.

Rzecz jednak w tym, że Berger, przeprowadzając dowód słuszności swojej tezy, przyjętym zwyczajem nie wyjaśnia precyzyjnie, do czego odnosi pojęcie socjalizmu, a z czym mu się kojarzy kapitalizm? Mamy więc do czynienia z dowodzeniem, że to co kojarzy się nie wiadomo z czym, jest zupełnie różne od czegoś zupełnie innego! Socjalizm kojarzy się autorowi w tym rozdziale książki, a zresztą i w ogóle, ze wszystkim i jako takiego trzeba go na różne sposoby negocjować. Rusza do tego boju i kolejno krytykuje Marksa, demaskuje marksistów, wyśmiewa różnie lewicujących, w tym napiętnuje zachodnioeuropejskich (i amerykańskich) intelektualistów, a potem podobnie postępuje z różnymi, kontynentalnymi odmianami socjalizmu jako ustroju³¹. Dostrzega w socjalizmie eschatologię, ideologię, usiłowanie etyczne, zbędne echo Oświecenia, naiwność wyrażającą się w afirmacji postępu i wreszcie rażąco skłonność do bezzasadnych obietnic.

Naprzeciw występuje kapitalizm, którego nikt i nigdy nie chciał, nie lubił, nie identyfikował się z nim, bo przecież trudno się utożsamiać z czynnościami i zabiegami wokół produkcji. Berger pisze następująco: „Brak kapitalistycznego mitu jest najprawdopodobniej uzasadniony tym, że kapitalizm jest systemem ekonomicznym i niczym więcej (w przeciwieństwie do socjalizmu, który jest całościowym poglądem na ludzkie społeczeństwo). Wszelka rzeczywistość gospodarcza jest ze swej istoty prozaiczna w porównaniu z poezją. [...] ekonomia jest obca mitowi. Racjonalizm gospodarczy i potrzeby poetyczno-mitologiczne zajmują różne przedziały w ludzkiej świadomości. Wysiłki by je połączyć, nie mają szans na to, aby uzyskać akceptację znacznej liczby ludności”³².

Jeśli połączenie takie jest niemożliwe, to po co pisać książkę o systemie gospodarczym, wychodząc od pojęcia kultury, opisując współwy-

³⁰ Ibidem, s. 319.

³¹ Ibidem, s. 320–332.

³² Ibidem, s. 335.

stępowanie w świadomości pierwiastków eschatologicznych i zwykłej interesowności, oraz dociekać wpływu tej mikstury na podejmowanie skutecznych i użytecznych działań? Naprawdę nigdy nie istniał mit o możliwości pokonania drogi od pucybuta do milionera? O innych „rogach obfitości”³³? O gospodarce jakiegoś kraju, której właściwością jest stwarzanie wszystkim szansy? O miastach przemysłowych, w których łatwiej można żyć? Nikt nigdzie w to nie wierzył? Naprawdę ta wiara była i jest taką zwykłą, a nie „zaangażowaną”?

Skoro kapitalizm nie ma żadnych właściwości mitotwórczych, to jakim zbiegiem okoliczności uzyskuje uprawomocnienie i trwa?

A gdyby mit miał być wystarczającym warunkiem uprawomocnienia, to dlaczego socjalizm się załamał?

Autonomiczna jednostka ma autonomiczne prawo do projektowania siebie samej. Oczywiście nie powinna zapominać, że kierowanie się poezją w interesach jest ryzykowne, ale przecież nie upoważnia to do jej lekceważenia. Zresztą w dzisiejszym świecie, chociaż nie sama poezja, ale to czego jest ona niezbywalnym składnikiem, a więc kultura artystyczna i biznes coraz mocniej ze sobą się spotykają. Nie jest to spotkanie nowe (kultury z biznesem), ale inne niż w przeszłości; być może bardziej aktywne z obu stron. I jednak o tym, a nie o czym innym, a więc o tej martwiejącej przeszłości, przynajmniej między innymi, powinna być ta książka. Nie ma sensu dyskutować, czy więcej wulgarnego ekonomizmu zawiera się w przekonaniu, że byt określa świadomość, czy w doradzaniu zaakceptowania „węższych granic kondycji ludzkiej”, a to z powodu wielkiej przydatności posługiwania się zasadami racjonalności ekonomicznej. *Homo sapiens* nie ma swoich doskonalszych wcieleń w postaci *homo oeconomicus*, *politicus*, *hierarchicus*, *aequalis* etc., bo oni są tylko jego klonami, z właściwymi takim bytom defektami.

Przyjmując indywidualizm za cechę konstytutywną dla kondycji ludzkiej w znaczeniu filozoficznym, a nie za cechę typologizującą rodzaj powiązań (interakcji) między jednostką a wspólnotą, skazujemy siebie na ahistorycyzm, a ludzi na udręczenie. Jeśli ja jest indywidualistycznym zaprzeczeniem my, to jakiegokolwiek by to my nie było i skądkolwiek by nie pochodziło (ze zjawy lub nadania), wypada się z nim pogodzić i podporządkować mu jako czemuś obcemu i nie skarżyć. Jeśli my (społeczeństwo, państwo) narzuca ograniczenia, chociażby wynikające z ciągłego

³³ Drugi rozdział książki nosi tytuł: *Warunki materialne, czyli róg obfitości*.

burzenia spokoju rynkowego, to wypada pogodzić się z tym faktem i szukać pocieszenia, jak pisze Berger w religii. Ależ ta sugestia stoi w zasadniczej sprzeczności z prawem autonomicznej jednostki do autokreacji, czyli z prawem do podmiotowości. Tak oto spod hasła o wolności i autonomii jednostki wyłania się program autonomii... ustroju, opartego na kiju i marchewce, bo niczego więcej dotąd nie wymyślono!

Przeszczep czy synteza?

Jednoznacznie wyartykułowanym, podstawowym celem teoretycznym przedsięwzięcia realizowanego przez P. Bergera jest budowa teorii kapitalizmu. Zarazem założeniem programowym jest zbadanie możliwości jego dalszej ekspansji w świecie.

Niestety omawianą książkę cechuje trochę rażący amerykańocentryzm. To prawda, że Amerykanie wyprzedzili Europę w zdolności do nonkonformizmu. To oni uczynili zmianę (w zdecydowanej większości przypadków pozytywną) prawem codzienności. Czy amerykański indywidualizm jest kwintesencją i ukoronowaniem, czy raczej szczególnym przypadkiem tej najprzód zachodnioeuropejskiej, a w perspektywie, być może, powszechnej samoświadomości?

Jeżeli przyjmiemy, na mocy jednak apriorycznego założenia, że prawdziwy kapitalizm jest tylko jeden, a więc o jego trwałości na innych obszarach globu zadecydować muszą te same elementy składowe i muszą być one właśnie takie i tak jak w przeszłości w Ameryce skonfigurowane, to prawdopodobieństwo udanej rewolucji kapitalistycznej bardzo maleje i w zasadzie o innej niż siłowa ekspansji mowy być nie może! A to może oznaczać ni mniej, ni więcej tylko uprawomocnienie zapędów konfrontacyjnych.

Toteż Berger analizując i zachwycając się udanymi eksperymentami gospodarczymi w krajach obecnie zwanych azjatyckimi tygrysami, wielokrotnie zwraca uwagę na różne formy przymusu, jakie musiały zaistnieć lub zaistniały same, ale musiały zostać czasami sprytnie wykorzystane, aby te kraje posiadały zdolność rozwoju kapitalistycznego.

Odnotowuje także czynnik „z innej półki”, a jest nim edukacja, która współtworzyła japoński cud, ale nie omawia wyczerpująco tej siły sprawczej rozwoju społecznego. A przecież właśnie wiedza może zbliżać kultury, rodzić, a przynajmniej sprzyjać wzrostowi zainteresowania tym co odmienne. Przecież współcześnie edukacja tworzy rzeczywistość gospo-

darczą i ustrojową. Czy można przyjąć, że mimo wszystko nie wpływa na treść i strumienie świadomości? Berger dostrzega fenomen edukacyjny, ale woli go klasyfikować jako rezultat ekspansji kapitalistycznej, cechę charakteryzującą współczesny etap rozwoju techniki, lub specyficzny rys przełomu kulturowego w Japonii niż składnik masowej świadomości.

Zakończenie

Książka została napisana w połowie lat osiemdziesiątych, a więc w czasie, kiedy kontekst socjologicznych i politologicznych dyskusji o dynamice społecznej stanowiła konfrontacja ustrojowa między socjalizmem i kapitalizmem. Wprawdzie niedługo miało się okazać, że na arenie dziejów ostatecznie się jeden z ustrojów, ale wówczas tak szybkiego rozwoju wydarzeń nikt nie mógł przewidywać. Tym większe uznanie dla wszystkich tych, a do nich należy autor omawianego dzieła, którzy żywili przekonanie, że finał tej konfrontacji, mimo wszystko, a więc mimo ryzyka, które może takiemu wydarzeniu towarzyszyć, nie nastąpi w nieokreślonym czasie. Jednak zmiana makrouwarunkowań społecznych i politycznych czyni prawomocnym pytanie o stopień aktualności dzieła. Jeśli potraktować odpowiedź na pytanie o aktualność z gruntu formalnie, czyli skonfrontować zakres problemów w niej poruszanych z tymi, które aktualnie w świecie dają o sobie znać jako pilne, to wypada udzielić odpowiedzi negatywnej. Już nie ma konfrontacji ustrojowej, dwubiegunowo dzielącej ludzkość. Politycy, ani rządzący, ani ubiegający się o przejęcie władzy, nie stoją przed alternatywą; gospodarka rynkowa czy planowa? Na dobrą sprawę wydaje się rozplýwać również inna alternatywa; gospodarka po prostu rynkowa czy rynkowo-przymiotnikowa (np. społeczno-rynkowa)? Oczywiście, że może się zdarzyć, iż wskutek zaistnienia szczególnych okoliczności idee socjalistyczne znajdą znowu swoich mniej lub bardziej licznych zwolenników. To możliwe. Ale bardziej prawdopodobne, że w zglobalizowanym świecie, mimo rzesz jego entuzjastów i pożytków, jakie mogą wynikać ze znoszenia barier przepływu ludzi i towarów, mogą powstać jednak zupełnie nowe i inne niż dotąd wyobrażalne, ogniska zapalne. A o tym, czyli o problemach, wyrastających w świecie post konfrontacji ustrojowej książka, o której tutaj mowa nie traktuje.

Miał Berger nieszczęście napisać dzieło w przeciagu dziejów, jakby na chwilę, a ta niezbyt długa, między dwoma aktami dramatu. Czy w związ-

ku z tym jest powód, aby tę książkę czytać? Powody mogą być dwa. Pierwszy taki, że książka może sprzyjać refleksji nad czasem minionym, w którym wszystko, a więc również twórczość naukowa, zdominowane było przez ideologie i podporządkowane rozstrzygnięciu tego, kto kogo?

Drugi możliwy powód sięgnięcia po tę książkę wiązać się może z bardziej konsekwentnym ponowieniem podjętej przez Bergera próby innego, wykraczającego poza przyjęte schematy spojrzenia na funkcjonowanie społeczeństwa i ustroj gospodarczy. Tę próbę musiałoby cechować rzeczywiście otwarte podejście do badania ustroju gospodarczego, bardziej zorientowane na syntezę różnych doświadczeń, niż to cechujące się dążeniem dotarcia do istoty kapitalizmu, poprzez badanie jego prapoczątków. Być może dobrym punktem wyjścia byłaby eksploracja pojęcia kultury gospodarczej, ale bez zbędnych historycznych odniesień. Natomiast ze świadomością, że we współczesnym świecie kultura i gospodarka coraz bardziej się przenikają, a przy tym ulegają zmianie relacje między nimi³⁴.

Summary

The paper is an extensive critique of a book by P.L. Berger, entitled *The Capitalist Revolution* and devoted to the non-economic conditions of capitalism spreading throughout the world. The author reflects on the issue whether the research method presented in the book, written at the time of confrontation between capitalism and socialism, remains efficient in the contemporary world facing quite different challenges. The answer is negative, as the author proves that Berger proposed an interesting idea of researching the so-called *economic culture*, but he failed to develop it as he neglected appropriate definitions. Consequently, Berger's considerations devoted to the peculiarity of Western European culture are narrowed to the historic analyses of the influence of religion and social myths on common awareness. The author of the paper rejects the suggestion that the tension between the traditional middle class and intellectuals may threaten the vitality of capitalism.

³⁴ Szerzej na ten temat – T. Paradowska, R. Paradowski, *Typology of cultures and economy in culture*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies”, 18/2003.