



/// POSTSEKULARYZMY

/// HAŁAS PRZECIW TEORII SPOŁECZNEJ

/// ZNANIECKI O KOŚCIELE I KOŚCIÓŁ COMTE'A

/// ZEMSTA BOGA OD SIMMLA DO LATOURA

/// ZŁY ALEXANDER, IDEALNY HABERMAS

/// WARCHAŁA: RELIGIA, NAUKI SPOŁECZNE, HISTORIA

/// O POŻYTKACH Z PEWNOŚCI WIARY. FLANAGAN I TESTER

/// DWIE, A NAWET TRZY FALE POSTSEKULARYZMU

# STANRZECZY/05

TEORIA SPOLECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

---

Półrocznik



## **Redakcja**

Marta Bucholc, Michał Łuczewski (Redaktor Naczelny), Paweł Marczewski (Z-ca Redaktora Naczelnego), Przemysław Sadura, Joanna Wawrzyniak

## **Zespół Redakcyjny**

Nikodem Bończa-Tomaszewski, Stanisław Burdziej, Anna Kiersztyn, Piotr Koryś, Michał Kotnarowski, Marta Kurkowska-Budzan, Arkadiusz Peisert, Tomasz Rakowski, Paweł Rojek, Radosław Sojak, Renata Włoch

## **Sekretarz Redakcji**

Karolina Dudek [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

## **Zastępca Sekretarza Redakcji**

Łukasz Bertram [lukasz.bertram@stanrzeczy.edu.pl](mailto:lukasz.bertram@stanrzeczy.edu.pl)

## **Rada Redakcyjna**

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel, Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej), Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2013

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

## **Redaktor prowadzący**

Dorota Dziedzic

## **Redaktor językowy**

Joanna Egert-Romanowska

## **Redaktor statystyczny**

Michał Kotnarowski

## **Adres Redakcji**

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

e-mail: [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

[www.stanrzeczy.edu.pl](http://www.stanrzeczy.edu.pl)

## **Wydawca**

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

[www.is.uw.edu.pl](http://www.is.uw.edu.pl)

## **Partner wydawniczy**

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa

[wuw@uw.edu.pl](mailto:wuw@uw.edu.pl)

## **Dział Handlowy**

tel. (48 22) 55-31-333

e-mail: [dz.handlowy@uw.edu.pl](mailto:dz.handlowy@uw.edu.pl)

Księgarnia internetowa:

<http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

## **Projekt graficzny i skład**

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

**Nakład** 450 egz.

## **Druk i oprawa**

Fabryka druku



# SPIS RZECZY

/ 008 Przełom postsekularny

## **/ 012 TEOLOGIA I NAUKI SPOŁECZNE:**

/ 013 Elżbieta Halas – Między odrzuceniem religii a zbawianiem świata: itineraria socjologii i postsekularnej teorii społecznej

/ 030 August Comte – Przedmowa do Katechizmu pozytywistycznego (przel. Konrad Siemaszko, przejrzała Marta Bucholc)

/ 049 Georg Simmel – Studium z socjologii religii (przel. Marta Bucholc)

/ 065 Florian Znaniecki – Przedmowa do Elementy społeczne parafji rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafji

## **/ 074 DWIE, A NAWET TRZY FALE:**

/ 075 Michał Warchala – Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych

/ 093 Katarzyna Krempleska – Racjonalność odroczone: postsekularne antycypacje amerykańskie w myśli George’a Santayany

/ 114 Grzegorz Brzozowski – Skonstruowane zło, zakodowane sacrum: pragmatyka kulturowa Jeffreya Alexandra wobec sekularyzacji

/ 127 Rafał Wonicki – Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa

/ 137 Ewa Bińczyk – Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura

## **/ 150 PRÓBY POSTSEKULARYZMU:**

/ 151 Keith Tester – Refleksja zarówno socjologiczna, jak i teologiczna: rozmowa z Kieranem Flanaganem (przel. Karolina Mikołajewska i Stanisław Burdziej)

/ 173 Aneta Gawkowska – Kobieta i ciało. Ujęcie teosocjologiczne

/ 185 Emilia Wrocławska-Warchala – Badania nad teodyceą indywidualną. O konieczności spotkania teologii i nauk społecznych na polu empirii

/ 215 Magdalena Lubańska – Losy sacrum w „świeckiej epoce”. Émile Durkheim versus Philip Rieff o „sakralnym” i „świeckim porządku”

/ 234 Krzysztof C. Matuszek – Ortodoksja refleksyjna. Problem postsekularyzmu w świetle teorii systemów społecznych

## **/ 254 RECENZJE I POLEMIKI:**

- / 255 Paweł Grad – Teologię też, niestety: Paweł Armada, Arkadiusz Górnisiewicz, Krzysztof C. Matuszek (red.). *The Problem of Political Theology*
- / 265 Robert Pawlik – Bóg jako alegoria królów: zwolennicy i wrogowie: Paweł Armada, Arkadiusz Górnisiewicz, Krzysztof C. Matuszek (red.). *The Problem of Political Theology*
- / 280 Jacek Kochanowicz – Narodowy zaulek: Michał Łuczewski. *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*
- / 287 Małgorzata Głowacka-Grajper – Długa droga do antropologii nacjonalizmu: Krzysztof Jaskułowski. *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*
- / 293 Krzysztof Jaskułowski – W odpowiedzi Małgorzacie Głowackiej-Grajper
- / 296 Joanna Wawrzyniak – Katyń. Reaktywacja: Alexander Etkind, Rory Finnin, Uilleam Blacker, Julie Fedor, Simon Lewis, Maria Malksoo, Matilda Mroz. *Remembering Katyn*
- / 303 Weronika Grzebalska – Przerwane milczenie: Sonia M. Hedgepeth, Rochelle G. Saidel (red.). *Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust*
- / 309 Wojciech Jerzy Burszta – Malinowski raz jeszcze: Marta Rakoczy. *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*
- / 313 Tomasz Maślanka – Socjologia kryzysu – kryzys socjologii: Krzysztof Wielecki. *Kryzys i socjologia*
- / 319 Łukasz Błoński – Zachodnia cywilizacja, czyli kim jesteśmy i dokąd zmierzamy: Niall Ferguson. *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*
- / 327 Jakub Szewczyk – Kto ucieka z miasta?: Katarzyna Kajdanek. *Suburbanizacja po polsku*
- / 334 Arkadiusz Peisert – Kapitał społeczny czy lokalny układ?: Ireneusz Sadowski. *Spoleczna konstrukcja demokracji lokalnej*

## **/ 338 BIOGRAMY**

## **/ 346 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

## **/ 349 CALL FOR PAPERS NUMERU POŚWIĘCONEGO ODWADZE CYWILNEJ**

## **/ 352 CALL FOR PAPERS NUMERU POŚWIĘCONEGO POJĘCIOM**

# CONTENTS

/ 008 Postsecular Turn

## **/ 012 THEOLOGY AND SOCIAL SCIENCES:**

/ 013 Elżbieta Halas – Between Rejection of Religion and World-Saving: Itineraries of Sociology and Postsecular Social Theory

/ 030 August Comte – Preface (transl. Konrad Siemaszko, revised Marta Bucholec)

/ 049 Georg Simmel – Studium z socjologii religii (transl. Marta Bucholec)

/ 065 Florian Znaniecki – Preface to Elementy społeczne parafji rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafji

## **/ 074 TWO OR EVEN THREE WAVES:**

/ 075 Michał Warchala – Postsecular Constellations in Modernity. On the Historical Links Between Religion and Social Sciences

/ 093 Katarzyna Krempleska – Rationalism Postponed: American Postsecular Anticipations in the Thought of George Santayana

/ 114 Grzegorz Brzozowski – Constructed Evil, Encoded Sacred: Jeffrey Alexanders Cultural Pragmatics and the Idea of Secularization

/ 127 Rafał Wonicki – Between Naturalism and Religion – The Idea of Postsecular Society in Habermas' Thought

/ 137 Ewa Bińczyk – Save Gaia and Redeem Community. Bruno Latour's Ecotheological Suggestions

## **/ 150 POSTSECULARISM:**

/ 151 Keith Tester – Both Sociological and Theological Thought: Conversation with Kieran Flanagan (transl. Karolina Mikołajewska i Stanisław Burdziej)

/ 173 Aneta Gawkowska – Woman and Body. Theosociological Perspective

/ 185 Emilia Wrocławska-Warchala – Research on Individual Theodicy. On the Necessity of Combining Perspectives of Theology and Social Sciences in Empirical Research

/ 215 Magdalena Lubańska – Defining the Sacred in a Secular Age. Émile Durkheim's versus Philip Rieff's Theories of Sacred and Social Orders

/ 234 Krzysztof C. Matuszek – Reflexive Orthodoxy. The Problem of Postsecularism in the Light of Social Systems Theory

## **/ 254 REVIEWS:**

- / 255 Paweł Grad – Same with Theology, I am afraid: Paweł Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek (red.). The Problem of Political Theology
- / 265 Robert Pawlik – God as an allegory of kings. Friends and foes: Paweł Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek (red.). The Problem of Political Theology
- / 280 Jacek Kochanowicz – National Dead End: Michał Łuczewski. Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej
- / 287 Małgorzata Głowacka-Grajper – The Long Road to the Anthropology of Nationalism: Krzysztof Jaskułowski. Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu
- / 293 Krzysztof Jaskułowski – In response to Małgorzata Głowacka-Grajper
- / 296 Joanna Wawrzyniak – Katyń. Reactivation: Alexander Etkind, Rory Finnin, Uilleam Blacker, Julie Fedor, Simon Lewis, Maria Malksoo, Matilda Mroz. Remembering Katyn
- / 303 Weronika Grzebalska – Silence Broken: Sonia M. Hedgepeth, Rochelle G. Sidel (red.). Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust
- / 309 Wojciech Jerzy Burszta – Malinowski Once More: Marta Rakoczy, Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego
- / 313 Tomasz Maślanka – Sociology of Crisis – Crisis of Sociology: Krzysztof Wielecki, Kryzys i socjologia
- / 319 Łukasz Błoński – Western Civilization. Who Are We and Where Are We Heading for: Niall Ferguson. Cywilizacja. Zachód i reszta świata
- / 327 Jakub Szewczyk – Who Flees the City?: Katarzyna Kajdanek. Suburbanizacja po polsku
- / 334 Arkadiusz Peisert – Social capital or local?: Ireneusz Sadowski. Społeczna konstrukcja demokracji lokalnej

## **/ 338 BIOGRAPHICAL NOTES**

## **/ 346 HOW TO PUBLISH IN „STAN RZECZY”?**

## **/ 348 CALL FOR PAPERS FOR THE UPCOMING ISSUE: CIVIL COURAGE**

## **/ 352 CALL FOR PAPERS FOR THE UPCOMING ISSUE: CONCEPTS**



# PRZEŁOM POSTSEKULARNY

*Jeśli już twój pacjent musi się parać wiedzą, to zwróć jego uwagę na socjologię –  
nie pozwól mu wydostać się z kręgu tego bezcennego realnego życia.*

Clive Staples Lewis, *Listy starego diabła do młodego*

Sekularyzm skończył się, zanim na dobre się rozpoczął. Augustowi Comte'owi nie wystarczyła socjologia, chciał religii. Nie wystarczył mu pozytywizm jako kult nauki, chciał pozytywizmu jako kultu po prostu. Być Arystotelesem i założyć Liceum, to zatrzymać się w pół drogi, być nowym Pawłem i założyć Kościół – oto prawdziwy cel. I Comte ten cel zrealizował.

Jedyny kłopot autora *Katechizmu pozytywistycznego* polegał na tym, że nie znalazł naśladowców. Założył Kościół Ludzkości bez Ludu. Wbrew sobie musiał więc odwoływać się do wyznawców starych religii, które uważał za przewyżczone. Coraz bardziej zniecierpliwiony, słał ponaglenia do muzułmanów, chrześcijan, konserwatystów. Szczególnie wiele obiecywał sobie po katolikach. Ponieważ papież jako zaledwie książę Rzymu nie był dla niego godnym partnerem, zwrócił się do jezuitów, dziedziców Ignacego Loyoli, świętego religii Ludzkości, który – według Comte'a – przewyższał Chrystusa pod każdym względem. Na próżno. Przesłany egzemplarz *Katechizmu pozytywistycznego*, opatrzony komplementami pod adresem „ignacjan”, nie został nawet rozcięty. Najwyższy kapłan pozytywizmu nie mógł tego zrozumieć. Odpowiedź znalazłby, być może, w słowach Talleyranda, zirytowanego wizją religii na miarę nowych czasów, jaką rozsnuwał przed nim pewien reformator: „Był kiedyś znany założyciel religii. Nauczał przez kilka lat, pozwolił się ukrzyżować, a trzeciego dnia zmartwychwstał. Powinien Pan spróbować czegoś takiego” (cyt. za: Spaemann 2009: 151).

Comte nie zmartwychwstał do dziś. Pozytywistyczne zbawienie – które, jak ufał, przyjść miało przez Kobiety – okazało się mrzonką. Elżbieta Hałas w artykule otwierającym ten numer grzebie jego nadzieje. Wszelkie projekty łączenia socjologii z teologią wiodą na manowce. Ci, którzy dziś próbują tworzyć socjoteologiczne wizje Nowego Jeruzalem, są w istocie zwiastunami apokalipsy (zob. także Burdziej 2010).

Kilkoro takich zwiastunów gościmy na naszych łamach.

Michał Warchala i Katarzyna Krempleska pokazują, że socjoteologiczne konstelacje charakterystyczne dla późnej nowoczesności mają swoje korzenie w dwóch poprzednich falach postsekularyzmu: romantyzmie i modernizmie (Benjamin, Simmel, Santayana, Znaniecki). Obecną, trzecią falę tworzą teoretycy tej miary, co Giorgio Agamben, Jeffrey Alexander, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Peter Berger, Michel Foucault, Marcel Gauchet, René Girard, Jürgen Habermas, Hans Joas, Leszek Kołakowski, Bruno Latour, John Milbank, Jadwiga Staniszkis czy Alain Touraine. Doprawdy trudno dziś wśród twórców myśli społecznej o sekularystę. Nawet gdy wreszcie kogoś takiego znajdziemy, zaraz się okazuje, że i on należy do wzbierającej fali postsekularyzmu. Tak przynajmniej stało się z Niklasem Luhmannem według Krzysztofa Matuszka. Jak dalej pokazują Magdalena Lubańska i Emilia Wrocławska-Warchala, ta fala rozlewa się powoli na antropologię i psychologię. Nadejście potopu, który zaleje wszystkie nauki, wydaje się tylko kwestią czasu.

Na czym polega postsekularyzm, a właściwie – postsekularyzmy? Na uznaniu, że świat – „bezcenne realne życie”, o którym pisał C.S. Lewis – to za mało. Postsekularyści działają na trzech płaszczyznach, z których każda kolejna jest związana z coraz większym ryzykiem.

Po pierwsze, uznają, że religia po prostu istnieje. W naukach społecznych, które zostały zdominowane przez wizję postępu i nowoczesności, nie jest to wcale tak mało. Florian Znaniecki w zapomnianym artykule, który przedrukowujemy w tym numerze, wyrażał zdziwienie, że naukowcy uparcie skupiają się na państwie, pomijając Kościół rzymsko-katolicki, tę „najtrwalszą, najpotężniejszą, najdoskonalej zorganizowaną ze wszystkich grup religijnych, jakie znają dzieje”. Czasem, żeby dostrzec to, co oczywiste, trzeba wielkiej socjologicznej wyobraźni.

Ale postsekularyści mogą pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że religia jest ważna dla życia społecznego. Tym tropem podąża dziś Jürgen Habermas (towarzyszy mu Rafał Wonicki), a z dawnych klasyków – Max Weber, Émile Durkheim czy Georg Simmel: „Rola społeczna wiary – pisał ten ostatni w zamieszczonym w tym numerze studium o socjologii religii – nie była w ogóle przedmiotem badań, ale pewne jest to, że bez niej rozpadłoby się społeczeństwo”. Choć pokazywał, jak różne wizje Boga i bogów wiążą się ze stosunkami międzyludzkimi, to unikał redukcjonizmu. Religia bowiem, podobnie jak „najszczerza i najgłębsza miłość do człowieka, nie doznaje uszczerbku przez późniejsze wyjaśnienie przesłanek jej powstania”.

Wreszcie najbardziej radykalni postsekularyści głoszą, że (jakaś, najczęściej ich własna) religia jest prawdziwa. Ten krok – przejście od uznania

roli religii do uznania jej prawdziwości – jest wysoce problematyczny, gdyż prowadzić może – jak ostrzega Elżbieta Hałas – do niejednoznaczności i sofistyki (zob. też Burdziej 2010). Istotnie pomysły niektórych współczesnych teoretyków do złudzenia przypominają dawne wizje Comte’a. Religia ludzkości powraca pod wieloma postaciami. Socjologia publiczna Touraine’a czy Burawoya – „odpowiedzialna nie tylko przed samą sobą, ale również przed ludźmi” – ma reprezentować przede wszystkim „interesy społeczeństwa, narodu i ludzkości” (Burawoy 2011: 209). Socjologia kulturowa Alexandra tworzy własnych świętych, przy czym Ignacego Loyolę zastąpił Martin Luther King (na co zwraca uwagę w swym artykule Grzegorz Brzozowski). Do „religii ludzkości” nawiązuje wprost socjologia kosmopolityczna, głosząc „refleksyjne tabu” i „transcendentalny horyzont” niezbędny do przetrwania nowoczesności i praw człowieka (Beck i Sznaider 2011). Dodać można by do tego współczesne wersje monoteizmu głoszonego przez lewicowych komentatorów św. Pawła, politeizmu głoszonego przez postmodernistów (Bauman i Obirek 2013; Marquard 1994: 93–113 i Rorty 2009: 58–78) czy kultu natury głoszonego przez Brunona Latoura (o czym pisze Ewa Bińczyk).

Dwa pierwsze kroki nie budzą kontrowersji, postsekularyści bowiem przestrzegają fundamentalnego podziału między nauką a wiarą, socjologią a teologią. Na poziomie trzecim wszystko zaczyna się mieszać: nauka i wiara, socjologia i teologia stają się jednym niezróżnicowanym stopem. Czy warto tam iść? Warto, ale tylko po to, żeby powrócić.

Oto razem z Anetą Gawkowską uświadomimy sobie, że nauki społeczne zawsze czerpią z teologicznych źródeł (zob. także Łuczewski 2011), razem z Kieranem Flanaganem dostrzeżemy, że zaangażowanie religijne może być „kreatywnym stanem liminalnym”. Ale naszym celem nie jest porzucić naukę, lecz ją wzmocnić, uczynić bardziej refleksyjną, obronić jej racjonalność. Wtedy w nowy sposób spojrzymy na trzecią falę postsekularyzmu i tak jak Simmel zaczniemy szukać związków między naszą religią a naszym społeczeństwem. Co współczesne teologie, monoteizmy, politeizmy i kultury natury, co nasz Bóg i nasi bogowie mówią o nas samych? Czy nie powracamy do debat z pierwszych wieków chrześcijaństwa, o których piszą Paweł Grad i Robert Pawlik w tekstach otwierających tradycyjnie obszerny blok recenzji i polemik? Na naszych oczach dawni bogowie powstają ze swoich grobów i zaczynają ponownie ze sobą odwieczną walkę. Czy czeka nas apokalipsa? Nam wystarczy mała naukowa rewolucja.

Michał Łuczewski, Stanisław Burdziej

Bibliografia:

/// Bauman Z., Obirek S. 2013. *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Beck U., Sznaider N. 2011. *Self-limitation of modernity? The theory of reflexive taboos*, „Theory and Society” 2011, nr 4(40), s. 417–436.

/// Burawoy M. 2011. *Socjologia anioła. Z Michaeliem Burawoyem rozmawia Michał Łuczewski*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1(1), s. 209–213.

/// Burdziej S. 2010. *Socjologia postsekularna?*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2(197), s. 89–107.

/// Łuczewski M. 2011. *Demoniczne źródła nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1(1), s. 16–47.

/// Marquard O. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Rorty R. 2009. *Filozofia jako praktyka kulturalna*, Czytelnik, Warszawa.

/// Spaemann R. 2009. *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

**TEOLOGIA I NAUKI  
SPOŁECZNE**

# **MIĘDZY ODRZUCENIEM RELIGII A ZBAWIANIEM ŚWIATA: ITINERARIA SOCJOLOGII I POSTSEKULARNEJ TEORII SPOŁECZNEJ**

Elżbieta Halas

Uniwersytet Warszawski

## **/// Uwagi wstępne**

W przedstawianym szkicu będzie mowa o różnych rodzajach wiedzy i związanych z tym wątpliwościach, a także o znaczeniu przemian wiedzy dla zmian kulturowych. Przypomniany zostanie spór, jaki musiał zaistnieć wraz z wyróżnieniem się świeckiej wiedzy naukowej, a zwłaszcza świeckich nauk o kulturze i społeczeństwie – z socjologią na czele. Będzie to jednocześnie rzecz o niejednoznacznościach, z których w tym sporze o wiedzę czyniono użytki. Przychodzi tutaj najpierw na myśl – z historycznego punktu widzenia – pojawienie się socjologii chrześcijańskiej, a także socjologii religijnej, w odróżnieniu od programu socjologii i socjologii religii jako jej subdyscypliny. Socjologia chrześcijańska i socjologia religijna nie były tym samym, ale podobnie pokazują, w jaki sposób socjologię – skoro już zaistniała – próbowano z powrotem podporządkować refleksji teologicznej. Nie jest to wyłącznie kwestia historyczna, gdyż nadal istnieją środowiska podtrzymujące tę orientację.

Współcześnie można zaobserwować tendencję odwrotną, która wyraża się w usiłowaniu podporządkowania dyskursu teologicznego interesom poznawczym, kształtującym się w dość osobliwy sposób na gruncie teorii społecznej. Na temat ingerencji w obszar teologii ze strony postmodernistycznej teorii społecznej powiem więcej w dalszej części szkicu. Uwagę będę więc skupiać na współczesnym trendzie, który nazywam postmodernistycznym postsekularyzmem. Interesują mnie nie tylko relacje między

socjologią a teologią oraz teorią społeczną a teologią, ale także relacje między socjologią a postmodernistyczną teorią społeczną, która przestaje być teorią w jej dotychczasowym znaczeniu epistemologicznym z funkcją eksplanacyjną na czele. Używam w tytule artykułu w sposób metaforyczny wyrażenia *itineraria*, gdyż moim zamierzeniem jest skrótowy opis dróg i kierunków zachodzących zmian w dyskutowanych tu typach wiedzy.

Aby uniknąć niejednoznaczności, o które nietrudno wówczas, gdy podejmuje się taką światopoglądowo naznaczoną tematykę, jaką jest zagadnienie relacji między naukami społecznymi a teologią, pragnę podkreślić, że dokonuję refleksji z kulturologicznego punktu widzenia, traktując przedstawiane perspektywy socjologii, teologii i teorii społecznej jako różne kultury wiedzy. Stanowisko wartościujące, które zajmuję, wynika z uznania postulatu autonomii racjonalnej wiedzy świeckiej. Bliski jest mi zatem pogląd Karla Mannheim'a, który choć zaangażowany w debaty z teologami nad kryzysem nowoczesności podczas II wojny światowej, wyraźnie stwierdzał, że połączenie perspektywy socjologicznej z perspektywą teologiczną musiałoby oznaczać nadejście zupełnie nowej epoki i odrzucenie socjologii jako świeckiej wiedzy o prawidłowościach kształtowania rzeczywistości historycznej, a więc wiedzy wykluczającej w swym obrębie przyjęcie postawy religijnej wobec tego, co nadprzyrodzone (Mannheim 1947: 116).

Mannheim miał na myśli tradycję teologii chrześcijańskiej. Wydaje się, że nie ma oznak tego rodzaju epokowego przesilenia kulturowego i chociaż istnieje wiele żywotnych enklaw fundamentalizmu, przeważa zasada autonomii wiedzy świeckiej. Pojawiają się natomiast zjawiska nowe, niedające się ująć w dotychczasowych terminach – na co dalej zwrócę uwagę. Aby uniknąć innych niejasności, trzeba podkreślić, że uznaję potrzebę uprawiania teologii tak w wymiarze intelektualnym, kulturotwórczym, jak i w wymiarze duchowym. Pod tym względem bliskie jest mi stanowisko Niklasa Luhmanna, który uznawał zróżnicowanie wiedzy i poznania, a co za tym idzie, proponował wieloperspektywiczną obserwację, przykładowo teologii przez socjologię czy socjologii przez teologię (Hahn 1994: 19). Bez przychylności natomiast odnoszę się do takiej postmodernistycznej teorii społecznej, która odrzuca socjologię, posługuje się dyskursem niejednoznaczności i przywdziewa teologiczną szatę językową, mieszając naukę z doktryną, ideologią i *praxis*.

Nawiązując do koncepcji dyscyplin Harrisona C. White'a, można powiedzieć, że obserwujemy arenę, na której toczy się walka o porządek oceny wiedzy (White 2011: 79–132) i kryteria jej czystości. Upraszczając, z jednej strony mamy niezbyt długą tradycję świeckiej, hipotetycznej wiedzy naukowej o społeczeństwie czy też o zjawiskach społeczno-kulturowych,

co jest zwłaszcza domeną socjologii, z drugiej zaś, długą tradycję teologii, uważanej niegdyś za królową nauk, zwanej także świętą teologią, z jej kryteriami objawionej wiedzy świętej i prawdy absolutnej. Najkrótszą historię ma ponowoczesna teoria społeczna jako wielopostaciowa, postkrytyczna teoria *praxis*, naruszająca „czyste porządki” wiedzy socjologicznej i teologicznej.

Użycie liczby pojedynczej w odniesieniu do socjologii jest uproszczeniem, ułatwia jednak prześledzenie zasadniczych zmian relacji między tymi postaciami wiedzy oraz dostrzeżenie problemów, jakie mogą wynikać z transmutacji świeckiej nauki o zjawiskach społeczno-kulturowych w teologię lub na odwrót – z transmutacji teologii w wiedzę zsekularyzowaną. Ponowoczesna, postkrytyczna teoria społeczna występuje zresztą często w piśmiennictwie w liczbie pojedynczej. Jest to typ wiedzy postsekularnej w tym sensie, że uprawiana jest w warunkach, jakie zaistniały wskutek sekularyzacji na Zachodzie, z drugiej zaś strony, w warunkach procesów globalizacji, które ukazują wyjątkowość pod tym względem przypadku europejskiego. Teoria społeczna jako teoria *praxis* musi uwzględniać ten globalny kontekst religijny i istniejące w świecie kultury religijne. Jest to teoria postsekularna, ostatnimi czasy także próba szczególnego rodzaju „teologicznej” teorii społecznej, „sięgającej w górę”, to znaczy przekraczającej granice w wymiarze wertykalnym między wiedzą świecką i świętą. W wymiarze horyzontalnym polega zaś na zacieraniu granic między dyscyplinami naukowymi i na odrzucaniu w istocie metodologii naukowej. Debata Seidman – Alexander jest tylko jednym z przykładów pokazujących współczesne antynomie socjologii i szczególnie rozumianej teorii społecznej (Seidman 1991; Alexander 1991). Na arenie, którą tutaj charakteryzuję, toczy się walka o przekształcenie dotychczasowej kultury wiedzy nie dla niej samej, lecz za jej pośrednictwem dla zmian społeczno-kulturowych.

Teologia zaś, wskutek przemian, jakie także w niej zachodzą, ułatwia związek z ponowoczesną teorią społeczną. Teologia bowiem także przejawia się w postaci postsekularnej. Za motto dalszych rozważań niech posłuży cytat z wykładu *Marxizm a perspektywy życia monastycznego*, wygłoszonego 10 grudnia 1968 roku przez trapistę o. Louisa – Thomasa Mertona, zafascynowanego – jak pisał – „swego rodzaju mistyką marksizmu” (Merton 2007: 258).

Należy chyba powiedzieć, że musi istnieć jakiś rodzaj dialektyki między odrzucaniem świata i jego przyjmowaniem. Odrzucenie świata przez zakonnik jest czymś, co jest jednocześnie gotowością przyjęcia takiego świata, który jest otwarty na przemiany. Innymi słowy,



odrzućcie świat przez zakonnik następuje z pozycji jego pragnienia przemiany. To stawia go na wspólnej płaszczyźnie z wyznawcą marksizmu, ponieważ marksista kieruje swą dialektyczną krytykę struktur społecznych ku efektom rewolucyjnych przemian. (Merton 2007: 262)

### /// Teologia w procesie sekularyzacji

Przedstawiając teologię i niektóre kierunki zachodzących w niej współcześnie przemian, posłużę się opracowaniami wychodzącymi poza ramy poszczególnych konfesji. Pokazują one teologię jako przedsięwzięcie intelektualne i, formalnie rzecz biorąc, analogiczne do innych nauk, jeśli przyjąć, że ma ona swój przedmiot badań i metodę. Autorzy hasła „Teologia” w monumentalnym opracowaniu *The Great Ideas. A Synopticon of Great Books of the Western World* pod egidą *Encyclopedia Britannica* z połowy XX wieku twierdzili, że znaczenie teologii dla całokształtu ludzkiej wiedzy rzadko było podważane (Adler 1952: 882). Nie jest możliwe głębsze przedstawienie w tym eseju problemów związanych z różnymi sposobami pojmowania wiedzy i nauki oraz nauki i filozofii, a także zapatrywań na status wiedzy teologicznej. Wystarczy zauważyć, że teologia wiąże się ściśle z religią, a skoro nauka oznacza intersubiektywnie sprawdzalne twierdzenia oparte na empirycznych metodach badania zjawisk obserwowalnych, to teologia jest przeciwieństwem nauki.

„Teologia” wszakże nie oznacza tylko teologii zwanej dogmatyczną, która wyjaśnia dogmaty dane do wierzenia w ramach jakiejś religii, w szczególności religii chrześcijańskiej, na gruncie której wykształcił się rozbudowany system teologiczny. Tak pojmowana teologia, nazywana także świętą teologią, swe ostateczne źródło ma w Objawieniu. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że innym rodzajem teologii uprawianym od wieków jest teologia naturalna, nazwana też przez Rogera Bacona „boską filozofią”, a przez Immanuela Kanta *teologia rationalis*, w odróżnieniu od *teologia revelata* (tamże: 883). Warto zatem zauważyć przeciwstawienie, jakim posługuje się w *Summie teologicznej* Tomasz z Akwinu, pomiędzy nauką filozoficzną, opartą na rozumie, i nauką świętą, płynącą z Objawienia. Teologia naturalna, czy też filozoficzna, pozostaje częścią metafizyki, obejmującą wąski zakres problemów wyznaczonych przez centralną kwestię dowodzenia istnienia Boga w odróżnieniu od świętej teologii (tamże: 887). Ta ostatnia jest zarazem spekulatywna i praktyczna, gdyż rozpatruje działania ludzkie w odniesieniu do Boga, będąc wyrazem wiary szukającej rozumienia (*fides quaerens intellectum*).

Istotne dla zagadnienia relacji socjologii i teorii społecznej z teologią są relacje między teologią naturalną, czy też filozoficzną, a teologią związaną z religią. Jak piszą znawcy tematu – niereligijna, niepobożna teologia oparta na filozofii, sięgająca do *artes liberales*, a szczególnie do technik dialektycznych, była atakowana już w średniowieczu przez teologów mistycznych. Także Luter krytykował taką teologię, widząc w niej zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej i ducha religijnego (tamże: 890). Teologia z jej spekulatywnymi kontrowersjami stała się więc już dawno areną sporów o granice ortodoksji i herezji.

W omawianym tu opracowaniu autorzy, charakteryzując punkt widzenia przeciwników oddzielania teologii od religii, zauważyli, że z ich perspektywy odseparowanie teologii od religii przedstawia się diabolicznie (Adler 1952: 890). Zobrazowali to słowami Mefistofelesa z dzieła Goethego *Faust* w odpowiedzi na wyznanie ucznia doktora Fausta, że zamierza podjąć studia teologiczne.

Nie chcę wam złego wskazać śladu.  
To niebezpieczna jest nauka,  
Trudno nie obrać tam złej drogi;  
Przy tym zawiera w sobie tyle jadu,  
Że szukający leków łąco się szuka.

W monumentalnej encyklopedii religii pod redakcją Mircei Eliadego David Tracy przedstawia natomiast taką postać teologii, która nie jest ani teologią dogmatyczną, ani też tylko częścią filozofii. Nowa teologia, zwana komparatywną, kształtuje się pod wpływem oddziaływania na teologię nowożytnej humanistyki, a więc najpierw nauk historycznych, a następnie nauk społecznych. Najwyraźniej jest wiele sposobów rozumienia komparatywności teologii porównawczej, ale jeden z nich przeważa. Chodzi o typ teologii, który wyrósł z porównawczych badań religii. U jej początków wskazuje się pracę Jamesa Freemana Clarke'a z 1871 roku, *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology*. Jak pisze Tracy, obecnie przez teologię komparatywną rozumie się świeckie badania nad historią religii, polegające na analizie porównawczej teologii na gruncie różnych tradycji religijnych. Pojawiają się też takie określenia, jak: teologia światowa czy teologia globalna (Tracy 2005: 9126). Uprawianie teologii komparatywnej wymaga przyjęcia za punkt wyjścia fenomenu zróżnicowania religijnego, a następnie uznania pluralizmu religijnego. „Pluralizm” oznacza nie tylko stwierdzenie różnorodności, tolerancję dla zróżnicowania, lecz także pozytywne wartościowanie wielości i różnorodności.

Współczesny program teologii komparatywnej nosi więc znamiona sekularyzacji wiedzy, która kieruje tę odmianę teologii ku świeckim perspektywom naukowym. Różni się też jednak od nich istotnie, gdyż polegając na refleksyjnym zorientowaniu wobec zastanych tradycji teologicznych, dokonuje ich przekształcenia w procesie tworzenia teologii komparatywnej, a więc jest swego rodzaju *praxis*. Niesie wyzwanie dla tradycji uznawanych z perspektywy teologii komparatywnej za ograniczone perspektywy kulturowe (Tracy 2005: 9133). Co istotne, uprawiana w ten sposób teologia w epoce globalizacji kulturowej i kształtowania społeczeństwa światowego zaczyna funkcjonować poza zachodnim kontekstem kulturowym, w którym powstała.

Na transformację kultury wiedzy teologicznej oddziaływało stopniowo kilka czynników: kształtowanie świadomości historycznej, powstanie nowoczesnej hermeneutyki i w końcu – co szczególnie istotne dla rozważanych tu relacji teologii, socjologii i teorii społecznej – rozwój nauk społecznych. „Teologii” nadawane jest nowe znaczenie, różniące się nie tylko od znaczenia historycznego, ukształtowanego w tradycji chrześcijańskiej, ale także od źródłowego pojęcia greckiego *theos* (Tracy 2005: 9126). Nie chodzi tu tylko o to, że termin „teologia” stosowany jest do samorozumienia tradycji w ramach różnych systemów wierzeń, niemających charakteru teistycznego. W tym nowym znaczeniu nie wiadomo, do czego „teologia” się odnosi. Różnice między tym, co wewnątrzświatowe, i tym, co pozaświatowe, między tym, co immanentne, i tym, co transcendentne, w teologii komparatywnej zdają się zanikać. Ponownie więc wracamy tu do kwestii postmodernistycznego języka, do posługiwania się niejednoznacznościami umożliwiającymi ukryte przejścia i płynność granic odmiennych perspektyw poznawczych, a więc mówienie o teologii, która przestaje być teologią, jaką dotąd znano, i teorii społecznej, która nie jest już teorią w dotychczasowym pojmowaniu systemu twierdzeń wyjaśniających, podlegających weryfikacji.

Pytania pojawiające się w tak uprawianej teologii mają mieć charakter relacyjny, wymagają odniesienia każdej odpowiedzi do wszystkich innych religii czy też systemów, które podejmują problem ostatecznej transformacji ludzkiej egzystencji. Uwidacznia się tu pewna zbieżność z nurtem funkcjonalizmu w badaniach religii, gdzie inkluzywna definicja sprawia, że „religia” może denotować także świeckie systemy ideologiczne czy quasi-religijne. „Zbawienie” w teologii komparatywnej pojawia się jako odpowiednik oświecenia, emancypacji czy wyzwolenia (Tracy 2005: 9126).

Relacjonalne podejście teologii komparatywnej stanowi wyzwanie dla podstawowej tradycji teologicznej z jej ustalonym korpusem prawd nie tylko dlatego, że abstrahuje od treści wierzeń i formułuje utopijny program przekładu języka jakiejś religii na inne *ad infinitum*. Zakłada to konieczność zmiany samorozumienia religii, a więc tradycji teologicznej w wyniku interpretacji przeprowadzonej z perspektywy teologii komparatywnej (Tracy 2005: 9127). Teologia komparatywna jest więc programem krytycznym, zmierzającym do rewizji tradycji teologicznych. Postulat Paula Tillicha teologicznej interpretacji danej sytuacji (Tracy 2005: 9132) służy do nadania zróżnicowaniu religijnemu w świecie interpretacji teologicznej. Nadawanie religijnego sensu samemu zróżnicowaniu religijnemu wydaje się problematyczne. Zróżnicowanie religijne w świecie jest fenomenem kulturowym, który trudno uznać za podstawę doświadczenia religijnego jako takiego, chociaż może wymagać nowej interpretacji tradycji religijnej. Z kulturologicznego punktu widzenia istotne jest rozróżnienie między zróżnicowaniem religijnym a pluralizmem religijnym. Jak słusznie podkreśla James Beckford, częste utożsamianie tych pojęć jest nieuprawnione, gdyż wiąże się z pomieszaniem faktów i wartościowań. W znaczeniu normatywnym pluralizm ma wiele znaczeń. Może to być tylko przekonanie o pozytywnej wartości zróżnicowania religijnego, następnie przekonanie o wartości swobodnego wyboru religii jako sytuacji pluralistycznej, aż po internalizację pluralizmu, polegającą na uczestniczeniu w rozmaitych tradycjach jednocześnie (Beckford 2003: 79–80), analogicznie do zinternalizowanej wielokulturowości na poziomie systemu osobowego.

Program teologii komparatywnej, w którym interpretacji teologicznej wymaga sytuacja zróżnicowania religijnego, prowadzi do krytycznej interpretacji symboli religijnych, występujących w kontekście ich dotychczasowych tradycji. Trudno przewidzieć teologiczną konkluzję wynikającą z porównania symboli chrześcijańskich z symbolami kultu Inti, kultu Dionizosa i innych. Warto zauważyć, że takie zadanie teologii komparatywnej odbiega od hermeneutyki symboli religijnych w rozumieniu Paula Ricoeura, który jej uprawianie wiązał z dążeniem do przywracania symbolom religijnym, unicestwianym wskutek procesu sekularyzacji, ich symbolicznej funkcji. „W czasach zapomnienia znaków sakralnych chcemy – mówiliśmy – znów usłyszeć zwrócone do nas wezwanie” (Ricoeur 1975: 18). Patrząc z perspektywy kulturologicznej, należy zastanowić się, czy w programie teologii komparatywnej nie rysuje się możliwość multiperspektywicznej dekonstrukcji religijnych systemów symbolicznych, co stanowiłoby zagrożenie dla tradycji kulturowych.

Program teologii porównawczej odwołuje się do nauk o religii – szerzej – do nauk o kulturze. Niewątpliwie został uformowany wskutek oddziaływania na teologię nauk społecznych i nauk o kulturze, jednakże posługiwanie się pojęciem nauki jest tutaj pełne niejednoznaczności. Jest to nauka i nie-nauka zarazem. Teologia nie jest już dotychczasową teologią ani też nie wyrasta z tradycji religijnej. Płynność kultury ponowoczesnej uwidacznia się tu szczególnie w semantyce wiedzy.

W czasie, kiedy pojęcie metody w postmodernistycznej kulturze wiedzy jest dezawuowane, podobnie jak pojęcie dyscypliny naukowej, teologia komparatywna aspiruje zarazem do statusu dyscypliny i do własnej metody. Przedmiotem teologii ma być pluralizm religijny, a jej metoda ma polegać na nowym rodzaju hermeneutyki, a więc na metodzie interpretacji, która przez zmianę dotychczasowego rozumienia religii wskutek zmiany jej teologii przez zastosowanie perspektywy komparatywnej, ma być refleksyjnym procesem przemian fenomenu religii w skali globalnej. Nasuwają się zatem pytania o jedność kultury ludzkiej i uniwersalizm kulturowy oraz religijny w obecnym stanie rzeczy.

Teologiczną ocenę teologii komparatywnej należy zostawić teologom. Dla prowadzonych tu rozważań istotna jest konstatacja, że w obszarze teologii widoczne jest oddziaływanie nauk społecznych i nauk o kulturze do tego stopnia, że problemy społeczno-kulturowe przedstawiane są jako problemy teologiczne. Robin Gill podkreśla fakt, że w XX wieku teologia pozostawała bardziej pod wpływem nauk społecznych, które zastąpiły XIX-wieczny wpływ na teologię ze strony nauk historycznych i wcześniejszy wielowiekowy wpływ filozofii. Postacie takich teologów, jak: Richard Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, są tego przykładami. Karl Barth – na odwrót – sprzeciwiał się tym nurtom sekularyzującym teologię. Jego głośna teza, że chrześcijaństwo nie jest religią w naturalnym czy kulturowym sensie, stanowi teologiczny wyraz transcendowania przez wiarę porządku społeczno-kulturowego (Gill <http://>).

Z teologią komparatywną, gdzie najważniejsza okazuje się refleksja nad pluralizmem religijnym, w bliskich związkach pozostają: teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia rewolucji, teologia feministyczna, teologia *gender*, które zmierzają do transformacji społeczno-kulturowych uwarunkowań egzystencji ludzkiej. Tego rodzaju orientacje we współczesnej teologii komentował Joseph Ratzinger w opublikowanej w 1968 roku książce *Einführung in das Christentum (Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis)* (cytowania dalej za wydaniem polskim z 1970 r.). Wykazywał, że teologie te sprowadzają wiarę do sprawy przemiany świata,

podczas gdy – jak argumentował – wiara należy do innego, duchowego wymiaru istnienia i jego sensu (Ratzinger 1970: 30). Ratzinger – podobnie jak Karl Rahner – teologię pojmuje jako samorozumienie wiary, a nie religii. Dla naszego zagadnienia związków teologii i teorii społecznej interesująca jest diagnoza rozkwitających w latach sześćdziesiątych XX wieku różnych odmian teologii świata, by użyć sformułowania z tytułu jednej z książek znanego teologa wyzwolenia Johanna B. Metz. Ich odzwierciedlenie z kolei widoczne jest we współczesnej postmodernistycznej teorii społecznej. Zwrot postmodernistyczny może być – jak się zdaje – interpretowany w świetle kategorii *faciendum*, którą Ratzinger zastosował do opisu kolejnego zwrotu w rozwoju nowoczesności. W pierwszym jej stadium, przygotowanym przez myśl Kartezjusza, uwypuklił rolę Giambattisty Vico, który uważał, że poznawalne jest tylko *factum* – to, co zostało zrobione i co właściwe jest światu człowieka, a więc jego kulturze. Vico wyraził to formułą *verum quia factum*, wraz z którą rodzi się nowożytny historyzm. Szczególnie celne wydaje się zidentyfikowanie przez Ratzingera kolejnego zwrotu, który wyraził formułą *verum quia faciendum*, co oznacza, że prawda odnoszona jest do działania skierowanego na przyszłość – jest prawdą kształtowania świata (Ratzinger 1970: 28). Zwrot ten Ratzinger łączy z zastosowaniem Tezy Jedenastej Karola Marksa. Dążenie do przewagi *faciendum* nad *factum* oznacza także dążenie do przekształcania tradycji wywodzących się z przeszłości. Teologia komparatywna – jak można wnioskować – opiera się na tej zasadzie, zmierzając do transformacji tradycji religijnych. Upodabnia się więc do *praxis* rozumianej jako produkowanie znaczeń zastępujących dawniejsze porządki kulturowe (Bauman 1999: 96). Zwrot od *factum* do *faciendum* został spotęgowany w postmodernizmie, który nowymi porządkami znaczeń zastępuje także nowoczesną kulturę wiedzy naukowej, a sygnifikujące ją terminy – „nauka” i „teoria” – stają się coraz bardziej niejednoznaczne, podobnie jak inne kategorie kulturowe, w tym religia i teologia.

### **/// Bez związku: socjologia i teologia**

Zmiany w dyskursach teologicznych, jakie zaszły pod wpływem rozwoju świadomości historycznej, nauk historycznych, a następnie pod wpływem nauk społecznych i nauk o kulturze, mogą interesować socjologa wiedzy. Teologia, tak nowoczesna, jak i uprawiana w minionych epokach, byłaby wówczas przedmiotem badań socjologicznych, podobnym do innych dziedzin kultury, a role teologów podobne do innych ról ludzi wiedzy (Znaniński 1984: 371–392).

Teologia, czy to jako wyjaśnianie i obrona doktryn kościelnych, czy w jakimś zakresie autonomiczna refleksja nad religią (Lonerhan 1975: 321), może też wchodzić w obszar zainteresowań socjologów religii, czego przykład dali klasycy socjologii, w tym Max Weber, w swych socjologicznych studiach nad religiami światowymi. W każdym z wyżej wymienionych przypadków badanie socjologiczne na swój sposób jednak religię i teologię sekularyzuje. Z teologicznego punktu widzenia czy też z perspektywy wiary religijnej zachodzi nieuchronna redukcja badanych zjawisk przez nałożenie na nie kategorii socjologicznego opisu świata. Badania nad konwersją religijną, które w związku z doniosłością ruchów religijnych dla przemian społeczno-kulturowych doprowadziły do powstania subdyscypliny, jaką jest socjologia konwersji, mogą być uważane za subwersyjne z perspektywy wiary, pomijają bowiem czynnik nadprzyrodzony (Hałas 2007). Nie bez powodu socjologizacja zjawisk religijnych niejednokrotnie była uważana za zagrożenie sekularyzacyjne (Gill <http://>).

Wykorzystanie natomiast socjologii, jej narzędzi i metod przez teologię, na przykład teologię pastoralną, do badania struktur religijnych, organizacji i ruchów religijnych z perspektywy socjologicznej może napotykać sprzeciw socjologów co najwyżej wówczas, gdy stosowanie metod socjologicznych jest niepoprawne, ale też może być popierane przez socjologów, czego przykładem jest pionierskie w skali światowej socjologiczne studium parafii Franciszka Mirka, opatrzone wstępem Floriana Znanickiego (Mirek 1928).

Chociaż posługując się modelami związków między naukami zaproponowanymi przez Ronalda J. McAllistera, można powiedzieć, że czasami socjologia wywierała jednokierunkowy wpływ na teologię w jakimś zakresie (na przykład teologię pastoralną), że czasami relacja ta mogła być rozpatrywana jako zbliżenie wynikające z badania tego samego zjawiska, choć z zupełnie innych perspektyw (inny przedmiot formalny), jak w wypadku konwersji, a czasami bywa to związek heurystyczny, to generalnie socjologia i teologia pozostają bez związku (model a-relacjonalny) (McAllister 1987: 29). Uprawianie socjologii teologii, czego przyczynki znajdujemy w pracy Luhmanna *Funkcja religii* (Luhmann 1998), albo teologii socjologii niczego w nich jako takich nie zmieni, kiedy dokonują własnych obserwacji z własnych perspektyw. Tak więc konflikt, jaki zaistniał między socjologią i teologią, kiedy tę pierwszą zaprojektował August Comte, został zastąpiony potem przez rozejm (Johnson 1987: 5), polegający na metodologicznym agnostycyzmie, gdy idzie o odniesienie – rzeczywistość symbolizmu religijnego, która pozostaje poza naukową obserwacją i analizą (Parsons 1968: 421). Jednak stan ten poprzedzał kontrprogram socjologii

chrześcijańskiej, upowszechniany w wieku XIX, poczynając od pracy J.W.H. Stuckenberga *Christian Sociology*, opublikowanej w 1880 roku, żywy jeszcze w latach trzydziestych XX wieku, instytucjonalnie wciąż widoczny w niektórych ośrodkach w USA, czego przejawem jest afiliowanie przy Amerykańskim Towarzystwie Socjologicznym The Christian Sociological Society (Swatos [http](http://)).

Pozostawiając w tym miejscu na uboczu integrystyczne czy fundamentalistyczne reakcje na świecką, socjologiczną naukę o religii w postaci tzw. socjologii religijnej, a także wspomniany fenomen socjologii chrześcijańskiej, trzeba zwrócić uwagę na próby łączenia socjologii i teologii, a więc budowania modelu wzajemnego przenikania, który – jak w biochemii z oddziaływań chemii i biologii – miałby doprowadzić do nowego tworu – socjoteologii. Pomysł ten przedstawiony w latach osiemdziesiątych XX wieku, między innymi przez McAllistera próbującego dać socjologii lekcję teologii, nie odniósł żadnego skutku. Jak zauważa James A. Beckford, także współczesna propozycja Kierana Flanagan, aby perspektywy socjologii i teologii weszły w symbiozę, tymczasem pozostaje bez odzewu wśród socjologów (Beckford 2003: 188).

Między socjologią a teologią nie ma żadnego bezpośredniego związku i nigdy projekt jego urzeczywistnienia nie będzie udany. Co wspólnego bowiem może mieć właściwa teologii próba racjonalnego mówienia o tym, co boskie (*The Fontana Dictionary of Modern Thought* 1990: 856) z socjologiczną analizą konstruowania rzeczywistości społeczno-kulturowej? Socjologia nie sięga do źródeł wiedzy objawionej, nie kontempluje tajemnic zbawienia, eschatologii, wieczności. Socjologia nie jest profetyczna – nie prorokuje z boskiego natchnienia, nie zbawia ani też nie usprawiedliwia Boga w obliczu niedoskonałości świata jak teodycea. Podstawy wiedzy socjologicznej są empiryczno-racjonalne, a jej praktyczne zastosowanie może służyć rozwiązywaniu konkretnych problemów społecznych. Jest nauką o procesach historycznych, sceptyczną w stosunku do każdej postaci *doxa*. Należy do nauk o człowieku.

Socjologia jest nauką młodą – pierwszy wydział socjologii w świecie w Chicago został otwarty w 1892 roku (Vidich, Lyman 1985: 59). Jeśli nawet – jak pokazuje to historia socjologii amerykańskiej – proces emancypacji socjologii spod panowania teologii nie był natychmiastowy, a istotną rolę odgrywało przekładanie zagadnień teodycei, a więc zła w świecie, na socjodyceę problemów społecznych (Vidich, Lyman 1985: 281), to socjologia społeczeństwa obywatelskiego, jego konsensusu i kontraktu nie ma nic wspólnego z teologią przymierza Ludu Bożego. Jeśli



nawet u początku tej transformacji na uniwersytetach amerykańskich z tak kluczowymi dla rozwoju socjologii ośrodkami jak University of Chicago i Columbia University przychodzący do nowej dyscypliny socjologii wywodzili się z kleru protestanckiego, to socjolog nie jest świeckim duchownym. Powołanie socjologii jako nauki oznacza jej funkcje pozbawione teologicznego wymiaru (Shils 1980). Nie oznacza to, że nie miały i nie mają miejsca uzurpacje polegające na próbach zajęcia przez naukę społeczną miejsca teologii. Jak pisał Robert Bellah: „Teraz nauka społeczna mówi nam, jakimi stworzeniami jesteśmy i po co jesteśmy na tej planecie” (cyt. za Vidich, Lyman 1985: 305).

### /// Widmo teologiczne teorii społecznej

Nośnikiem nowego quasi-profetyzmu były różne nurty marksizmu, dla których – jak zauważają Vidich i Lyman – późny kapitalizm zwiastuje millennium – ostateczne przewyciężenie przygodności historii i zwrócenie społeczeństwa człowiekowi w uniwersalnym braterstwie (Vidich, Lyman 1985: 305), a więc w świeckiej wersji „obcowania świętych”. Daniel Bell, stwierdzając koniec ideologii w naukach społecznych, a więc koniec millenaryzmu, chilliastycznych nadziei i apokaliptycznego myślenia rewolucyjnego (Bell 1962) brał za układ odniesienia – jak można przypuszczać – socjologię wolną od ideologii. Świecka wersja teologii jest natomiast widoczna w tradycji krytycznej teorii społecznej, a współcześnie w jej postmodernistycznych postaciach. Ponad socjologią spotykają się więc obecnie zsekularyzowana odmiana teologii z teologizującą postsekularną teorią społeczną. Ułatwia to ustawiczne budowanie dyskursu niejednoznaczności. „Teologia” w tym dyskursie staje się nośnikiem coraz bardziej nieokreślonego znaczenia – „czegoś teologicznego”. Teologia nie jest tożsama z dotychczasową tradycyjną teologią. Teoria społeczna nie jest też teorią, lecz *praxis*, posługującą się terminem „teoria społeczna”, wciąż mającym modernistyczną otoczkę konotacyjną naukowości i racjonalności bez żadnego wszakże zobowiązania do zachowania obiektywności poznania. Postmodernizm nie uznaje faktów, polegając na *faciendum* jako mnożeniu nośników znaczeń bez odniesień, a więc na samoodnoszeniu się tego dyskursu.

Jak pokazali to w przywoływanej tutaj wielokrotnie książce Vidich i Lyman, teologiczne genealogie w historii myśli socjologicznej nie były bynajmniej zapomniane. Czym innym jest natomiast usiłowanie ustanowienia na nowo relacji i związków teologii i tak zwanej teorii społecznej. Piszę „tak zwanej”, gdyż chodzi o przywłaszczenie terminu „teoria” funkcjonującego

w obszarze nauk społecznych i przeniesienie go na grunt praktycznie, normatywnie i ideologicznie zorientowanej myśli społecznej, nawiązującej do szkoły frankfurckiej i różnych nurtów marksizmu.

Austin Harrington w studium *Social Theory and Theology* (Harrington 2006), zamieszczonym w kompendium współczesnej europejskiej teorii społecznej, wydanym przez Gerarda Delanty'ego, notorycznie używa zamiennie określeń: „teoria społeczna”, „teoria socjologiczna” i „nauki społeczne”. Zgodnie z postmodernistyczną zasadą postdyscyplinarności równie dobrze mogą to być filozofia społeczna czy teologia wyzwolenia, czy też teologia feministyczna, zwana teologią socjologiczną (Harrington 2006: 42). Sposób definiowania teologii przez Harringtona jest przykładem samoodnoszącego się, niejednoznacznego dyskursu, mnożącego znaczniki bez odniesień:

Teologia w tym sensie pojawia się jako przeciwległa do procesów modernizacyjnych w tym względzie, że systematyzuje doświadczenie wokół zunifikowanego, transcendentnego oznacznika, lecz jednocześnie wygnana jest z nowoczesnej naukowej wyobraźni do dziedziny *mythos*. (Harrington 2006: 38)

Rzeczownikowa forma „to teologiczne” (*the theological*) tworzy hipostazę. To „co teologiczne”, pojawia się w postmodernistycznym dyskursie, którego styl polega na alegoriach, metaforach i parabolach, które służą ekwiwokacji sensu. „To teologiczne” powraca po nietzscheańskiej „śmierci Boga”. Jak pisze Harrington, używając oczywiście mowy obrazowej, „to teologiczne” (*the theological*) mści się za swe wygnanie z racjonalnych modernistycznych systemów „w spektralnej formie, w formie powracania, ogarniającego metafizycznego *telos*” (Harrington 2006: 38).

Krytyka racjonalizmu europejskiego i eurocentryzmu z perspektywy globalizacji kulturowej prowadzi myśl postmodernistyczną do krytyki sekularyzacji, a więc do krytyki „racjonalistycznego imperializmu wobec wierzenia” (Harrington 2006: 44). Powrót tego „co teologiczne”, jest swego rodzaju anamnezą w refleksyjnym procesie teorii społecznej. Teoria społeczna ma odkrywać swe teologiczne źródła, tworząc wobec nich krytyczny dystans bez zapominania o nich (Harrington 2006: 44–45). Nazywa też tę teorię społeczną socjologią teologiczną, mającą dwie postaci – nieświadomej i świadomej teologicznej teorii społecznej (Harrington 2006: 42).

Do jakich konkluzji doprowadziły nas przeprowadzone w tym szkicu rozważania? Socjologia z zasady nie narusza zróżnicowanej tkanki kulturowej znaczeń, badając je w społecznych kontekstach. Nie ingeruje

zatem w dyskurs teologiczny, choć może analizować go dla swoich celów poznawczych, pozostawiając wszakże to, co pozaświatowe, poza swą perspektywą analizy zjawisk społeczno-kulturowych. Postsekularna teoria społeczna natomiast, będąc postmodernistyczną odmianą tzw. krytycznej *praxis*, odrzuca dystans między podmiotem i przedmiotem poznania, odrzuca hipotetyczny charakter teoretyzowania i metodologiczny sceptycyzm. Zwraca się zarówno przeciw racjonalności nauki społecznej, przeciw socjologii, jak i przeciw wierze i religii. Socjoteologiczny dyskurs niejednoznaczności i sofistycznych symulacji wiedzy i wiary może tylko stworzyć iluzję Nowego Świata – nowej ziemi i nowego nieba (Ap 21,1).

#### Bibliografia:

/// Adler M.J., red. 1952. *The Great Ideas. A Synopticon of Great Books of the Western World*, vol. II, William Benton, Publisher, Chicago.

/// Alexander J.C. 1991. *Sociological Theory and the Claim to Reason: Why the End is not in Sight*, „Sociological Theory” 1991, t. 9, nr 2, s. 147–153.

/// Bauman Z. 1999. *Culture as Praxis*, SAGE, London.

/// Beckford J.A. 2003. *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Bell D. 1962. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Collier Books, New York.

/// Gill R. *Theology*, [w:] *Swatos Encyclopedia of Religion*, <http://hrr.hartsem.edu/ency/Theology.htm>; dostęp: 12.06.2013.

/// Hahn A. 1994. *Introduction à la sociologie de Niklas Luhmann*, „Societes. Revue de Sciences Humaines et Sociales” 1994, nr 43, s. 17–27.

/// Halas E. 2007. *Konwersja. Perspektywa socjologiczna. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Harrington A. 2006. *Social Theory and Theology*, [w:] *Handbook of Contemporary European Social Theory*, red. G. Delanty, Routledge, London, s. 37–47.

/// Johnson B. 1987. *Faith, Facts and Values in the Sociology of Religion*, [w:] *Religious Sociology. Interfaces and Boundaries*, red. W.H. Swatos Jr., Greenwood Press, New York, s. 3–13.

/// Lonergan B.J.F. 1975. *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

- /// Luhmann N. 1998. *Funkcje religii*, tłum. D. Motak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- /// Mannheim K. 1943. *Diagnosis of Our Time*, K. Paul, T. Trubner and Co., London.
- /// McAllister R.C. 1987. *Theology Lessons of Sociology*, [w:] *Religious Sociology. Interfaces and Boundaries*, red. W.H. Swatos Jr., Greenwood Press, New York, s. 27–39.
- /// Merton T. 2007. *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- /// Mirek F. 1928. *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafii*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań.
- /// Parsons T. 1968. *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York.
- /// Ratzinger J. 1970. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- /// Ricoeur P. 1975. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. tłum. E. Bienkowska i in., PAX, Warszawa.
- /// Seidman S. 1991. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, „Sociological Theory” 1991, nr 9(2), s. 131–146.
- /// Shils E. 1961. *The Calling of Sociology*, [w:] *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, red. P. Tallcot i in., Free Press of Glencoe, New York.
- /// Swatos W.H., *Christian Sociology*, [w:] *Swatos Encyclopedia of Religion*, <http://hrr.hartsem.edu/ency/csocio.htm>; dostęp: 12.06.2013.
- /// *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. 1990. red. S. Trombley, A. Bullock, O. Stallybrass, Fontana Press, London.
- /// Tracy D. 2005. *Theology: Comparative*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, Thomson Gale, Detroit, vol. 13, s. 9125–9134.
- /// Vidich A.J., Lyman S.M. 1985. *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and their Directions*, Yale University Press, New Haven.
- /// White H.C. 2011. *Tożsamość i kontrola. Jak nylaniają się formacje społeczne*, tłum. A. Halas, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- /// Znaniecki F. 1984. *Społeczna rola uczonego*, [w:] tenże: *Społeczne role uczonych*, red. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 281–478.

### /// Abstrakt

W szkicu mowa jest o rywalizacji pomiędzy różnymi rodzajami wiedzy. Ingerencja ze strony postmodernistycznej teorii społecznej w obszar teologii jest szczególnie interesująca. W centrum uwagi pozostają obecne trendy postmodernistycznego postsekularyzmu. Teologia, wskutek przemian, jakie w niej zachodzą, w ponowoczesności ułatwia związek z teorią społeczną, gdyż teologia także przejawia się w postaci postsekularnej. W obszarze teologii widoczny jest wpływ nauk społecznych i nauk o kulturze, jako że problemy społeczno-kulturowe przedstawiane są jako problemy teologiczne. Teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia rewolucji i teologia feministyczna są ściśle powiązane z teologią porównawczą, w której refleksja nad pluralizmem religijnym przedstawia się jako najważniejsze zagadnienie. Diagnoza wielu odmian teologii światowej, która rozkwitła w latach sześćdziesiątych XX wieku, ukazuje interesujący aspekt tych problemów. Zsekularyzowana teologia spotyka się z teologizującą postsekularną teorią społeczną ponad i poza socjologią. Ułatwia to nieustanny dyskurs niejednoznaczności. W tym dyskursie „teologia” jest nośnikiem nieokreślonego znaczenia – „czegoś teologicznego”; innymi słowy, teologia nie jest tym samym, co teologia tradycyjna. Teoria społeczna nie jest teorią, lecz *praxis*, która używa terminu „teoria społeczna” w modernistycznym opakowaniu konotacyjnym nauki racjonalności, ale bez zobowiązania do utrzymania obiektywności poznania. Socjologia nie narusza zróżnicowanej kulturowej tkanki znaczeń, badając je w społecznych kontekstach. Nie ingeruje zatem w dyskurs teologiczny, choć może analizować go dla swoich celów poznawczych, pozostawiając wszakże to, co pozaświatowe, poza swą perspektywą analizy zjawisk społeczno-kulturowych. Socjo-teologiczny dyskurs niejednoznaczności zwraca się zarówno przeciw religii, jak i racjonalności nauki społecznej.

Słowa kluczowe:

dyskurs niejednoznaczności, postsekularyzm, *praxis*, socjologia, teologia, teoria społeczna, wiedza

### /// Abstract

The essay describes rivalry between different kinds of knowledge. Encroachments of contemporary social theory on the field of theology are especially interesting. The focus is on the present trends of postmodernist postsecularism.

As a result of the changes it has undergone, theology facilitates connections with postmodern social theory, since theology is also postsecular. In the field of theology, the influence of the social and cultural sciences is evident to the point that sociocultural problems are being presented as theological problems. Political theology, theology of liberation, theology of revolution and feminist theology are all closely linked with comparative theology, for which reflections on religious pluralism represent the most important issue. A diagnosis of the multiple variants of world theology which bloomed in the 1960s lends an interesting aspect to the problem.

Secularized theology meets with theologizing postsecular social theory above and beyond sociology. This is facilitated by the constant ambiguity of discourse. In this discourse, “theology” is a vehicle of indeterminate meaning - “something theological”; in other words, theology is not the same thing as traditional theology. Social theory is not a theory but a praxis that uses the term “social theory” with its modernist connotative envelope of science and rationality, but with no obligation whatsoever to maintain objectivity of cognition.

Sociology does not disrupt the differentiated cultural tissue of meanings when studying it in social contexts. Thus, it does not interfere with theological discourse, although it may analyze this discourse, leaving the otherworldly outside its perspective of analyzing sociocultural phenomena. The sociotheological discourse of ambiguity opposes both religion and the rationality of social science.

Keywords:

discourse of ambiguity, knowledge, postsecularism, praxis, social theory, sociology, theology

# PRZEDMOWA <sup>1</sup>

August Comte

„W imieniu przeszłości i przyszłości teoretyczni i praktyczni słudzy LUDZKOŚCI godnie obejmują ogólne kierownictwo nad ziemskimi sprawami, by ustanowić wreszcie prawdziwą moralną, intelektualną i materialną opatrność, nieodwołalnie pozbawiając panowania politycznego wszystkich rozmaitych niewolników Boga, katolików, protestantów bądź deistów, jako jednocześnie zacofanych i wichrzycielskich”. Tak brzmiało decydujące orędzie, którym po pięciogodzinnym streszczeniu zamknąłem w niedzielę 19 października 1851 roku w Palais-Cardinal mój trzeci *Kurs filozoficzny o powszechnej historii Ludzkości*. Od tego pamiętnego zakończenia niedawna publikacja drugiego tomu mojego *Systemu polityki pozytywnej* bezpośrednio dowiodła, jak bardzo takie przeznaczenie społeczne pasuje do filozofii zdolnej zainspirować najbardziej systematyczną teorię porządku ludzkiego.

Zamierzamy zatem otwarcie uwolnić Zachód od anarchicznej demokracji i wstecznej arystokracji, aby stworzyć, na ile to możliwe, prawdziwą socjokrację, która mądrze przyczyni się do wspólnego odrodzenia wszystkich sił ludzkich, zawsze przynależnych każdemu z jego natury. W istocie my, socjokraci, nie jesteśmy bardziej demokratami niż arystokratami. Naszym zdaniem znacząca część tych dwóch przeciwstawnych stron empirycznie przedstawia z jednej strony solidarność, z drugiej ciągłość, między którymi pozytywizm ustanawia konieczną, dogłębną zależność, zastępując ją nareszcie ich żaloszny antagonizm. Jakkolwiek nasza polityka wznosi się ponad obie te niepełne i niespójne tendencje, dalecy jesteśmy dziś od równego potępienia obu wspomnianych stron. Od trzydziestu lat, odkąd trwa

---

<sup>1</sup> Przekład na podstawie: *Catéchisme positiviste* (1852): Préface originale d'Auguste Comte, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte\\_auguste/catechisme\\_positiviste/catechisme\\_preface.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_preface.html); dostęp: 22.05.2013. Wydanie elektroniczne na podstawie książki Augusta Comte'a (1852) KATECHIZM POZYTYWISTYCZNY, ALBO KRÓTKIE PRZEDSTAWIENIE RELIGII UNIWERSALNEJ W JEDENASTU SYSTEMATYCZNYCH ROZMOWACH między Kobiętą a Kapłanem LUDZKOŚCI. NB. Obecne wydanie jest reprodukcją tekstu oryginalnego wydania *Katechizmu pozytywistycznego*, Paryż, w mieszkaniu autora 1852 r.

moja filozoficzna i społeczna kariera, żywiłem zawsze głęboką pogardę do tego, co nazywane jest, pod naszymi różnymi rządami, opozycją, oraz ukrytą sympatię dla wszelkich budowniczych. W wieku, w którym ogólna odbudowa stała się wszędzie naczelną potrzebą, nawet ci, którzy chcieli budować za pomocą materiałów ewidentnie zużytych, cały czas wydawali mi się lepsi od czystych niszczycieli. Pomimo zacofania naszych oficjalnych konserwatystów nasi prości rewolucjoniści wydają mi się jeszcze bardziej oddaleni od prawdziwego ducha naszych czasów. W połowie XIX wieku ślepo kontynuują oni negatywny kierunek, jaki mógł pasować jedynie do wieku XVIII, nie odkupując zarazem tej stagnacji szlachetnym poczuciem powszechnego odnowienia, które charakteryzowało ich poprzedników.

Ponadto, chociaż lud pozostaje im spontanicznie przychylny, władza zawsze przechodzi w ręce ich przeciwników, którzy przynajmniej dostrzegli organiczną niemoc doktryn metafizycznych i gdzie indziej szukają zasad odbudowy. Wsteczniectwo większości z nich jest w gruncie rzeczy jedynie prowizorycznym półśrodkiem przeciw bliskiej anarchii, niemającym oparcia w rzeczywistych przekonaniach teologicznych. Choć wszyscy mężowie stanu zdają się przynależać obecnie do tej szkoły, to można ręczyć, że dostarcza im ona jedynie formuł niezbędnych do uzgodnienia ich empirycznych zapatrywań w oczekiwaniu na bardziej rzeczywisty i stabilniejszy związek wynikający z powszechnej doktryny.

Kimś takim jest bez wątpienia jedyny prawdziwie wybitny doczesny przywódca, jakim nasz wiek może się do tej pory poszczycić, szlachetny car. Prowadząc naprzód swoje ogromne imperium, na ile pozwala mu na to obecna sytuacja, jednocześnie z energiczną mądrością chroni je przed czczym fermentem. Dzięki swemu słusznemu empiryzmowi rozumiał on, że tylko Zachód został obdarzony chwalebna i trudną misją położenia fundamentów pod odrodzenie Ludzkości, które Wschód musi następnie pokojowo przyswoić, w miarę jak będzie się ono dokonywać. Wydaje mi się, że przeczuł on nawet, iż ta olbrzymia praca jest zastrzeżona specjalnie dla wielkiego centrum Zachodu, którego spontaniczność działań, z konieczności nieuporządkowana, jako jedyna winna być zawsze uszanowana, gdyż jest głęboko nieodzowna do znalezienia wspólnego rozwiązania. Zwyczajowe poruszenie całej reszty Zachodu, choć trudniejsze do powściągnięcia niż te na Wschodzie, jest w gruncie rzeczy prawie tak samo szkodliwe dla naturalnego przebiegu ostatecznej reorganizacji, zmierzającej nadaremnie do przemieszczenia swego głównego ogniska, które cała przeszłość wiązała z Francją.



Nasza sytuacja na Zachodzie tak bardzo wyklucza ściśle rewolucyjny punkt widzenia, że zastrzega dla obozu przeciwnego tworzenie najbardziej charakterystycznych zasad. Choć pamiętna formuła praktyczna wywodzi się od pewnego szczęśliwie niepiśmiennego demokrata, to najgłębsza sentencja polityczna XIX wieku powstała w środowisku zaprzysiężonych konserwatystów: „Tylko to niszczyć, co się zastąpi”. Autor tej wspaniałej maksymy, tak dobrze wyrażonej i pomyślanej, nie oferuje jednak nic wyjątkowego pod względem intelektualnym. Zasługuje on na szacunek tylko z powodu rzadkiego połączenia trzech praktycznych cech: energii, rozsądku i wytrwałości. Lecz organiczny punkt widzenia tak bardzo zmierza dziś do nadawania koncepcjom większego znaczenia, że w sprzyjających okolicznościach wystarczy do zaszczepienia w powierzchownym duchu rzeczywiście głębokiej myśli, którą pozytywizm systematycznie przyjmuje i rozwija.

Jakkolwiek by było, wsteczna natura wytartych doktryn, których nasi konserwatyści prowizorycznie używają, sprawia, że są oni z istoty niezdolni do kierowania rzeczywistą polityką pośród anarchii, biorącej swój początek z ostatecznej niemocy dawnych wierzeń. Zachodni rozum nie może już kierować się opiniami jawnie niedowodliwymi, a nawet skrajnie urojonymi, takimi jak to wszystko, co jest inspirowane jakąkolwiek teologią, nawet tą ograniczoną do swojego podstawowego dogmatu. Dziś wszyscy uznali już, że musimy zaprzestać obracania wniwecz naszej praktycznej działalności przez wzajemne wrogości, by móc pokojowo rozwijać wspólną eksploatację naszej planety. Jednak tym bardziej nie możemy pozostać w tym stanie intelektualnego i moralnego dzieciństwa, w którym nasze postępowanie opiera się jedynie na absurdalnych i poniżających przesłankach. Wiek XIX nie może nigdy powtórzyć wieku XVIII, ale zarazem musi zawsze go kontynuować, urzeczywistniając wreszcie szlachetne pragnienie dowiedzionej religii kierującej pokojową działalnością.

Odkąd sytuacja nie pozwala już na czysto negatywne tendencje, wśród szkół filozoficznych ostatniego stulecia rzeczywiście skompromitowane są tylko niekonsekwentne sekty, których przewaga była skazana na krótkotrwałość.

Niepełni burzyciele, tacy jak Wolter czy Rousseau, którzy wierzyli, że można obalić ołtarz, zachowując tron – albo odwrotnie – nieodwołalnie przeminęli po tym, jak zgodnie z ich właściwym przeznaczeniem zdominowali dwa pokolenia, które przygotowały i przeprowadziły wybuch rewolucji. Jednak odkąd to odbudowa jest celem, uwaga publiczna coraz bardziej kieruje się ku wielkiej i nieśmiertelnej szkole Diderota i Hume’a,

która rzeczywiście określiła wiek XVIII, wiążąc go z poprzednim stuleciem przez Fontenella, a z następnym przez Condorceta. Tak samo wyzwoleni w religii, jak i w polityce, ci mocarni myśliciele nieuchronnie skłaniali się ku totalnej i bezpośredniej reorganizacji, jakkolwiek niejasne musiało być jej pojęcie. Wszyscy oni poparliby dziś jedyną doktrynę, która opierając przyszłość na przeszłości, nareszcie dostarcza niezachwianej podstawy do odrodzenia Zachodu. To z tej szkoły szczytę się bezpośrednio wywodzić poprzez mojego najważniejszego prekursora: wielkiego Condorceta. Nigdy natomiast nie oczekiwałem niczego innego niż przeszkód – zamierzonych lub nie – od zacofanych pozostałości powierzchownych i niemoralnych sekt wywodzących się od Woltera czy Rousseau.

Lecz do tych wielkich korzeni historycznych stale dołączałem też to, co oferowali prawdziwie wybitni spośród naszych ostatnich adwersarzy, czy to teologicznych, czy metafizycznych. Podczas gdy Hume jest moim głównym poprzednikiem filozoficznym, Kant jest z nim pobocznie powiązany – jego główna myśl została faktycznie usystematyzowana i rozwinięta dopiero przez pozytywizm. Podobnie rzecz się ma w dziedzinie polityki: Condorcet według mnie musiał być uzupełniony de Maistre'em. Jego najważniejsze zasady przyswoilem sobie już na samym początku mojej drogi i nigdzie obecnie nie cieszę się takim uznaniem, jak w szkole pozytywnej. Razem z Bichatem i Gallem w charakterze naukowych prekursorów stanowią oni szóstkę bezpośrednich poprzedników, którzy zawsze będą mnie łączyć z trzema systematycznymi ojcami prawdziwej nowoczesnej filozofii: Baconem, Kartezjuszem i Leibnizem. Zgodnie z tym szlachetnym pokrewieństwem średniowiecze, intelektualnie wyrażone przez świętego Tomasza z Akwinu, Rogera Bacona i Dantego, podporządkowuje mnie bezpośrednio wiecznemu księciu prawdziwych myślicieli, niezrównanemu Arystotelesowi.

Sięgając do tych zwyczajowych źródeł, uświadamiamy sobie dobitnie, że od czasów, gdy dominacja rzymska wystarczająco się rozprzestrzeniła, elity na próżno szukają uniwersalnej religii. Doświadczenie w pełni dowiodło, że to ostateczne pragnienie nie może zostać zaspokojone przez żadne wierzenia nadprzyrodzone. Dwa niedające się pogodzić monoteizmy w równej mierze aspirują do tej koniecznej uniwersalności, bez której ludzkość nie mogłaby podążać za swoim przyrodzonym przeznaczeniem. Jednak ich przeciwstawne wysiłki kończą się wyłącznie na wzajemnym neutralizowaniu się, w ten sposób zostawiając ów atrybut doktrynom dającym się dowieść i podlegającym dyskusji. Już od ponad pięciu wieków islamizm zrezygnował z prób dominacji nad Zachodem, a katolicyzm

zostawił wiecznego przeciwnika tuż przy samym grobie swojego rzekomego założyciela. Te jałowe aspiracje duchowe nie mogły nawet objąć całego obszaru panowania czasów starożytnych, podzielonego dziś prawie po połowie między dwa niedające się pogodzić monoteizmy.

Wschód i Zachód muszą zatem szukać systematycznej podstawy dla ich intelektualnej i moralnej wspólnoty poza wszelką teologią czy metafizyką. To tak oczekiwane zjednoczenie, które musi następnie stopniowo rozszerzyć się na cały nasz gatunek, może oczywiście wyłonić się jedynie z pozytywizmu, tzn. z doktryny zawsze charakteryzującej się połączeniem realności i użyteczności. Stosowane przez długi czas do najprostszych zjawisk, jej teorie wytworzyły na tym obszarze jedyne dotychczas rzeczywiście uniwersalne przekonania. Lecz ten naturalny przywilej metod i doktryn pozytywnych nie może być już dłużej ograniczany do dziedziny matematyki i fizyki. Rozwinięty najpierw w stosunku do porządku materialnego, musiał objąć następnie porządek vitalny, by wreszcie rozciągnąć się na porządek ludzki, zbiorowy i indywidualny. Ta decydująca pełnia ducha pozytywnego usuwa obecnie wszelkie preteksty do sztucznego zachowania ducha teologicznego, na współczesnym Zachodzie równie szkodliwego jak duch metafizyczny, którego jest historycznym i dogmatycznym źródłem. Co więcej, moralne i polityczne spustoszenie odpowiadającego mu kapłaństwa dawno już pogrzebało nadzieję na ograniczenie wad takiej doktryny przez intuicyjną mądrość jej najlepszych wyrazicieli – co miało miejsce w średniowieczu.

Odkąd zostało pozostawione swemu naturalnemu zepsuciu, wierzenie monoteistyczne – czy to chrześcijaństwo, czy islam – coraz bardziej zasługuje na potępienie, jakie, przez trzy wieki po swoim nadejściu, wywoływało wśród najwybitniejszych teoretyków i praktyków świata rzymskiego. Nie mogąc inaczej ocenić systemu niż po jego doktrynie, nie wahali się oni odrzucić go jako wroga rodzaju ludzkiego, jako prowizorycznej religii, która umiejscawia swoją doskonałość w niebiańskim oddzieleniu. Nowoczesny instynkt jeszcze mocniej potępia moralność, która głosi, że życzliwe skłonności są obce naszej naturze; która do tego stopnia zapoznaje godność pracy, że wywodzi ją z boskiego przekleństwa i która czyni kobiety źródłem wszelkiego zła. Tacyt i Trajan nie mogli przewidzieć, że w ciągu paru stuleci kapłańska mądrość, wsparta przez sprzyjającą sytuację, na tyle ograniczy naturalne wady takich doktryn, by tymczasowo wydobyć z nich pewne godne podziwu skutki społeczne. Odkąd zachodnie kapłaństwo nieodwołalnie stało się wsteczne, jego wiara, pozostawiona sama sobie, zmierza do swobodnego rozwinięcia niemoralnego charakteru

przynależnego jej antyspołecznej naturze. Wiara ta zasługuje na względy umiarkowanych konserwatystów tylko o tyle, o ile niemożliwe było zastąpienie jej lepszą koncepcją świata i człowieka oraz z uwagi na to, że jako jedyna mogła przynieść powolny wzrost ducha pozytywnego. Lecz odkąd ta żmudna inicjacja jest już zakończona, pozytywizm nieodwołalnie eliminuje katolicyzm, tak jak wszystkie inne teologizmy, wedle tej wspaniałej zasady społecznej przytoczonej powyżej.

Religia pozytywna, po pełnym zaspokojeniu potrzeb inteligencji i aktywności, napędzana cały czas przez swój rzeczywisty charakter, rozszerzyła się też odpowiednio o sferę uczuć, która odąd stanowi jej główną domenę i stała się podstawą jej jedności. Nie boimy się zatem, że prawdziwi myśliciele, teoretycy czy praktycy, mogliby dziś (jak to miało miejsce w początkach katolicyzmu) zapoznać wyższość prawdziwej i pełnej wiary, która, nieprzypadkowo społeczna, ukazuje się w ten sposób w swojej właściwej naturze. Nawet ci, którzy nie mogliby bezpośrednio osądzić zasad, mogą empirycznie ocenić jej doskonałość na podstawie moralnego i politycznego postępowania rodzącego się kapłaństwa i wszystkich prawdziwych wyznawców. Doktryna, która będzie stale rozwijać wszystkie wartości humanistyczne, osobiste, domowe i obywatelskie, szybko zdobędzie uznanie wszystkich jej prawych przeciwników, jakiegokolwiek byłyby ich czcze skłonności do syntezy absolutnej i egoistycznej, przeciwnej syntezie relatywnej i altruistycznej.

Lecz żeby ustanowić tę rozstrzygającą konkurencję należałoby najpierw tak streścić pozytywizm, aby mógł stać się prawdziwie ludowy. Takie właśnie szczególne zadanie stoi przed tym wyjątkowym dziełkiem, dla którego przerywam na parę tygodni budowę mojej wielkiej konstrukcji religijnej, której ukończyłem dopiero pierwszą połowę. Na początku wydawało mi się, że ten cenny epizod musi zostać odłożony do czasu, aż w pełni skończę tę ogromną pracę. Jednakże po napisaniu *Pozytywnej teorii jedności ludzkiej* w styczniu 1851 roku, uznałem, że zaszedłem już na tyle daleko, by taki fragment umieścić w tomie, w którym teoria ta będzie pierwszym i głównym rozdziałem. Rozwijana coraz bardziej, w miarę jak pracowałem nad tym decydującym tomem, nadzieja ta osiągnęła pełnię, kiedy napisałem jego ostateczną przedmowę. Dziś ją urzeczywistniam przed rozpoczęciem pracy nad socjologią dynamiczną, której w przyszłym roku poświęcę trzecią część dzieła *System polityki pozytywnej*.

Dzięki nieoczekiwanej dojrzałości moich głównych koncepcji, rozwiązanie to zostało bardzo wzmocnione przez szczęśliwy kryzys, który niedawno obalił reżim parlamentarny i ustanowił dyktatorską republikę. Jest

to podwójna zapowiedź każdego prawdziwego odrodzenia. Nie ulega wątpliwości, że dyktatura ta nie przedstawia jeszcze koniecznych cech, które opisałem w moim wykładzie pozytywistycznym w roku 1847. Nade wszystko brakuje jej dostatecznego uznania pełnej wolności słowa, a nawet dyskusji, które są bezpośrednio nieodzowne dla duchowej reorganizacji i które ponadto jako jedyne mogą chronić przed wszelką wsteczną tyranią. Jednakże w niedługim czasie owo konieczne uzupełnienie nastąpi w taki czy inny sposób, który wydaje mi się niestety zakładać, tak jak w poprzednich etapach, ostatni gwałtowny kryzys. Raz osiągnięte, jego empiryczne nadejście musi wkrótce spowodować pokojową ewolucję systematycznego triumwiratu, który charakteryzuje czasową dyktaturę, przedstawioną we wspomnianym wykładzie jako właściwą dla organicznego przekształcenia. Nie czekając jednak na te dwie nowe fazy rewolucyjnego empiryzmu, sytuacja dyktatury już pozwala na bezpośrednie propagowanie ożywczych rozważań. Wolność słowa, którą obecna sytuacja samorzutnie zapewnia wszystkim prawdziwym budowniczym, przelamując wreszcie czczą dominację mówców, musiała mnie w szczególności skłonić do natychmiastowego skierowania myśli kobiet i proletariatusy ku fundamentalnemu odnowieniu.

Ta epizodyczna praca, godnie dostarczając systematycznej podstawy do czynnego głoszenia pozytywizmu, z istoty wspiera moje główne dzieło, prowadząc nową religię ku jej prawdziwemu środowisku społecznemu. Jakkolwiek solidne by były logiczne i naukowe fundamenty dyscypliny intelektualnej ustanawianej przez filozofię pozytywną, to ze względu na surowy reżim odrzuca ona współczesnego ducha i jej zwycięstwo byłoby niemożliwe bez przemożnego wsparcia kobiet i proletariatusy. Jej konieczność może być rozsądnie oceniona tylko przez tę podwójną masę społeczną, której obce są wszelkie naukowe roszczenia. Jedyne ona jest w stanie narzucić swoim systematycznym przywódcom encyklopedyczne warunki, których wymagają ich społeczne powinności. To dlatego mogłem nie obawiać się popularyzowania tu rzeczywiście niezbędnych terminów filozoficznych, których pozytywizm co prawda nie wprowadził, ale których koncepcje usystematyzował i rozwinął ich stosowanie. Do nich należą zwłaszcza dwie podstawowe pary charakterystycznych formuł: „statyka” i „dynamika” oraz „obiektywne” i „subiektywne”, bez których mój wykład byłby niepełny. Jeśli te terminy już się odpowiednio zdefiniuje, a zwłaszcza jeśli trwale zaakceptuje się ich słuszność, stosowanie ich bardzo ułatwia wyjaśnienia filozoficzne, zamiast czynić je mniej zrozumiałymi. Nie waham się tu zatwierdzić pewnych wyrażeń, które religia pozytywna powinna już była wprowadzić do powszechnego obiegu ze względu na dużą wagę ich użytku intelektualnego, a także moralnego.

Zobligowany w ten sposób do stworzenia prawdziwego katechizmu dla Religii Ludzkości, musiałem wprzód systematycznie rozważyć formę dialogiczną, którą zawsze przyjmowano dla takiego wykładu. Bez zwłoki uznałem ją za nowy przykład tego szczęśliwego instynktu, dzięki któremu mądrość praktyczna często wyprzedza rozumne wskazówki teoretyczne. Stworzywszy specjalnie pozytywną teorię ludzkiego języka, zrozumiałem od razu, że ponieważ ekspresja musi stale zmierzać do komunikacji, jej naturalna forma zawiera się w dialogu. Ponadto, ponieważ wszystkie związki, nawet fizyczne, szczególnie zaś logiczne, są binarne, rozmowa ta dopuszcza, pod groźbą niejasności, tylko jednego rozmówcę. Monolog w rzeczywistości nadaje się jedynie do formułowania koncepcji, które ograniczają się do wyrażenia toku myśli, tak jakby się rozważało na głos, nie zwracając najmniejszej uwagi na odbiorców. Jeśli rozprawa ma nie tylko towarzyszyć dociekaniom rozumu, ale też kierować ogłaszaniem jej rezultatów, musi być na nowo opracowana i specjalnie dostosowana do tego przekazu. Należy zatem uwzględnić poziom własny odbiorców i przewidzieć zmiany, jakie taka forma wyrazu samorzutnie wywoła w toku wykładu. Jednym słowem – proste opowiadanie musi się zatem stać prawdziwą rozmową. Główne warunki mogą być odpowiednio spełnione tylko przy założeniu jednego i ściśle określonego rozmówcy. Lecz, o ile jest trafnie dobrany, może on w zwyczajnym użyciu posłużyć za wystarczającego reprezentanta każdego czytelnika, ponieważ niemożliwa jest zmiana sposobu wykładu w zależności od różnych indywidualnych upodobań, jak ma to miejsce w prawdziwej konwersacji.

Rozprawa czysto dydaktyczna musi zatem istotnie różnić się od prostej rozprawy logicznej, w której myśliciel swobodnie podąża własnym tokiem rozważań bez względu na naturalne warunki jakiegokolwiek komunikacji. Mimo to, chcąc uniknąć pracochłonnego przekształcania formy, prawie zawsze ograniczamy się do przekazywania myśli w takim kształcie, w jakim pierwotnie powstały, choć ten zgrzebny sposób wykładu znacząco przyczynia się do małej skuteczności większości lektur. Formę dialogiczną, właściwą dla wszelkiej prawdziwej komunikacji, zastrzega się dla wyjaśniania idei, które są jednocześnie dostatecznie ważne i dostatecznie przemyślane. To z tego powodu nauczanie religijne od zawsze dokonuje się przez rozmowę, a nie przez opowiadanie. Forma ta bynajmniej nie jest wyrazem niedbalstwa, wybacznego tylko wobec drugorzędnych przypadków. Wręcz przeciwnie – odpowiednio zastosowana, staje się jedynym sposobem wykładu, który jest rzeczywiście dydaktyczny: pasuje na równi do wszystkich inteligencji. Lecz to właśnie trudność z opracowaniem na nowo toku myśli sprawia, że

nie jest stosowana do zwyczajnej komunikacji. Dziecinne byłoby szukanie perfekcji w rozmowie, która nie ma zasadniczego znaczenia. Z drugiej strony, takie przekształcenie dydaktyczne jest możliwe tylko w wypadku doktryn, które są dostatecznie dopracowane, by można było ściśle porównać różne sposoby ich przedstawiania i łatwo przewidzieć, z jakimi zarzutami się spotkają.

Jeśli miałbym wskazać tu wszystkie ogólne zasady, które stosują się do sztuki komunikacji, dodałbym jeszcze udoskonalenie stylu. Oddani przede wszystkim wyrażaniu emocji, poeci zawsze uznawali wyższość wiersza nad prozą w upiększaniu sztucznego języka przez zbliżanie go do języka naturalnego. Otóż te same motywy stosują się do komunikacji myśli, jeśli tylko przypisać jej taką samą wagę. Dwie istotne cechy prawdziwej poezji: zwięzłość mowy i podpieranie się obrazami, byłyby równie ważne dla polepszenia wykładu, jak i dla wyrażania emocji. Dlatego też doskonała komunikacja wymaga nie tylko zastąpienia monologu dialogiem, ale też zastąpienia prozy wierszem. Jednak to drugie ulepszenie dydaktyczne powinno być stosowane jeszcze bardziej wyjątkowo niż pierwsze, ponieważ wymaga nowych starań. Zakłada bowiem jeszcze większą dojrzałość koncepcji, których dotyczy, nie tylko ze strony wykonawcy, ale też wśród publiki, która musi spontanicznie i natychmiastowo uzupełniać braki poetyckiej zwięzłości. To właśnie dlatego wiele wspaniałych poematów napisano prozą pomimo niedoskonałości tej formy, wybaczalnej jednak w dziedzinie zbyt słabo znanej. Z analogicznych powodów tym bardziej nie podejmowano prób stworzenia jakiegokolwiek wierszowanego katechizmu religijnego. Jednakże realność i samorzutność, które wyróżniają wierzenia pozytywne, umożliwią zastosowanie tego ostatniego udoskonalenia w ich popularnym przedstawieniu w momencie, kiedy będą już wystarczająco rozpowszechnione, by pozwolić na obrazową zwięzłość. A zatem jedynie tymczasowo musimy ograniczyć się do zastąpienia monologu dialogiem.

Postępując zgodnie z regułami szczególnej teorii formy dydaktycznej, nie tylko uzasadniłem jej przeszłe zastosowanie, ale również wprowadziłem pewne ulepszenia w części dotyczącej rozmówcy. Zupełna nieokreśloność odbiorcy czyniła gatunek dialogu z konieczności niejasnym, a nawet prawie złudnym. Po usystematyzowaniu empirycznej instytucji dialogu, zrozumiałem szybko, że dopóty pozostanie ona niekompletna, a przez to niewystarczająca, dopóki rozmówca nie będzie ściśle określony, przynajmniej dla autora. Dopiero planując rzeczywistą komunikację, choć w danym momencie idealną, można dostatecznie rozwinąć wszystkie najważniejsze zalety tej formy. A zatem to prawdziwa rozmowa zajmuje miejsce opowiadania w postaci dialogu.

Szybko zastosowawszy tę oczywistą zasadę, musiałem spontanicznie wybrać pewną anielską rozmówczynię, która po ledwie roku obiektywnego oddziaływania na mnie, już od sześciu lat towarzyszy subiektywnie tak wszystkim moim myślom, jak i uczuciom. To dzięki niej nareszcie stałem się dla Ludzkości prawdziwie podwójnym organem, tak jak ktokolwiek, kto godnie doświadczył przemożnego kobiecego wpływu. Bez niej nigdy nie mógłbym czynnie przejść od kariery Arystotelesa do kariery świętego Pawła, tworząc powszechną religię na bazie zdrowej filozofii po wyprowadzeniu jej z rzeczywistej nauki. Nieustanna czystość naszego wyjątkowego związku, a nawet wspaniała wyższość tego zapoznanego anioła, są już skądinąd dostatecznie doceniane przez dusze elit. Kiedy cztery lata temu, publikując moją *Rozprawę o całokształcie pozytywizmu*, wyjawilem tę niezrównaną inspirację, początkowo mogła być oceniana jedynie wedle jej intelektualnych i moralnych rezultatów – a zatem przemawiała głównie do serc wrażliwych i dusz syntetycznych. Jednak w zeszłym roku potrójna przedmowa, która zawsze będzie wyróżniać pierwszy tom mojego *Systemu polityki pozytywnej*, pozwoliła już każdemu bezpośrednio docenić tę wybitną naturę. Także w niedawnym wydaniu drugiego tomu wspomnianego traktatu mogłem się już otwarcie cieszyć wzruszającą jednością zdecydowanej sympatii, którą odczuwają obie płcie w stosunku do nowej Beatrycze. Te trzy poprzedzające publikacje rozpraszają tu wszelkie wątpliwości co do mojej świętej rozmówczyni, dostatecznie znanej już należycie przygotowanym czytelnikom, by nasze rozmowy rzeczywiście mogły przynieść im właściwą i bezpośrednią korzyść.

Taka katechumenka szczęśliwie spełnia wszystkie najważniejsze wymagania dydaktyki lepszego rodzaju. Pomimo swej osobistej wyższości Pani Klotylda de Vaux tak szybko została mi odebrana, że nie mogła zostać wystarczająco zaznajomiona z pozytywizmem, ku któremu spontanicznie zmierzały jej pragnienia i wysiłki. Jeszcze zanim śmierć nieodwracalnie przerwała to czule nauczanie, do głębi przeszkodziły mu już ból i zmartwienie. Dziś w pełni realizując subiektywnie przygotowania systematyczne, które wcześniej mogłem obiektywnie ledwie zarysować, anielska uczennica dostarcza mi więc jedynie najważniejszych dyspozycji, które podziela też większość kobiet, a nawet wielu proletariuszy. Co do wszystkich dusz, do których pozytywizm jeszcze nie dotarł, to zakładam jedynie, tak jak wobec mojej wiecznej towarzyszki, że żywią głęboką chęć poznania religii zdolnej do wzniesienia się ponad współczesną anarchię, a także szczerzy szacunek dla jej kapłana. Nawet wolę takich czytelników, których żadna skostniała kultura nie odwołuje od samorzutnego spełnienia tych dwóch wstępnych warunków.



Wszyscy, którzy znają moją ogólną instytucję prawdziwego anioła stróża, dostatecznie wyjaśnioną już w *Polityce pozytywnej*, wiedzą ponadto, że główny typ kobiecy staje się zazwyczaj nierozłączny od dwóch innych. Ów słodki związek odpowiada nawet wyjątkowemu przypadkowi, który w postaci mojej niewinnej nieśmiertelnej towarzyszkę łączy w sobie subiektywną matkę, zakładaną przez moje drugie życie, i obiektywną córkę, mającą upiększyć żywot doczesny. Odkąd jej niezmienna powściągliwość na tyle oczyściła moje uczucie, by wzniesć je do jej poziomu, pragnąłem jedynie związku, który można by było całkowicie uznać, a który ze względu na różnicę naszych lat musiałby być rezultatem legalnej adopcji. Kiedy opublikuję naszą szlachetną korespondencję, mój ostatni list będzie bezpośrednio świadczyć o tym świętym zamiarze, poza którym przeznaczenie każdego z nas zabroniłoby nam odpoczynku i szczęścia.

Bez żadnych trudności przyjdzie mi więc zastosować tutaj określenia osobowe, które zazwyczaj narzuca nauczanie religijne. Kapłaństwo pozytywne, jeszcze bardziej niż to teologiczne, wymaga pełnej dojrzałości zwłaszcza ze względu na konieczność olbrzymiego przygotowania encyklopedycznego. To właśnie dlatego postanowiłem, że ordynacja kapłanów Ludzkości będzie się odbywała w wieku czterdziestu dwóch lat, tj. po pełnym zakończeniu zarówno rozwoju umysłowego i cielesnego, jak i pierwszego życia społecznego. Jeśli więc spojrzeć na antyczną etymologię tytułu kapłańskiego, miana ojca i córki stają się szczególnie odpowiednie dla inicjującego i dla katechumena. Stosując je tutaj, samorzutnie zbliżam się do relacji osobistych, wśród których żyłbym, gdyby nie nasza fatalna katastrofa.

Jednak ta koncentracja świętej rozmowy na pierwszoplanowym aniele nie powinna przesłonić ani czytelnikowi, ani mnie samemu, nieustannego, cichego uczestnictwa moich dwóch innych patronek. Czcigodna matka i szlachetna adoptowana córka, o których subiektywnym wpływie i obiektywnym działaniu mówiłem już gdzie indziej, będą zawsze obecne w moim sercu, kiedy to duch mój zostanie należycie poddany przeważającym bodźcom. Odtąd już nierozdzielne, te trzy anioły stały się dla mnie tak bliskie, że ich ciągle uczestnictwo dostarczyło ostatnio pewnemu wybitnemu artyście, którym szczeni się pozytywizm, wspaniałej inspiracji estetycznej, zmieniającej prosty portret w głęboki obraz.

Wprowadzenie formy dydaktycznej rozmowy stanowi udogodnienie w równym stopniu dla mojej pracy, jak i dla czytelnika. Taki sposób publicznego wykładu jest bowiem bardzo bliski prywatnym wyjaśnieniom, o które z pewnością prosiłaby moja święta towarzyszka, jeśli tylko nasza

obiektywna jedność trwałaby dłużej, na co wskazuje już mój list filozoficzny o małżeństwie. Nawet sama pora roku, w której kończę to słodkie dzieło, przypomina mi szczególnie jej spontaniczne pragnienie systematycznego wprowadzenia metodycznego, jakie wyraziła w trakcie tego naszego niezwykłego roku. Wystarczy więc, że przeniosę się siedem lat wstecz, by obiektywnie pojąć to, co dziś muszę subiektywnie rozwinąć, przykładając do roku 1852 moją sytuację z roku 1845. Jednak to przymusowe przeniesienie jest mi drogocennie wynagrodzone: przez nie jeszcze bardziej doceniam anielskie uniesienie, którego nie mógłbym inaczej opisać, niż zestawiając dwa wspaniałe wiersze, przeznaczone (odpowiednio) dla Beatrycze i Laury:

Quella che 'mparadisa la mia mente <sup>2</sup>  
Ogni basso pensier dal cor m' avulse <sup>3</sup>.

To spóźnione spełnienie czulego wprowadzenia czyni je skądinąd bardziej odpowiednim do ojcowskich skłonności, które ostatecznie przewały wobec tej, z którą zawsze będę kojarzony jako jednocześnie uczeń i kolega. Zgodnie z ogólnym prawem życia subiektywnego jej wiek pozostaje wciąż ten sam, podczas gdy mój staje się w stosunku do niej coraz starszy, aż do momentu kiedy pozwoli już jedynie na obraz ojcowski. Ta pełniejsza trwałość naszej podwójnej egzystencji udoskonala także pełną harmonię mojej natury. Wyjaśniając w ten sposób pozytywną budowę jedności ludzkiej, rozwijam i umacniam fundamentalny związek między moim życiem prywatnym i publicznym. Toteż dzięki anielskiej inspiratorce oddziaływanie filozoficzne staje się tak kompletne i tak bezpośrednie, jak tylko jest to możliwe, a w konsekwencji w oczach wszystkich w pełni niepodważalne. Ośmielam się więc żywić nadzieję, że należyta pomoc dusz elit prędko uzupełni głęboki brak, jaki odczuwam wśród moich najlepszych codziennych prób wyrażenia słusznej wdzięczności, jak Dante wobec swojej słodkiej patronki:

Non è l'affezion mia tanto profonda  
Che basti a render voi grazia per grazia <sup>4</sup>.

Jednak to publiczne uznanie musi, tak jak i moje własne, uwzględnić jeszcze dwa inne anioły, które dopełniają całość wpływu kobiet na moje dzieło. Jakkolwiek – niestety! – dalekie by było podniosłe wspomnienie

---

<sup>2</sup> „Ona, co duszę mi rajem czyniła” (Dante: 540) [przyp. tłum].

<sup>3</sup> „Co żądz powszednich na dno strącasz męty!” (Petrarca: 448) [przyp. tłum].

<sup>4</sup> „Nie masz tej głębi w miłowaniu moim, bym ci dzięk umiał czynić należyty” (Dante: 406) [przyp. tłum].

idealnego katolicyzmu, który kierował moją szlachetną i czułą matką, wciąż dziś jednak, bardziej niż w młodości, skłania mnie do cenięcia wyżej trwałej kultury uczucia nad kulturą inteligencji czy nawet czynu. Z drugiej strony, jeśli za daleko idące uznanie prywatnych podstaw, których wymagają prawdziwe cnoty publiczne, mogłoby mnie tu doprowadzić do zapoznania właściwej i bezpośredniej wagi moralności obywatelskiej, zaraz zostaną sprostowany przez wspaniałą towarzyskość mojej trzeciej patronki. A zatem tę wyjątkową pracę podejmuję wsparty przez wszystkie moje anioły, choć współudział dwóch z nich musi pozostać niemy, co nie zmienia ich osobistego prawa do powszechnego szacunku.

Jakkolwiek wartościowe w ogólnym sensie, niniejsze dzieło dydaktyczne bezpośrednio ma na celu dogłębne opisanie odpowiedniej religii. Samorzutnie podkreśla bowiem fundamentalną naturę ustroju pozytywnego, który przeznaczony szczególnie do systematycznego dyscyplinowania wszystkich sił ludzkich, opiera się głównie na ciągłym łączeniu uczucia z rozumem dla uregulowania działań. Gdyż taki porządek rozmowy przedstawia zawsze serce i rozum, które religijnie jedną się, by umoralnić materialną władzę, której z konieczności podporządkowany jest świat rzeczywisty. Kobieta i kapłan stanowią w nim w istocie dwa najważniejsze elementy prawdziwej mocy pośredniczącej, jednocześnie domowej i obywatelskiej. Organizując ten święty sojusz społeczny, każda część postępuje tu zgodnie ze swoją naturą: serce przedstawia tu problemy, rozum je rozwiązuje. W ten sposób sam układ katechizmu ukazuje już główną koncepcję pozytywizmu: mężczyźni, myśląc z inspiracji kobiet, łączą syntezę i sympatię, by uporządkować ich współdziałanie.

Ustanawiając w ten sposób nowe nauczanie religijne, katechizm zwraca się przede wszystkim do czulszej płci. Wybór ten, sam w sobie zgodny już z prawdziwym duchem ostatecznego porządku, jest szczególnie odpowiedni dla radykalnych przekształceń, w których to wszystkie siły właściwe dla normalnego stanu funkcjonują z większą mocą, choć na sposób mniej uporządkowany. Chociaż myślę, że godni proletariusze niebawem wiele wyniosą z tego kluczowego dziełka, to jednak odpowiada ono bardziej kobietom, szczególnie tym niewykształconym. Tylko one mogą dostatecznie zrozumieć przewagę kultury serca, tak tłumionej przez grubiańską działalność, teoretyczną i praktyczną, która zdominowała współczesny Zachód. Jedynie w tym sanktuarium znaleźć można należyte oddanie ducha, którego wymaga systematyczne odrodzenie. W ciągu ostatnich czterech lat pożałowania godne wprowadzenie powszechnych wyborów głęboko zdeprawowało rozum ludowy, który dotąd uchował się od konstytucyjnych

sofizmatów i parlamentarnych knowań, skupionych dotychczas na bogatych i wykształconych. Wśród naszych proletariuszy rozwinęła się ślepa pycha, przez którą uwierzyli, że są w ten sposób zwolnieni z poważnych studiów i mogą bez nich decydować o najważniejszych sprawach społecznych. Choć zepsucie to jest dużo mniejsze wśród południowych mieszkańców Zachodu, których katolicki opór uchronił przed protestancką czy deistyczną metafizyką, to negatywne lektury i tu zaczynają już ją zanadto szerzyć. A zatem tylko kobiety, dzięki ich zbawiennemu wykluczeniu politycznemu, mogą być dostatecznym oparciem dla swobodnego zwycięstwa zasad, dzięki którym proletariusze w końcu będą w stanie właściwie ulokować swoje praktyczne i teoretyczne zaufanie.

Innym powodem tego szczególnego apelu do czulszej płci jest głęboka anarchia inteligencji. Sprawia ona, że dominacja uczucia, które jako jedyne ratuje zachodnie społeczeństwo przed całkowitym i nieodwracalnym rozpadem, staje się dziś jeszcze bardziej konieczna niż kiedykolwiek. Od schyłku średniowiecza tylko cichy wpływ kobiet ogranicza spustoszenie moralne spowodowane przez umysłową alienację, ku której coraz bardziej zmierza Zachód, a w szczególności jego centrum – Francja. Żadna zasada społeczna nie wznosi się ponad poziom niszczycielskich rozważań, więc to chroniczne szaleństwo trwa w najwyższym stopniu, a uczucia są jedyną podporą zachodniego porządku. Lecz nawet i one uległy głębokim przemianom z powodu sofistycznych wpływów, zawsze sprzyjających instynktom osobistym, skądinąd obdarzonych największą energią.

Pośród trzech skłonności sympatycznych, właściwych naszej prawdziwej konstytucji umysłowej, dwie skrajne są bardzo osłabione, a środkowa ledwie istnieje wśród większości osób, które obecnie czynnie uczestniczą w zachodnich niepokojach. Przyglądając się dokładnie współczesnym rodzinom, widać, jak słabe jest tam przywiązanie w relacjach, gdzie wszak powinno być go najwięcej. Jeśli zaś chodzi o ogólną dobroć, tak dziś zachwalaną, to jest ona bardziej nienawiścią do bogatych niż miłością do ubogich. Zbyt często bowiem współczesna filantropa wyraża udawaną życzliwość w formie właściwszej dla gniewu czy zazdrości. Jednak najzwyczajniejszy ze społecznych instynktów, zapewniający jedyną bezpośrednią podstawę dla wszystkich prawdziwych nauk humanistycznych, jest jeszcze bardziej odmieniony niż dwa pozostałe. Rozkład ten, szczególnie odczuwalny wśród wykształconych i bogatych, szerzy się nawet wśród proletariuszy, chyba że mądra obojętność odwodzi ich od ruchów politycznych.

Jednakże szacunek może przetrwać nawet w największych występkach rewolucyjnych i samorzutnie najlepiej je naprawić. Sam niegdyś, w moim

głęboko negatywnym okresie, który musiał poprzedzić mój systematyczny rozkwit, osobiście byłem tego dowodem. Tylko entuzjazm ocalił mnie przed sofistycznym zepsuciem, choć ten ostatni jednocześnie szczególnie narażał mnie na krótkotrwałe uwiedzenia przez fałszywych i zdeprawowanych kuglarzy. Szacunek stanowi dziś decydującą cechę rewolucjonistów podatnych na prawdziwe odrodzenie, zwłaszcza wśród niewykształconych komunistów, niezależnie jak zacofani by byli pod względem inteligencji.

Lecz choć te cenne symptomy obecne są u przeważającej liczby negatywistów, to z pewnością nie znajdzie się ich wśród większości ich przywódców w czasach anarchii, która sprawia, że zle natury chwilowo zwyciężają. Ci ludzie, prawdziwie niereformowalni, pomimo ich niewielkiej liczby wywierają olbrzymi wpływ, który prowadzi umysły pozbawione stałych przekonań do wywrotowych niepokojów. Jedynym zwyczajnym środkiem przeciw tej pladze Zachodu może być zlekceważenie ich ze strony ludu albo surowość rządów. Lecz doktryna, która jako jedyna uporządkuje to podwójne zabezpieczenie, decydujące oparcie może znaleźć wyłącznie w kobiecym uczuciu, wkrótce wspartym przez rozum proletariacki.

Bez należytej interwencji czulszej płci nauce pozytywnej nie uda się zwalczyć tych rzekomych myślicieli, którzy tak kategorycznie wypowiadają się o socjologii, jednocześnie nie wiedząc nic o arytmetyce. Lud bowiem, pod wieloma względami nadal dzieląc ich główne wady, pozostaje wciąż niezdolny do wsparcia nowego kapłaństwa w walce przeciw tym niebezpiecznym mówcom. Bezpośrednią nadzieję na zbiorowe działanie tym bardziej mogę więc pokładać tylko w proletariuszach, którym obce pozostały nasze polityczne debaty i którzy jednocześnie są jednak spontanicznie przywiązani, podobnie jak same kobiety, do społecznego celu wielkiej rewolucji. To właśnie to podwójne środowisko przygotowane jest na ten katechizm.

Oprócz ogólnych powodów, które z konieczności skierowały moją zasadniczą uwagę na kobiety, od dawna skłonny jestem twierdzić, że to od nich przede wszystkim zależy ostateczne nadejście rozwiązania dla Zachodu, wskazane przez całokształt przeszłości.

Po pierwsze, absurdem byłoby chcieć zakończyć najpełniejszą z rewolucji ludzkich bez nich, podczas gdy brały one głęboki udział we wszystkich poprzednich odnowach. Ich instynktowny wstręt do ruchu nowoczesnego wystarczyłby, by uczynić go bezowocnym, jeśli rzeczywiście byłby nie do pokonania. To stąd w gruncie rzeczy bierze się ta dziwna i fatalna anomalia, która narzuca wstecznych przywódców postępowym ludom, tak jakby to idiotyzm i hipokryzja miały zapewnić urzędowe gwarancje

porządkowi zachodniemu. Dopóki religia pozytywna nie przełamie wystarczająco oporu kobiet, dopóty nie może też dostatecznie rozwinąć zdecydowanego potępienia wobec głównych zwolenników rozmaitych zacofanych doktryn, na jakie zasługuje ich umysłowa i moralna niższość.

Tych, którzy odrzucają dziś naturalne istnienie afektów bezinteresownych, można słusznie podejrzewać o to, że odrzucają pod tym względem dowody nowoczesnej nauki wyłącznie z powodu skrajnej niedoskonałości ich własnych uczuć. Sądząc po absurdalności ich przekonań, ich serce, kierując się we wszystkim jedynie powabem niebiańskiej nagrody albo strachem przed wiecznymi mękami, musi być równie zepsute, jak otwarcie zdeprawowany jest ich rozum. Jednak milcząca zgoda kobiet powierza jeszcze urzędowe przywództwo Zachodu tym, którzy z racji posiadania tego rodzaju cech zostaną mądrze wykluczeni ze sprawowania wyższych funkcji, kiedy pozytywizm należycie usystematyzuje rozum publiczny.

Lecz Religia Ludzkości wkrótce pozbawi wsteczniactwo tej świętej ostoji, która zapewnia jej jedynie prawdziwy horror anarchii. Kobiety bowiem, mimo empirycznych uprzedzeń, są bardzo skłonne do słusznej oceny jedynej doktryny, która mogłaby dziś radykalnie pojednać porządek i postęp. Zauważają zwłaszcza, że ta ostateczna synteza, choć obejmująca wszystkie strony naszej egzystencji, sprawi, że uczucia będą odgrywały większą rolę niż obecnie, kiedy podporządkowane są inteligencji i czynowi. Nasza filozofia staje się w pełni zgodna z duchem kobiecym, stawiając na samym szczycie hierarchii encyklopedycznej porządek moralny, który tak jak nauka i sztuka jest z istoty najważniejszą i najtrudniejszą dziedziną, streszczającą wszystkie inne i górującą nad nimi. Rozwijając wreszcie uczucia rycerskie, stłamszone ongiś przez teologiczne spory, kult pozytywny czyni czulszą pleć moralną patronką naszego gatunku. Każda godna kobieta zazwyczaj dostarcza mu najlepszego obrazu prawdziwej Wielkiej Istoty. Systematyzując rodzinę jako właściwą podstawę społeczeństwa, porządek pozytywistyczny należycie wprowadza w niej dominację wpływu kobiety, która stanie się w końcu najwyższą prywatną wyrocznią powszechnej edukacji. Z tych wszystkich powodów prawdziwa religia będzie w pełni doceniona przez kobiety, kiedy tylko dostatecznie poznają jej główne cechy. Nawet te, które z początku będą żałować utraty urojonych nadziei, od razu zrozumieją moralną wyższość naszej subiektywnej nieśmiertelności, której natura jest do głębi altruistyczna, w stosunku do starej obiektywnej nieśmiertelności, która musiała być zawsze skrajnie egoistyczna. Wystarczy spojrzeć na prawo wiecznego wdowieństwa, które charakteryzuje małżeństwo pozytywistyczne, by zauważyć pod tym względem zdecydowany kontrast.

Aby lepiej włączyć kobiety w zachodnią rewolucję, należy pojmować jej ostatni etap jako koniecznie oferujący im poważną, szczególną korzyść, bezpośrednio związaną z ich przeznaczeniem.

Cztery wielkie klasy, stanowiące podstawę nowoczesnego społeczeństwa, musiały doświadczyć kolejnych radykalnych wstrząsów, których wymagało ostateczne odrodzenie. Rozpoczęte w poprzednim stuleciu przez żywioł intelektualny, wstrząsy te doprowadziły w końcu do decydującego powstania wymierzonego w całokształt ustroju teologicznego i militarne go. Chwilowy wybuch, który musiał nastąpić, wkrótce zrodził się w kręgu burżuazji, która od dawna coraz bardziej usiłowała zastąpić szlachtę. Jednak opór Europy wobec tego zamiaru mógł być przewyżczony tylko przez wezwanie proletariuszy francuskich do pomocy ich nowym, chwilowym przywódcom. Zachodni proletariat, wprowadzony w ten sposób do wielkiej walki politycznej, wysunął, kiedy tylko pokój pozwolił mu na wystarczające wyrażanie własnych pragnień, nieodparte żądanie słusznego włączenia go do nowoczesnego porządku. Lecz ten łańcuch rewolucyjny nie objął jeszcze najbardziej podstawowego elementu rzeczywistego porządku ludzkiego. Rewolucja kobieca musi teraz dopełnić rewolucję proletariacką, tak jak ta ostatnia wzmocniła rewolucję burżuazyjną, która wyłoniła się początkowo z rewolucji filozoficznej.

Wtedy to tylko nowoczesny wstrząs rzeczywiście przygotuje wszystkie najważniejsze fundamenty ostatecznego odrodzenia. Dopóki jednak nie rozszerzy się na kobiety, jedyne, co może osiągnąć, to przedłużanie naszego pożałowania godnego oscylowania między wstecznictwem a anarchią. Jednak to rozstrzygające uzupełnienie wynika ze wszystkich poprzednich faz bardziej naturalnie, niż którakolwiek z nich wynikała z fazy poprzedniej. Wiąże się ono zwłaszcza z rewolucją proletariacką ze względu na oczywistą solidarność, która podporządkowuje włączenie społeczne proletariatu należytemu wyzwoleniu kobiet od wszelkiej pracy zewnętrznej. Bez tej powszechnej emancypacji, będącej koniecznym uzupełnieniem zniesienia służby, rodzina proletariacka nie będzie mogła się w pełni konstituować, ponieważ życie kobiet zazwyczaj zostaje tam postawione przed strasznym wyborem między nędzą a prostytutką.

Najlepszy wyraz praktyczny wszystkich nowoczesnych programów zawrze się niebawem w tej niepodważalnej zasadzie: mężczyzna musi utrzymywać kobietę, by ta mogła odpowiednio wypełniać swoje święte przeznaczenie społeczne. Niniejszy katechizm sprawi, mam nadzieję, że doceni się bliski związek takich warunków z całokształtem wielkiej odnowy, nie tylko moralnej, ale też umysłowej czy nawet materialnej. Dzięki świętemu

wplywowi rewolucji kobiecej rewolucja proletariacka samorzutnie oczyści się ze wszystkich cech, które dotąd ją udaremniały. Zmierzając przede wszystkim do ustanowienia słusznej dominacji wpływu moralnego, czulsza pleć szczególnie odrzuca zbiorową przemoc, a panowanie mas popiera jeszcze mniej niż panowanie bogatych. Lecz jej sekretny impuls społeczny niebawem zmieni w sposób równie wartościowy, choć bardziej bezpośredni, dwie inne twarze zachodniej rewolucji. Wesprze polityczne nadejście przemysłowego patrycjatu i pozytywnego kapłaństwa, przygotowując je do nieodwracalnego uwolnienia się od różnorodnych przemijających klas, kierujących negatywnym przekształceniem. Tak uzupełniona i oczyszczona, zachodnia rewolucja będzie pewnie i systematycznie zmierzać ku pokojowemu zakończeniu pod ogólnym przewodnictwem prawdziwych sług ludzkości. Impuls organiczny i postępowy wyprze zewsząd wsteczników i anarchistów, uznając wszelką kontynuację stanu teologicznego czy metafizycznego za wyraz niższości umysłowej, która czyni niezdolnym do rządzenia.

Tak przedstawiają się najważniejsze aspekty sytuacji, w której uwidacznia się pełne przystosowanie katechizmu do jego głównego celu, obecnego czy też stałego. Kiedy religia pozytywna wystarczająco się rozprzestrzeni, stanie się on jej najlepszym podręcznym streszczeniem. Obecnie praca ta musi, w charakterze ogólnego zarysu, służyć przygotowaniu swobodnego nadejścia jej triumfu przez zdecydowane rozpowszechnianie, któremu dotąd brakowało systematycznego przewodnika.

Całokształt tego pobocznego dzieła już przez samą formę i układ wyraża wszystkie intelektualne czy też moralne atrybuty nowej wiary. Da się w nim zauważyć należyte podporządkowanie męskiego rozumu kobiecemu uczuciu, tak by serce przykładalo wszystkie siły duchowe do najtrudniejszych i najważniejszych lekcji. Jego ostatecznym oddziaływaniem winno być więc uszanowanie, a nawet dołączenie się do mojego głębokiego kultu niezrównanego anioła, od którego pochodzą zarówno główne inspiracje, jak i ich najlepsze wyłożenie. Dzięki takim zasługom moja święta rozmówczyni wkrótce stanie się droga wszystkim prawdziwie odrodzonym duszom. Pozostając nierozzerwalnie związanym z moim, jej własne uwielbienie będzie dla mnie najlepszym wynagrodzeniem. Jej czuły obraz, nieodwołalnie przynależny prawdziwej wyższej Istocie, w oczach wszystkich służy za jej najlepsze uosobienie. W każdej z moich trzech codziennych modlitw to podwójne uwielbienie wyraża wszystkie moje pragnienia bliskiego udoskonalenia przez wspaniałe życzenie, w którym najwynioślejsza z tajemnic przygotowała na swój sposób moralną dewizę pozytywizmu (żyć dla innych):



Amem te plus quam me, nec me nisi proptert e!<sup>5</sup>

AUGUSTE COMTE

Założyciel Religii Ludzkości.

Paryż, 25 Karola Wielkiego 64 r. (niedziela 11 lipca 1852 r.).

PS Dla zwiększenia pożytku z niniejszego katechizmu dołączam do jego przedmowy poprawione wydanie krótkiego katalogu, który opublikowałem 8 października 1851 roku, by kierować dobre duchy przy wyborze ich codziennych lektur. Misję tę, ze względu na jej encyklopedyczny charakter, może wypełnić dziś jedynie pozytywistyczne kapłaństwo, stając się w ten sposób jeszcze cenniejsze. Moralne i intelektualne spustoszenie, które się zewsząd czytanie pozbawione porządku, wystarczająco już wykazało rosnącą potrzebę tej malej, syntetycznej pracy. Choć taki zbiór jeszcze nie powstał, każdy może już swobodnie połączyć w dowolny sposób jego rozmaite elementy.

Bibliografia:

/// Dante A. 2008. *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”, Kęty.

/// Petrarca F. 2005. *Drobne wiersze włoskie. Rerum vulgarium fragmenta*, tłum. F. Faleński, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria”, Gdańsk.

/// Tomasz z Kempis. 1980. *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.

Przełożył Konrad Siemaszko  
Przekład przejrzała Marta Bucholc

---

<sup>5</sup> „Niechaj Kocham Cię bardziej niż siebie, a siebie tylko ze względu na Ciebie” (Tomasz à Kempis 1980: 103) [przyp. tłum].

# STUDIUM Z SOCJOLOGII RELIGII <sup>1</sup>

Georg Simmel

Mroku, jaki pod wieloma względami spowija wciąż w naszych oczach początki i istotę religii, nie uda się rozjaśnić dopóty, dopóki będziemy wierzyć, że mamy tu do czynienia tylko z pojedynczym problemem, który domaga się słowa rozstrzygnięcia. Nikt dotąd nie podał definicji, która mówiłaby nam, czym jest „religia”, bez chwiejnej ogólnikowości, a jednak obejmując wszystkie jej przejawy; która by ostatecznie ujmowała istotę tego, co wspólne religiom chrześcijan i wyspiarzy z mórz południowych, Buddy i Huitzilopochtlego. Nie przeprowadzono w pewny sposób granicy oddzielającej religię od czystej spekulacji metafizycznej z jednej, a od wiary w duchy – z drugiej strony. Nawet jej najczystsze i najgłębsze przejawy nie są wolne od sprawdzianów obecności w nich tych składników. Taka niedookreśloność bytu religijnego odpowiada wielości motywów psychologicznych, z których namysł każe mu wyrastać. Można uważać za istotowe źródło religii strach albo miłość, cześć dla przodków lub samoubóstwienie, popędy moralistyczne lub poczucie zależności od kogoś innego. Każda z tych teorii jest całkowicie błędna o tyle, o ile utrzymuje, że oto wskazała jedyny korzeń religii, słuszna zaś o tyle, o ile głosi, że wskazała jeden z jej korzeni.

Możemy się zbliżyć do rozwiązania tego problemu tylko w ten sposób, że skatalogujemy wszystkie impulsy, idee i stosunki, które działają na tym obszarze, ale otwarcie zrezygnujemy z rozszerzania znaczenia poszczególnych motywów poza przypadki, w których da się stwierdzić ich występowanie, na ogólne prawa bytu religijnego.

Próba wydobycia, mimo wszystko, zrozumienia religii z ekspresji życia społecznego, które leży całkowicie poza jakąkolwiek religią, wymaga jednak

---

<sup>1</sup> Przekład na podstawie: *Zur Soziologie der Religion, Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9. Jg. 1898, 111–123 (Berlin), za: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1898/religion.htm>; dostęp: 14.06.2013.

nie tylko tego jednego zastrzeżenia. Jak najbardziej zdecydowanie należy też podkreślić, że wyjaśnienie powstania wyobrażeń na temat tego, co pozaziemskie i pozaempiryczne, na sposób nad wyraz ziemski i empiryczny, nie dotyka w ogóle subiektywnej wartości uczuciowej powstałego wyobrażenia ani też kwestii jego obiektywnej wartości prawdziwościowej. Dziedzina obu tych wartości leży poza granicami, w jakich mieści się cel naszych czysto genetycznych i psychologicznych dociekań.

Próbując znaleźć podstawę bytu religijnego we wzajemnych stosunkach między ludźmi, które same w sobie nie są w ogóle religią, posługujemy się skądinąd przyjętą już metodą. Od dawna panuje zgodność co do tego, że nauka stanowi tylko wyższy stopień, rozwinięcie i udoskonalenie tych wszystkich narzędzi poznawczych, których niższe i mniej wyrafinowane formy wspomagają nasze pojmowanie i doświadczanie w codziennym, praktycznym życiu. Do genetycznego zrozumienia sztuki dojdziemy dopiero wówczas, gdy przeanalizujemy momenty estetyczne zawarte w tych postaciach życia, które same nie są jeszcze sztuką: w języku, w konkretnych odczuciach, w praktycznym działaniu, w formach społecznych. Wszystkie tego rodzaju wyższe i czyste przejawy występują z początku tylko jakby na próbę, załączkowo, splecione z innymi formami i treściami. Ale musimy je zgłębiać właśnie w tych stadiach nie w pełni wykształconych, by pojąć je w ich stadiach najwyższych i samoistnych. Ich psychologiczne zrozumienie zależy od tego, czy odkryjemy ich miejsce w łańcuchu, którego ogniwa przechodzą jedno w drugie w toku stopniowego rozwoju, a który polega na organicznym wzroście obejmującym wiele kolejnych szczebli tak, że to, co nowe i swoiste na każdym etapie, jawi się jako rozwinięcie czegoś, czego załazek tkwił już w poprzednich stadiach.

Nasz wgląd w powstanie i status religii może więc zyskać na odkryciu pewnych momentów religijnych we wszelkiego rodzaju stosunkach i interesach, które znajdują się po przeciwnej (czy też raczej: właśnie po tej tutaj) stronie religii, stanowiąc podstawę dla tego, co jako „religia” wymaga samoistności i zupełności. Nie sądzę, żeby uczucia i popędy religijne wyrażały się tylko w religii. Uważam raczej, że występują one w wielu różnych kombinacjach jako czynnik współoddziałujący w wielu różnych okolicznościach. Jedynie ich kulminacja i wyizolowanie mogą stanowić religię jako samodzielna treść przeżywana, jako obszar samoistny.

Aby znaleźć punkty, gdzie we wzajemnych relacjach między ludźmi powstają elementy bytu religijnego, czy też, by się tak wyrazić, religii, zanim jeszcze stanie się ona religią, trzeba udać się okrężną drogą, wiodącą przez kilka zjawisk na pierwszy rzut oka zupełnie niezwiązanych z tym tematem.

Od dawna wiadomo, że w niższych stanach kultury społeczną formą życia jest zwyczaj. Te same warunki bytu społeczeństwa, które później są z jednej strony kodyfikowane jako prawo i opatrzone przymusem władzy państwowej, z drugiej zaś – pozostawione wolności należycie wychowanych i wykształconych ludzi, w kręgach węższych i pierwotnych gwarantowane są przez ów swoisty, bezpośredni nadzór otoczenia nad jednostką, który nazywamy zwyczajem. Zwyczaj, mowa, swoboda obyczajowa jednostek to różne sposoby wiązania ze sobą elementów społeczeństwa, których przedmiotem mogą być i bywają u różnych ludów i w różnych czasach dokładnie te same nakazy<sup>2</sup>.

Z drugiej zaś strony, ta sama forma i ten sam rodzaj wzajemnych oddziaływań społecznych mogą wypełniać się najróżnorodniejszymi treściami. Stosunek pełnego czci dziecka do rodziców, entuzjastycznego patrioty do ojczyzny, a entuzjastycznego kosmopolity – do ludzkości, stosunek robotnika do jego rosnącej w siłę klasy albo też dumnego ze swego szlachectwa feudała do jego stanu, stosunek poddanego do pana, pod którego wpływem się znajduje, lub dzielnego żołnierza do armii – można uznać, że wszystkie te stosunki, o tak nieskończenie różnej zawartości, mają wszakże, z punktu widzenia formy ich strony psychicznej, pewien wspólny ton, który trzeba określić jako „religijny”.

Wszelka religijność obejmuje swoistą mieszkankę pozbawionego egoizmu oddania i eudajmonistycznego pożądanego, pokory i wzniosłości, zmysłowej bezpośredniości i ponadzmysłowej abstrakcji, przez które powstaje pewien określony stopień napięcia uczuciowego, pewien szczególny żar i stałość wewnętrznego nastawienia, pewna orientacja podmiotu na wyższy porządek, który odczuwany jest zarazem jako coś wewnętrznego i osobistego. Ten moment religijny zawiera się, jak sądzę, w wyżej wymienionych i niektórych jeszcze innych stosunkach. Nadaje im wydźwięk, który odróżnia je od stosunków opartych na czystym egoizmie, czystej sugestii lub sile, czy to fizycznej, czy moralnej. Pierwiastek ten występuje oczywiście w większym lub mniejszym nasileniu: może towarzyszyć tym stosunkom jedynie jako lekki pogłos, ale może też wywierać decydujący wpływ na ich zabarwienie.

W wielu ważnych wypadkach tym właśnie charakteryzuje się stadium rozwojowe stosunków: ta sama treść, która wcześniej i później jest przenoszona przez inne formy relacji między ludźmi, w pewnym okresie przybiera formę stosunku religijnego. Najwyraźniej widać to w ustawodawstwach,

---

<sup>2</sup> Ta różnica funkcjonalna może mieć oczywiście wielkie znaczenie: Sokrates musiał z jej powodu umrzeć, ponieważ pragnął urzeczywistnić za pośrednictwem swobodnie sądzącego sumienia jednostki te same treści przeżywane, które grecka starożytność chronila siłą obyczaju i konwencji.

które w pewnych czasach i miejscach wykazują charakter teokratyczny i usankcjonowane są w pełni religijnie, kiedy indziej zaś gwarantowane są przez władzę państwową lub zwyczaj.

Wydaje się więc, że nieodzowny porządek społeczeństwa wylaniał się na różne sposoby z całkowicie nieodróżnionej formy, w której sankcje moralne, religijne i prawne wciąż jeszcze stanowiły nierozłączną jedność, jak w indyjskiej dharmie, greckiej Temidzie, rzymskim *fas*. Wówczas, zależnie od okoliczności historycznych, ta lub inna postać stała się nośnikiem owych porządków. Podobną zmianę dostrzegamy także w relacji jednostki do całej grupy: w czasach płomiennego patriotyzmu stosunek ten nabiera świętości, żaru i oddania, które określamy jako religijne, gdy tymczasem w innych czasach podlegają konwencji lub prawu państwowemu.

Dla nas ważne jest to, że wszędzie tu chodzi tylko o stosunki między ludźmi i że następuje przy tym tylko jedna zmiana jednoczesna z sumarycznym stanem tych stosunków, gdy przechodzą one z czysto konwencyonalnych w religijne, z religijnych w prawne, z prawnych zaś w stan czystej obyczajowości. Wiele społecznie szkodliwych nieobyczajności znalazło przecież miejsce w kodeksach karnych dopiero dzięki pokucie we wspólnocie kościelnej. Jak dowodzi antysemityzm – stosunek społeczno-gospodarczy lub rasowy pomiędzy pewnymi segmentami grupy może zostać podniesiony do rangi kategorii religijnej, przy czym co do treści nie staje się niczym innym jak tylko stosunkiem społecznym. Wreszcie: przypuszcza się, że prostytutka obrzędowa była tylko religijną formą jakiegoś porządku życia seksualnego, której nośnikiem wcześniej lub gdzie indziej była czysta konwencja.

W odniesieniu do tych przykładów należy wszakże zgłosić kilka bardziej szczegółowych zastrzeżeń, by uniknąć nieporozumienia, o którym już wcześniej wspomniałem. Sens wykładanej tutaj teorii nie polega na podporządkowaniu pewnych społecznych interesów i zdarzeń istniejącej już jako taka istocie religijności. Zdarza się to zresztą całkiem często, prowadząc do kombinacji o ogromnej historycznej wadze, również dla przywołanych tutaj przykładów. Chodzi mi jednak o coś zupełnie przeciwnego, o związek o wiele mniej oczywisty i trudniejszy do rozwikłania. W tych stosunkach między składnikami społecznymi zabarwienie, jakie później lub ze względu na analogię z powstającą gdzie indziej religijnością nazywamy religijnym, występuje spontanicznie jako konstelacja czysto psychospołeczna: jeden z możliwych sposobów odnoszenia się ludzi do innych. Religia, jako samoistny obszar opierający się na wyobrażeniu swoistych substancji i interesów, jest natomiast dopiero czymś pochodnym.

Mniej więcej tak samo państwo w znaczeniu rzymskim i współczesnym, jako byt obiektywny i istniejący sam przez się, jest czymś wtórnym wobec pierwotnych wzajemnych oddziaływań, związków i porządków, które panowały bezpośrednio między składnikami społecznymi i które dopiero stopniowo rzutowały lub cedowały pieczę nad swoją treścią i jej moc wykonawczą na ów szczególny, zewnętrzny wobec nich twór, czyli państwo. Proces ten przenika całą historię życia społecznego: bezpośrednio, wzajemne ustalenia jednostek, od których zaczyna się ich współżycie, rozrastają się do wyspecjalizowanych i samodzielnych organów. Tak ze sposobów postępowania niezbędnych do samozachowania grupy powstaje prawo, które je kodyfikuje, a także stan sędziowski, którego zadanie polega na czuwaniu nad stosowaniem prawa. W ten sposób z niezbędnej dla społeczeństwa pracy, którą świadczone najpierw w trybie bezpośredniej współpracy wszystkich, kierując się nieprzetworzoną codzienną empirią, zrodziła się z jednej strony technika jako idealny system wiadomości i reguł, z drugiej zaś – stan robotniczy, który stał się obecnie wyspecjalizowanym nośnikiem odpowiednich świadczeń.

Podobnie mogło być z religią, choć w tych nieskończone skomplikowanych sprawach analogia zawsze musi być obudowana niezliczonymi odstępstwami. Jednostka w naszej wspólnocie odnosi się do innych i do całości w pewien określony sposób, jej stosunek [do nich] charakteryzuje się określonym stopniem wzniosłości, oddania, świętości, żarliwości. Może to, po pierwsze, prowadzić do powstania treści idealnej. Bogowie, którzy udzielają ochrony tak ukształtowanym stosunkom, jawią się jako przyczyna tych stanów uczuciowych, których byt jest wyspecjalizowaną reprezentacją tego, co dotąd było zaledwie formą relacji i istniało jedynie w łączności z realnymi treściami przeżywanymi. Ten kompleks idei i fantastycznych wyobrażeń zyskuje swoją egzekutywę, a zarazem nośnik w podziale pracy, w postaci stanu kapłańskiego, podobnie jak prawo w stanie prawniczym, a interesy poznawcze – w stanie uczonych. Gdy już dokona się owo usamodzielnienie i substancjalizacja religii, oddziałuje ona sama przez się zwrotnie na bezpośrednie relacje psychiczne między ludźmi, nadając im już uświadomione i nazwane zabarwienie religijności. W ten sposób oddaje im jednak to, co pierwotnie sama im zawdzięcza. Można być może powiedzieć, że wyobrażenia religijne, często tak przedziwne i osobliwe, nie mogłyby w ogóle nabrać takiej siły w stosunkach międzyludzkich, gdyby nie stanowiły po prostu formuły czy ucieleśnienia obecnych już wcześniej form relacji, dla których świadomość nie znalazła jeszcze żadnego trafniejszego wyrazu.

Przebieg myślowy takiego wywodu jest bardzo zwyczajny, można go wyrazić jako ogólną regułę, której szczególnym przypadkiem jest materialistyczna wizja historii. Ta ostatnia wywodzi z form gospodarowania wszelkie treści historycznego życia. Obyczaj, prawo, sztuka, religia, uprawianie nauki i struktura społeczna są wedle niej zdeterminowane przez to, jak określona grupa wytwarza materialne warunki swojego bytu. W ten sposób cząstkowy przejaw bardzo złożonego procesu zostaje uznany za jego wyłączną treść. A przecież rozwój form i treści życia społecznego, wraz z całą różnorodnością ich obszarów i form przejawiania się, następuje przez to, że ta sama treść jest przeżywana w wielorakich formach, a ta sama forma – w wielorakich treściach. Wydarzenia układają się w dziejach w takim porządku, jak gdyby historia miała tendencje do tego, by obchodzić się z daną jej sumą chwil tak długo, jak się tylko da. Taki jest najwyraźniej powód tego, że historia nie rozpada się na sumę aforystycznych chwil, a który sprawia, że te spośród nich, które leżą obok siebie i po sobie, wiążą się ze sobą na zasadzie pokrewieństwa.

To, że poszczególne formy życia – społecznego, literackiego, religijnego, osobistego – trwa dłużej niż jej związek z poszczególną treścią i że niezmienną używa się także nowej treści; to, że poszczególne treści może ocalić swoją istotę dzięki mnóstwu zastępujących się nawzajem form – to właśnie nie pozwala pęknąć ciągłości wydarzeń historycznych, to również sprawia, że nigdzie nie dochodzi do żadnego niezrozumiałego skoku, do żadnego załamania się powiązania ze wszystkim tym, co było wcześniej. Rozwój gatunku prowadzi w ogólności od zmysłowości i zewnętrżności ku wzrostowi znaczenia tego, co duchowe i wewnętrzne (choć kierunek tego przepływu często ulega odwróceniu). Tak też momenty życia gospodarczego bardzo często wznoszą się ku formom abstrakcyjnym i duchowym, a formy, które ukształtowały interesy gospodarcze, rozprzestrzeniają się na zupełnie innego rodzaju treści przeżywane. To jednak zaledwie jeden z wypadków, w których widać w historii ciągłość i zasadę maksymalizacji użyteczności. Kiedy forma ustroju państwowego powtarza się w strukturze rodziny, gdy religia panująca nadaje ton i idee dokonaniom artystycznym, gdy częste wojny sprawiają, że jednostka nawet w czasach pokoju jest brutalna i napastliwa, gdy linia podziału partii politycznych przedłuża się na obszary zupełnie niepolityczne i przyporządkowuje odmienne tendencje w życiu kulturalnym każdej z owych partii – w każdym z tych wypadków wyraża się uogólniony charakter całości historycznego życia. Materialistyczna teoria historii naświetla zaledwie jedną jego stronę.

Charakter ów zaś opisuje właśnie ten proces, którym się tutaj zajmujemy. Formy relacji społecznych zagęszczają się i uduchowiają, stając się światem wyobrażeń religijnych, albo też dodają do już istniejącego nowe elementy. Patrząc na rzecz inaczej: pewna szczególna treść uczuciowa, która powstała w formie wzajemnych oddziaływań międzyjednostkowych, przenosi się na stosunek do pewnej idei transcendentnej. Ta tworzy nową kategorię, w której przeżywane są formy czy też treści, mające swój początek w stosunkach między ludźmi. Spróbuję zastosować tę ogólną myśl do pewnych szczególnych stron bytu religijnego.

Wiara, o której mówiono jako o istocie czy też substancji religii, występuje najpierw jako stosunek między ludźmi, ponieważ chodzi tu o wiarę praktyczną, która nie jest w żadnym razie niższym stopniem ani słabszą odmianą teoretycznego uznawania czegoś za prawdziwe. Gdy mówię: „Wierzę w Boga”, wiara ta oznacza coś zupełnie innego niż w zdaniach głoszących, że wierzę w istnienie eteru, w ludzi na Księżycu albo też w niezmiennosc natury ludzkiej. Oznacza to nie tylko, że przyjmuję, iż Bóg istnieje, choć nie da się tego w ścisłym znaczeniu udowodnić. Oznacza to również, że mam do Niego pewien wewnętrzny stosunek, pewne uczuciowe oddanie, pewną orientację życia na Niego i w ogóle pewną szczególną mieszankę wiary w znaczeniu sposobu poznania z impulsami praktycznymi i stanami uczuciowymi.

Analogia z uspołecznieniem człowieka wygląda następująco: opieramy nasze wzajemne relacje bynajmniej nie tylko na tym, co wiemy o sobie nawzajem w sposób możliwy do udowodnienia. Nasze uczucia i sugestie wyrażają się raczej w pewnych wyobrażeniach, które można określić jedynie jako bazujące na wierze, a które ze swej strony zwrotnie oddziałują z kolei na stosunki praktyczne. Chodzi tu o zupełnie szczególny, trudny do zdefiniowania fakt psychiczny, który określamy w ten sposób, że wierzymy komuś: dziecko rodzicom, podwładny zwierzchnikowi, przyjaciel przyjacielowi, jednostka narodowi, poddany swemu księciu. Rola społeczna wiary nie była w ogóle przedmiotem badań, ale pewne jest to, że bez niej rozpadłoby się społeczeństwo. Na niej bowiem pod wieloma względami opiera się na przykład posłuszeństwo. Stosunek posłuszeństwa w niezliczonych wypadkach opiera się nie na określonej wiedzy o prawie i na namyśle ani też na czystej miłości czy sugestii, lecz na owym psychicznym wyobrażeniu pośredniczącym, które nazywamy wiarą w człowieka czy też w zbiorowość ludzką. Często podkreślano, jak niepojęte jest to, że jednostki i całe klasy pozwalają się uciskać i wyzyskiwać, mimo że mają dość siły, by się wyzwolić. Przyczyną jest dobrowolna, bezkrytyczna wiara we władzę, w zasługi, rozwałę i dobroć tych, którzy stoją wyżej. Nie jest



ona w żadnym razie tylko nieuzasadnionym założeniem teoretycznym, lecz także swoistym, wyrosłym z wiedzy, instynktu i uczucia wyobrażeniem, które jednym słowem opisujemy po prostu jako wiarę. To, że wbrew wszelkim rozumowym dowodom i wszelkim tak przecież wyraźnym zjawiskom świadczącym przeciwko wierze wciąż wierzymy w człowieka – to jedna z najsilniejszych więzi, które utrzymują w całości ludzkie społeczeństwo.

Wiara ta ma charakter zdecydowanie religijny. Rozumiem to nie w ten sposób, że jest jakaś religia, której dopiero wszelkie stosunki socjologiczne zawdzięczają swój charakter. Sądzę raczej, że charakter ten rodzi się zupełnie bez względu na dane religijne jako czysto międzyjednostkowa forma stosunku psychicznego, która następnie przybiera zupełnie czystą i abstrakcyjną postać w wierze religijnej. W wierze w bóstwo ucieleśnia się, by tak rzec, czysty proces wiary, wyzwolony od uwikłania w swój społeczny odpowiednik; i na odwrót, z subiektywnego procesu wiary wyrasta zaś dopiero jego obiekt. Wiara, która żyje w stosunkach międzyludzkich jako społeczna konieczność, staje się samodzielną, typową funkcją ludzi, która ujawnia się spontanicznie od środka na zewnątrz. Nierzadko wszak zdarza się, że dopiero pewien określony obiekt wytwarza w nas pewien określony proces psychiczny, potem jednak ów proces, usamodzielnivszy się, sam kształtuje odpowiedni obiekt. W praktyce kontaktów międzyludzkich – chodzi tu zarówno o jej treści najbardziej pospolite, jak i najwyższe – pod wieloma względami widać, że ich nośnikiem jest wiara, że z niej wyrasta sama potrzeba, by w ogóle „wierzyć”, i rodzi się szacunek do swoistego, wykreowanego przez to i po to obiektu. Tak samo impuls miłości albo czci sam przez się może się skierować na obiekty, które jako takie nie wywołałyby bynajmniej tego rodzaju uczuć; taka ich kwalifikacja jest tylko odbiciem rzutowanej na nie potrzeby podmiotu. Jak widzieliśmy, Boga tworzącego świat opisuje się także, z drugiej strony, jako wytwór ludzkiej potrzeby przyczynowości. To ostatnie stwierdzenie nie przeczy bynajmniej temu, że owo wyobrażenie ma obiektywną prawdziwość czy swój odpowiednik w rzeczywistości. Pytamy tylko o motyw, który doprowadził do powstania i uzewnętrznienia takiego wyobrażenia. Przyjmuje się, że nader częste stosowanie przyczynowości w jej pierwotnej domenie, w domenie tego, co empiryczne i względne, sprawiło wreszcie, że jej potrzeba zapanowała niepodzielnie, tak że sama w końcu zapewniła sobie zaspokojenie, które w domenie absolutu jest właściwie nieosiągalne, za pomocą idei bytu absolutnego, który miałby być przyczyną świata. Taki sam proces mógł wynieść wiarę ponad jej pierwotną domenę społeczną do rangi podobnie organicznej potrzeby i wytworzyć dla niej przedmiot absolutny w postaci wyobrażenia bóstwa.

Drugą stroną bytu społecznego, która znajduje swój odpowiednik w obrębie bytu religijnego, stanowi pojęcie jedności. Nasza właściwość polegająca na tym, że nie przyjmujemy po prostu niepowiązanej wielości wrażeń rzeczy, lecz doszukujemy się połączeń i wzajemnych oddziaływań pomiędzy nimi, które spajałyby je w jakąś jedność, a nawet zakładamy właściwie wszędzie obecność wyższych jednostek i ośrodków jednostkowego zjawiania się, by przebić się przez zamęt zjawisk – z pewnością zrodziła się z realiów i konieczności społecznych.

Całość nigdzie nie powstaje z poszczególnych elementów tak bezpośrednio i w sposób tak odczuwalny, nigdzie ich odrębność i swoboda ruchu nie podlegają tak energicznemu panowaniu obecnej mimo wszystko centralizacji, jak w rodzie, rodzinie, państwie, w każdym związku celowym. Prymitywne zjednoczenia często zorganizowane są jako *Zehentschaften* (bractwa palcowe), co wskazuje *dowodnie*, że relacja między elementami grupy jest taka, jak między palcami; względna swoboda i samodzielność ruchu jednostki, która jednak powiązana jest z innymi w jedności współoddziaływania i nierozdzielności egzystencji. Ponieważ całe życie społeczne jest wzajemnym oddziaływaniem, jest ono także jednością, na czymże bowiem polega jedność, jeśli nie na wzajemnym powiązaniu wielości i na tym, że los żadnego z elementów nie pozostawia żadnego innego nieporuszoną.

Właśnie fakt, że ta jedność społeczeństwa bywa niekiedy kwestionowana, że usiłuje się jej wymknąć wolność jednostki, że wreszcie nawet przy najściślejszych i najbardziej naiwnych powiązaniach jedność ta nie narzuca się z taką oczywistością, jak jedność organizmu w stosunku do jego części składowych – to właśnie musiało ją silnie wryć w ludzką świadomość jako szczególną formę pewnej szczególnej wartości istnienia. Jedność rzeczy i interesów, z którą stykamy się najpierw w domenie tego, co społeczne, jest reprezentowana w sposób czysty i wolny od wszelkiej materialności w idei boskości – najpełniej, rzecz jasna, w religiach monoteistycznych, ale odpowiednio także i w niższych. To najgłębsza istota idei Boga: wielość i przeciwstawność rzeczy znajduje w niej powiązanie i jedność; może to być absolutna jedność jedyne Boga, ale mogą to też być cząstkowe, odnoszące się do poszczególnych obszarów bytu jedności politeizmu. W ten sposób na przykład forma życia starożytnych Arabów z ich wszechwładnym wpływem jedności rodowej ukształtowała wstępnie monoteizm. Sposób społecznego zjednoczenia i jego przemiany odbijały się wyraźnie w charakterze boskiej zasady ludów semickich, takich jak Żydzi, Fenicjanie czy Kananejczycy: dopóki formą dominującą wśród nich pozostawała jedność rodziny, Baal oznaczał tylko ojca, do którego ludzie należeli tak jak dzieci. W miarę jak wspólnota społeczna obejmowała bardziej obce, niepowiązane więzami

krwi odgałęzienia, Baal stawał się władcą zasiadającym na tronie na obiektywnych wyżynach. Gdy jedność społeczna traci charakter pokrewieństwa, to samo dzieje się z jednością religijną, tak że ta ostatnia jawi się ostatecznie jako czysta, oderwana forma tej pierwszej. Nawet zjednoczenie, które wznosi się ponad zróżnicowaniem płci, stanowi pewien szczególny typ religijny. Psychologiczne zacieranie się przeciwieństw między płciami, które tak wyraźnie występowało w życiu społecznym Syryjczyków, Asyryjczyków i Lidyjczyków, znalazło swoje dopełnienie w wyobrażeniu bóstw, które łączyły w sobie owe przeciwieństwa: półmęskiej Astarte, męsko-kobiecego Sandona, boga Słońca Melkarta, który dzieli symbole płci z boginią Księżycą.

Nie chodzi tu o trywialne stwierdzenie, że człowiek odmalowuje siebie w wizerunkach swoich bogów, które z uwagi na swoją ogólnikowość nie wymagają w ogóle dowodu, lecz o to, by zbadać poszczególne rysy tego, co ludzkie, a z których przez ich rozwój i spotęgowanie ponad ludzką miarę powstają bogowie. Trzeba dostrzec, że bogowie nie stanowią jedynie idealizacji cech indywidualnych: siły, moralnych czy niemoralnych właściwości charakteru, skłonności i potrzeb jednostek – to międzyjednostkowe formy życia społecznego na wiele sposobów nadają treść wyobrażeniom religijnym. Pewne strony i pewne stopnie nasilenia funkcji społecznych osiągają swoją najczystsza, najbardziej abstrakcyjną, a zarazem ucieleśnioną postać, przez co stają się obiektami religii. Można więc powiedzieć, że religię (poza wszystkim, czym jest oprócz tego) stanowią formy stosunków społecznych, które w niej – uwolnione od treści empirycznych – usamodzielniają się i przenoszą na wyodrębnione substancje.

Dwie kolejne refleksje pozwolą wyjaśnić, jak bardzo właśnie jedność grupy należy do funkcji, które wykształcają się przez religię. To, że grupa stanowi jedność, dokonuje się i przejawia (zwłaszcza w epokach bardziej prymitywnych) w braku walk i konkurencji wewnątrz grupy, w przeciwieństwie do wszystkich stosunków z tymi, którzy znajdują się poza nią. Nie ma, być może żadnego pojedynczego obszaru, w którym ta forma egzystencji wolnego od konkurencji bycia obok siebie, tożsamości celów i interesów, wyrażałaby się w sposób tak czysty i tak bez reszty, jak w domenie religijnej. Pokojowy charakter wewnętrznego życia grupy jest jednak tylko względny. Z wielością dążeń wewnątrz grupy wiąże się wszak również staranie o to, by wykluczyć współzawodników z ubiegania się o ten sam cel, by – choćby cudzym kosztem – poprawić niekorzystną relację między pragnieniami a zaspokojeniem, by w odróżnianiu się od innych poszukiwać przynajmniej miary wartości własnych czynów i przyjemności.

Właściwie tylko w domenie religijnej energie jednostkowe mogą się w pełni wyżyć, nie popadając we wzajemną konkurencję, ponieważ – zgodnie z pięknymi słowami Jezusa – dla wszystkich jest miejsce w domu Boga. Choć cel jest wspólny dla wszystkich, wszystkim dana jest możliwość osiągnięcia go, co prowadzi nie do wzajemnego wykluczania się, lecz przeciwnie, do łączenia się ze sobą nawzajem. Przypominam o głębokim znaczeniu tego, jak w komunii wyraża się religijne dążenie do osiągnięcia tego samego dla wszystkich celu za pomocą tego samego dla wszystkich środka. Przypominam przede wszystkim o świątach, które uwidaczniają nader wyraźnie jedność wszystkich, którzy opanowali są tym samym poruszeniem religijnym: od prymitywnych świąt religii pierwotnych, gdzie stopień się w jedność często kulminuje w orgii seksualnej, aż po jego najczystszy i wykraczający poza pojedynczą grupę wyraz w postaci *pax hominibus*.

Brak konkurencji, który stanowi warunek jedności formy życia grupy, w niej samej panując jednak zawsze tylko względnie i częściowo, w domenie religijnej znajduje swoje absolutne i najbardziej nasilone urzeczywistnienie. Można by tutaj, podobnie jak w wypadku wiary, powiedzieć, że religia jest substancjalnym przedstawieniem – a nawet: stanowi substancjalizację – tego, co reguluje życie grupy jako forma i funkcja. To z kolei znowu znajduje swoją formę osobową w kapłaństwie, które – choć historycznie powiązane z określonymi stanami – stoi jednak ponad wszystkimi jednostkami, również w ten sposób obrazując punkt przecięcia i jedność ich idealnych treści przeżywanych. Katolicki celibat uwalnia więc księży od jakiegokolwiek specjalnego związku z tym lub owym elementem i kompleksem elementów, by umożliwić mu równorzędne odnoszenie się do każdego; „społeczeństwo” czy „państwo” stoi ponad jednostkami jako abstrakcyjna jedność, która wchłonęła relacje między nimi. By zaś wspomnieć o czymś zupełnie specyficznym: przez całe średniowiecze Kościół zapewniał wszelkim odruchom dobroczynnym tę wielką wygodę, że oferował siebie jako zbiornik, który bez zbędnych pytań przyjmie każdy miły datek. Ktoś, kto pragnął wyzbyć się swego majątku na rzecz innych, nie musiał rozważać, w jaki sposób miałoby się to najlepiej dokonać. Istniał w tym celu wszechogarniający organ centralny między darczyńcami a potrzebującymi. Dobroczynność, forma stosunku społecznego wewnątrz grupy, zyskała w postaci Kościoła ponadjednostkową organizację i jedność.

Odwrotną stronę tego powiązania, które wskazuje jednak na ten sam rdzeń, stanowi stosunek do „kacerzy”. Wielkich mas nie skłania mianowicie do nienawiści i moralnego potępienia odszczepieńców różnica w treści dogmatycznej nauki, której w niezliczonych wypadkach w ogóle

nie rozumieją, lecz fakt, że jednostki przeciwstawiają się tu całości. Prześladowania kacerzy i dysydentów biorą się z instynktu koniecznej dla grupy jedności. Szczególnie charakterystyczne jest jednak to, że w wielu wypadkach tego rodzaju odstępstwo religijne bardzo dobrze może współistnieć z jednością grupy we wszystkich żywotnych dla niej sprawach. Społeczny impuls jedności przybiera jednak w religii kształt tak czysty, abstrakcyjny, a zarazem substancjalny, że nie wymaga ona już powiązania z realnymi interesami – wydaje się wówczas, że odstępstwo zagraża jedności, czyli formie życia grupy, jako takiej, pod względem ideowym. Podobnie jak pałac czy inny symbol grupowej jedności nie ma z nią bezpośrednio nic wspólnego, lecz zamach na nie wywołuje bardzo gwałtowną reakcję, tak też religia jest najczystsza i wykraczającą poza wszelkie konkretne jedności formą społecznej jedności. Dowodzi tego energia, z jaką zwalcza się tak nieistotne pod względem treści kacerstwo. Wreszcie zaś te wewnętrzne więzi między jednostką a jej grupą, które nazywamy moralnymi, wykazują tak daleko idącą analogię do jej stosunku do jej boga, jak gdyby były po prostu ich zagęszczeniem i przekształceniem. Cała tajemnicza pełnia tych pierwszych odbija się w wielości oddziaływań, w których odczuwamy boskość. Bogowie nakazujący i karzący, kochający Bóg, Bóg Spinozy, który nie potrafi odwzajemnić naszej miłości, Bóg, który daje nam lub odbiera dyrektywę działania, a zarazem siłę po temu, by się nią kierować – oto znaki, przez które wyrażają się siły i sprzeczności etycznej relacji między grupą a jej jednostkami.

Zwracam uwagę zwłaszcza na poczucie zależności, w którym upatrywaliśmy istotę wszelkiej religii. Jednostka czuje się związana z czymś ogólniejszym, wyższym, z czego wypływa i ku czemu płynie, ale od czego oczekuje również uwznioślenia i wyzwolenia, od czego się różni, ale z czym jest również tożsama. Wszystkie te odczucia, które schodzą się w wyobrażeniu Boga niczym w punkcie zapalnym, można sprowadzić do relacji, jaka łączy jednostkę z jej rodzajem, a mianowicie z jednej strony z poprzednimi pokoleniami, które przekazały jej główne formy i treści jego bytu, z drugiej zaś – ze współczesnymi, których ukształtowanie oraz zakres rozwoju określają owe formy i treści.

Jeśli poprawna jest teoria, zgodnie z którą wszelka religia wywodzi się z kultu przodków, z czci i zjednoczenia z wciąż żywą duszą przodka, zwłaszcza bohatera i założyciela, to potwierdzałaby ona ten związek: istotnie zależy od tego, co było przed nami, a co w najbardziej bezpośredni sposób skupiło się w autorytecie ojca względem jego potomstwa. Ubóstwienie przodków, zwłaszcza najczynniejszych i najbardziej wpływowych spośród nich, jest zarazem najlepszym wyrazem zależności jednostki od

poprzedzającego ją w czasie życia grupy, choćby świadomość różnych ludów wskazywała na inne po temu motywy.

Ową pokorę, w której pobożny wyznaje, że wszystko, czym jest i co ma, zawdzięcza Bogu, widząc w nim źródło swojego bytu i swojej siły, można słusznie rozciągnąć na relację między jednostką a całością. Człowiek nie jest wszak wobec Boga niczym; jest prochem, jest siłą słabą, ale przecież nie zupełnie żadną, jest naczyniem, które gotowe jest na przyjęcie treści. Jeśli jasna idea Boga czerpie swoje istnienie z tego, że wszystkie barwne wielości, wszystkie przeciwieństwa i różnaitości bytu i pragnienia, zwłaszcza zaś nasze wewnętrzne interesy życiowe mają w nim swój początek, a przy tym swoją jedność, możemy już bez dalszej zwłoki umieścić na jego miejscu całość społeczną. Z niej to bowiem wypływa cała pełnia impulsów, przekazana nam w spadku jako wynik zmiennych procesów dostosowawczych; z niej – kształtowanie się narzędzi, za pomocą których pojmujemy różne, a często trudne do pogodzenia ze sobą strony świata. Grupa społeczna jest dostatecznie jednością, by uważać ją za realny punkt zbiegu tych rozmaitych oddziaływań. Boskie pochodzenie ksiąg nie jest jedynie wyrazem pełnej koncentracji przemocy w ich rękach. Gdy zjednoczenie społeczne osiągnie już pewien poziom obiektywizacji całości przeciwstawianej jednostce, jawi się jej ono jako nadprzyrodzona, odrębna od niej moc. Nieważne, czy jej społeczny charakter jest uświadomiony, czy też przyobleka się w ideę Boga; w obu wypadkach dokładnie tak samo pojawia się problem tego, ile może czy też musi uczynić jednostka, by wypełnić swoją powinność, i ile przy tym dzieje się na mocy zasady zewnętrznej wobec niej.

Inną kwestią jest samodzielność jednostki w stosunku do władzy, od której otrzymała wszak siłę samodzielności i która określa jej cele i metody. Augustyn umieszcza jednostkę w rozwoju historycznym, wobec którego jest ona tak samo niesamodzielna i bezsilna, jak – jego zdaniem – wobec Boga. W ten sposób zagadnienie synergizmu trwa przez całe dzieje Kościoła, zarazem decydując o historii polityki wewnętrznej. W ujęciu religijnym jednostka jest zaledwie naczyniem łaski lub gniewu bożego, natomiast w ujęciu socjalistycznym jest nośnikiem oddziaływań wychodzących od ogólności. W obu wypadkach powtarza się to samo etyczne pytanie podstawowe, dotyczące bytu i prawa jednostki. W obu formach jej oddanie owej zewnętrznej zasadzie stanowi często ostateczne możliwe spełnienie, gdy skazana na siebie samą indywidualność nie ma już żadnej wewnętrznej zdolności do istnienia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Wywód ten pochodzi z mojej *Einleitung in die Morawissenschaft*.

Bardzo charakterystyczne jest dla tego porządku wyobrażeń religijnych i etyczno-społecznych to, że Bóg jest pojmowany wprost jako personifikacja tych cnót, których wymaga od ludzi: nie tyle ma właściwości, takie jak dobroć, sprawiedliwość, cierpliwość itp., co nimi jest. Jest, jak to się wyraża, pełnią wyobrażoną w substancji, „jest dobrocią”, „jest miłością”, i tym podobnie. Obyczajność, nakazy dotyczące zachowania się ludzi wobec siebie nawzajem, uzyskały w Nim, by tak rzec, trwałą formę. Podobnie jak praktyczna wiara jest relacją między ludźmi, która wykraczając ponad ową formę relacji, tworzy absolut, podobnie jak jedność jest formą stosunków między żyjącymi razem ludźmi, która wznosi się ku jedności rzeczy ujętej w formie osobowej, występując jako boskość, tak też moralność zawiera owe formy odnoszenia się człowieka do człowieka, które sankcjonuje interes grupy. Bóg, który przedstawia względne treści w absolutnej postaci, z jednej strony reprezentuje wobec jednostki rolę żądającej i zabraniającej grupy, z drugiej – odbiera względność etyczno-społeczny sposób postępowania, do których ma się stosować jednostka, i przedstawia je w absolutnej substancjalności. Wzajemne stosunki między ludźmi, wyrosłe z najrozmaitszych interesów, których nośnikami są przeciwstawne sobie siły, a które przybierają najróżniejsze formy, mogą jednak osiągnąć stan skupienia, którego usamodzielnienie się i stosunek do zewnętrznego wobec niego bytu nazywamy religią. Umożliwia to fakt, że stają się one abstrakcyjne, a zarazem konkretne: w tym podwójnym procesie tkwi siła, z jaką religia oddziaływa zwrotnie na owe stosunki. Stare wyobrażenie, jakoby Bóg był absolutem, a wszystko, co ludzkie – rzeczą względną, nabiera tu nowego znaczenia. To relacje międzyludzkie znajdują w wyobrażeniu boskości swój substancjalny i idealny wyraz.

Jeśli w dociekaniach takich, które sięgają podstaw światopoglądu, mamy się również kierować pragnieniem dostatecznie pełnego zrozumienia tego, jaki jest zakres ich ważności, to trzeba zatroszczyć się o to, by nie wydawało się, że związki, których istnienie się tutaj utrzymuje, wkraczają z pretensjami na obszary sąsiednie, poza swoje wyraźnie wytyczone granice. Nie mogą one opisać historycznego procesu tworzenia religii. Wskazują tylko na jedno z wielu jej źródeł, abstrahując przy tym całkowicie od tego, czy źródła te dały początek religii dzięki zbiegowi z innymi, które równocześnie wytrysnęły z dziedziny jeszcze-nie-religijności, czy też religia odnalazła już swój byt i istotę, gdy omawiane tutaj źródła bytu religijnego zwały się z jej nurtem jako dopływy. Ich oddziaływanie nie jest związane z żadnym określonym momentem historycznym. Religia jako rzeczywistość duchowa nie jest wszak żadną gotową rzeczą, żadną ustaloną substancją, lecz żywym

procesem, który – przy całej niewzruszoności przekazanych treści – każda dusza musi w każdym okamgnieniu stworzyć sama. Siła i głębia religii leży właśnie w tym wymaganiu, by to, co w religii zastane, wciąż włączać w rzeke uczucia, której przepływ nieustannie musi zastane elementy formować, podobnie jak ciągle zmieniające się krople wody składają się przecież na trwały obraz tęczy. Dlatego też genetyczne wyjaśnienie religii obejmuje nie tylko początki jej tradycji, lecz także te siły w każdorazowej terażniejszości, które pozwalają nam odziedziczyć i posiadać skarby religijności, jakie przekazali nam nasi ojcowie. W tym sensie istnieją naprawdę „początki” religii, których występowanie i oddziaływanie przypadają na czasy o wiele późniejsze niż „początek” religii.

Dla niniejszych dociekań ważniejsze od zastrzeżeń, które mają ich bronić przed zarzutami historycznej teorii powstania [religii], jest jednak wykluczenie z ich zakresu wszelkich pytań o obiektywną prawdziwość religii. To, czy uda się pojąć zaistnienie religii jako zdarzenia w życiu człowieka, wynikłego z wewnętrznych uwarunkowań tego życia, nie dotyczy w żadnej mierze problemu tego, czy faktyczna, leżąca poza ludzką myślą rzeczywistość zawiera odpowiednik i potwierdzenie owej rzeczywistości psychicznej. W podobny sposób psychologia poznawcza stara się uchwycić przyczyny tego, że nasz obraz świata jest rozciągly przestrzennie i trójwymiarowy, pozostawiają zupełnie innej refleksji dociekanie tego, czy poza naszymi wyobrażeniami istnieje w takich samych formach świat rzeczy samych w sobie. Oczywiście, zawsze można dojść do punktu, w którym nie da się już wyjaśniać wewnętrznej faktyczności na podstawie czysto wewnętrznych uwarunkowań i do domknięcia wewnętrznego kręgu przyczynowości potrzebna jest rzeczywistość zewnętrzna. Ta możliwość czy też konieczność dotyczyć może jednak tylko kogoś, kto chciałby zgłębić całkowicie istotę i genezę religii, a nie nas, którzy mamy śledzić tylko jeden z promieni zogniskowanych w religii. Wreszcie zaś, co najważniejsze, uczuciowe znaczenie religii, czyli najbardziej wewnętrzne oddziaływanie emocjonalne wyobrażeń boskości, jest całkowicie niezależne od wszelkich założeń na temat sposobu, w jaki te wyobrażenia zaistniały.

W tym punkcie dochodzi do największych nieporozumień we wszystkich historyczno-psychologicznych wywodach na temat wartości idealnych. W odczuciu szerokich kół urok ideału wciąż jeszcze blaknie, a zasługa płynąca z uczucia – traci na znaczeniu, gdy ich powstanie nie jest już niepojętym cudem, czymś stworzonym z niczego. Jak gdyby zrozumienie stawania się podważało wartość tego, co się staje, jak gdyby fakt, że punkt wyjścia znajduje się nisko, ujmował wysokości osiągniętemu



celowi, jak gdyby pozbawiona podniet prostota poszczególnych składników niszczyła znaczenie ich produktu, który istnieje dzięki współdziałaniu, formowaniu i przeplataniu się tych składników. To błędne i spaczne mniemanie, wedle którego człowiek miałby tracić świętość, gdyż pochodzi od niższych zwierząt, jak gdyby godność jego nie na tym właśnie polegała, że jest tym, czym jest w rzeczywistości. Zupełnie obojętne jest przy tym, od czego zaczął, by się takim stać. To samo spaczne mniemanie zawsze będzie stawać na zawadzie wyjaśnieniu religii wychodzącemu od elementów, które same przez się nie są jeszcze religią.

Właśnie takiemu jednak mniemaniu, zgodnie z którym wskazanie historyczno-psychologicznego uzasadnienia religii musi uchybić jej godności, zarzucić można słabość świadomości religijnej. Wewnętrzna stałość tejże i głębia uczuć muszą wszak być niewielkie, skoro zagraża im – i w ogóle jakkolwiek ich dotyka – wiedza o powstaniu religii. Najszczęsza i najgłębsza miłość do człowieka nie doznaje uszczerbku przez późniejsze wyjaśnienie przesłanek jej powstania, a jej tryumfująca siła świadczy wręcz, że przetrwała ona bez szwanku upadek wszystkich owych niegdysiejszych przesłanek. Podobnie siły subiektywnego uczucia religijnego dowodzi dopiero pewność, z jaką wystarcza ono samo sobie, a jego głębia i żarliwość sytuują się poza wszelkimi przyczynami, do których chciałaby je sprowadzić wiedza.

Przełożyła Marta Bucholc

# PRZEDMOWA <sup>1</sup>

Florian Znaniecki

W refleksji nad życiem społecznym od wieków panuje opinia, że państwo jest najwyższą formą ludzkiego współżycia, najdoskonalszą pod względem organizacyjnym, najbardziej racjonalną i planową pod względem swych zadań grupą społeczną. To wyolbrzymienie znaczenia państwa dochodziło do tego, że np. w Niemczech, już po powstaniu socjologii jako nauki o życiu społecznym wogóle, świadomie usiłowano ją utożsamić z teorią państwa, traktując inne grupy społeczne bądź jako części składowe, bądź jako szczeble przygotowawcze ustroju państwowego.

W utrwaleniu tej opinii współdziałały różne czynniki: historia z jej niepomiarowym naciskiem, kładzionym na fakty polityczno-państwowe; wielki rozwój praktycznych rozważań nad państwem i prawem państwowym; materialne środki, któremi grupa państwowa rozporządza; uderzający wyobrażnię charakter pewnych instytucyj państwowych (jak władza monarchia), pewnych procesów państwowych (jak rewolucja) i między państwowych (wojna). Najważniejszym jednak źródłem tego kultu państwa w teorii społecznej jest niewątpliwie wpływ starożytności. Nasza refleksja nad życiem społecznym nie uniezależniła się jeszcze od myśli klasycznej Grecji i Rzymu; dla starożytnego Greka i Rzymianina zaś państwo było faktycznie najwyższą i prawie wszechobejmującą strukturą społeczną, gdyż inne większe grupy były albo zbyt słabo zjednoczone i zorganizowane, jak naród, albo podporządkowane państwu lub napozór zawarte w jego granicach, jak grupy religijne lub klasowe. Chociaż zaś już w późniejszej starożytności, tembardziej zaś w średniowieczu i w czasach nowszych układy grup społecznych były i są zupełnie inne, teoria życia społecznego nie może się dotąd całkowicie wyzwolić z ram, wytworzonych przez wiedzę starożytną.

---

<sup>1</sup> Przedmowa do *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafii*, Księgarnia Uniwersytecka, 1928. Zachowana pisownia oryginalna.

Zdawałoby się, że filozofja średniowieczna, dla której wszak najwyższą rzeczywistością społeczną był Kościół, nie państwo, powinna była ramy te przelamać. Tymczasem przyczyniła się ona raczej do ich utrwalenia, pojmując Kościół na wzór państwa, widząc jedyną zasadniczą różnicę między nimi w nadprzyrodzonym charakterze Kościoła, a mało zwracając uwagi na przyrodzone, empiryczne różnice składu, ustroju i funkcjonowania. To też myśl społeczna nowożytna, usuwając z zakresu swych dociekań pojęcie nadprzyrodzonych czynników życia społecznego, nawróciła poprostu do wzorów klasycznych i prawie wyłącznego zainteresowania państwem.

Wprawdzie w ciągu XIX stulecia rozwijająca się zwolna socjologia zaczęła orientować się w istnieniu innych wielkich grup społecznych poza państwem. Kierunek ekonomiczny począwszy od St. Simon'a wysunął na plan pierwszy klasę jako podstawową formę bytu społecznego, której państwo jest jakoby wtórnym przejawem; w drugiej połowie stulecia, pod wpływem rosnącego znaczenia praktycznych zagadnień narodowościowych, zaczęto interesować się narodem jako swoistą grupą społeczną, nie dającą się całkowicie utożsamić z państwem. Lecz wyciągnięciu stąd należytych wniosków dla teorii i praktyki socjologicznej stawały na przeszkodzie dwa fakty: po pierwsze, że ani klasa, ani naród pod względem swej organizacji nie dorównują jeszcze państwu, po drugie zaś, że głównym zadaniem, jakie klasa, i naród stawiały sobie w ciągu ostatnich stu lat, było opanowanie państwa jako narzędzia do realizacji swych dążeń, a więc państwo nadal pozostawało ośrodkiem zainteresowań.

Dziwnem się zdaje, że socjologia nowoczesna dotychczas prawie zupełnie nie docenia ważności tej wielkiej formacji społecznej cywilizowanej ludzkości, która pod względem organizacyjnym nie tylko dorównywa, lecz przewyższa państwo, a której cele zasadniczo leżą poza grupą państwową – mianowicie Kościoła. Socjologowie, zajmujący się śladem Comte'a dociekaniem filozoficzno-historycznymi, nie mogą wprawdzie pominąć roli dziejowej wielkich kościołów, lecz w naukowo-socjologicznych badaniach ten olbrzymi materiał, jakiego dostarcza życie społeczne tych grup, pozostaje prawie zupełnie niewyzyskany. Są wprawdzie studia grup religijnych ludów niższych, monografie drobnych sekt, wreszcie próby uwzględnienia pewnych procesów społecznych na tle religijnem w związku z niektórymi specjalnymi zagadnieniami socjologicznymi (np. sugestją); lecz niema jeszcze mowy o systematycznych badaniach organizacji i działalności grup kościelnych, podobnych do badań nad grupami państwowymi. Brak ten uderza zwłaszcza, gdy chodzi o najtrwalszą, najpotężniejszą, najdoskonalej zorganizowaną ze wszystkich grup religijnych, jakie znają dzieje – Kościół rzymsko-katolicki.

Zdawałoby się, że właśnie tu brak ten dawno powinien być wypełniony. Wszak wśród duchowieństwa katolickiego nie brak wybitnych pracowników na wszystkich polach wiedzy naukowej – i właśnie oni są chyba najlepiej przygotowani do należytego zrozumienia życia społecznego Kościoła w całej jego złożoności i odrębności. Od nich tedy należałoby głównie oczekiwać rozszerzenia i pogłębienia naszej wiedzy socjologicznej w tym kierunku. Tymczasem wśród uczonych katolickich nie ma prawie zupełnie teoretyków-socjologów. Liczni są wprawdzie t. zw. socjologowie praktyczni, zajmujący się zagadnieniami polityki społecznej w najszerszym znaczeniu tego słowa i usiłujący refleksyjnie pokierować społeczno-kulturalną działalnością Kościoła; lecz nie badają oni teoretycznie samej tej działalności, tylko warunki, w których się ona dokonuje, i zwracają przytem tyleż jeśli nie więcej uwagi na warunki ekonomiczne, intelektualne i formalno-prawne niż na specyficznie społeczne<sup>2</sup>. Obojętności socjologii nowoczesnej na życie społeczne Kościoła katolickiego odpowiada wyraźna niechęć członków czynnych Kościoła do socjologii.

Zdaje się, że głównym powodem tego szkodliwego dla obu stron rozdźwięku jest brak należytego rozróżnienia i odgraniczenia faktów społecznych od faktów religijnych z jednej strony, zagadnień naukowo-socjologicznych od teologicznych, metafizycznych i etycznych z drugiej. Socjologia w pierwszym okresie swego istnienia, którego przeżytki dotąd jeszcze trwają, była raczej ogólną filozofją kultury, niż specjalną nauką o zjawiskach specyficznie społecznych. Religja zwłaszcza interesowała socjologów począwszy od Comte'a i Spencera; sprzyjało temu niedostateczne wyodrębnienie teorii religii jako osobnej nauki. Wierzeniami i obrzędami zajmowali się oni więcej, niż strukturą społeczną grup religijnych. Ponieważ zaś wierzenia i obrzędy chrześcijańskie są ogólnie znane, zainteresowania socjologów kierowały się głównie ku mniej znanym religiom i chrześcijaństwem zajmowano się tylko o tyle, o ile w porównawczo-religijnych badaniach widziano możliwość wyjaśnienia źródeł i istoty religii chrześcijańskiej. A że przytem dawniejsza socjologia filozoficzna miała wybitne podłoże materialistyczne, i że wielu socjologów było osobiście przeciwnikami chrześcijaństwa wogóle lub katolicyzmu w szczególności i nie zawsze umiało swe metafizyczne, polityczne i etyczne antagonizmy trzymać na wodzy przy teoretycznych obserwacjach i wnioskach, nic dziwnego,

---

<sup>2</sup> Pierwszą, o ile mi wiadomo, próbą socjologii stosowanej opartej na teorii działalności społecznej i ograniczonej do zagadnień specyficznie społecznych jest praca X. Dr. Walerjana Adamskiego „Zasady socjologii stosowanej”. (Tom I, Poznań 1928, Prace Polskiego Instytutu Socjologicznego, nakł. Druk. „Ostoja”).

że tego rodzaju próby badań nad chrześcijaństwem wywołały negatywną reakcję, zwłaszcza ze strony przedstawicieli Kościoła katolickiego. Wielu z nich widzi do dziś dnia w socjologii nie naukę, lecz doktrynę, a raczej szereg doktryn filozoficzno-normatywnych, które, jakkolwiek różnią się między sobą, są wszystkie sprzeczne z doktryną chrześcijaństwa; to też większość odrzuca ją całkowicie, niektórzy zaś starają się przeciwstawić „socjologię chrześcijańską” socjologiom „nacjonalistycznym, liberalnym, socjalistycznym” i t. d.

Czas jednak, aby to nieporozumienie zostało usunięte. W ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu bowiem, w odróżnieniu i w przeciwieństwie do dawniejszego typu „systemów” filozoficzno-społecznych, wyrosła i rozwinęła się nowa socjologia, o daleko skromniejszych uroszczeniach i zupełnie odmiennej metodzie. Głównym jej źródłem są monograficzne badania nad zjawiskami specyficznie społecznymi, t. j. zjawiskami, których istotą jest działanie ludzi na innych ludzi. Jest więc ona nauką specjalną tak samo, jak ekonomia lub językoznawstwo. Zamierzenia jej są czysto teoretyczne – obiektywne poznanie faktów społecznych; praktyczne, normatywne kierowanie temi faktami pozostawia ona politykom społecznym i działaczom moralnym. W metodzie swej trzyma się ona wskaźnika wszelkiej nauki pozytywnej: brać fakty tak jak są empirycznie dane, nie podsuwając na ich miejsce własnych koncepcyj. Fakty społeczne zaś, jak wszelkie fakty humanistyczne (np. językowe, ekonomiczne lub estetyczne) są empirycznie dane badaczowi tak, jak przedstawiają się samym działającym i doświadczającym podmiotom ludzkim; tę ich właściwość nazwaliśmy „współczynnikiem humanistycznym”.

Otóż taka socjologia może i powinna badać zjawiska społeczne, zachodzące w grupach religijnych, abstrahując zupełnie od badań nad samą religią, które należą do innej nauki specjalnej – religionistyki – oraz nie wdając się zupełnie w ocenę ważności i wyjaśnianie znaczenia dogmatów i reguł religijnych, co wchodzi w zakres teologii, względnie metafizyki i etyki. Tak samo np. może ona i powinna badać zjawiska społeczne, zachodzące w związkach i stowarzyszeniach naukowych lub artystycznych, nie badając nauki i sztuki, ani też nie orzekając o ważności takich lub innych twierdzeń naukowych, nie oceniając krytycznie dzieł artystycznych.

Czy jednak życie społeczne grupy religijnej da się oddzielić od religijnego jej życia? Z dwu przeciwnych stron podnosi się ta wątpliwość. Z jednej strony są bowiem ważne i wpływowe kierunki socjologiczne, – zwłaszcza kierunek Durkheima – w których życie religijne sprowadzane jest do życia społecznego, kult religijny tłumaczy się jako symboliczny wyraz

kultu grupy społecznej lub jej wodzów i przedstawicieli. Z drugiej strony zaś członkowie Kościoła twierdzą, że jego ustroj społeczny i samo istnienie jest całkowicie wpływem czynników religijnych i daje się pojąć tylko przy uwzględnieniu działania sił nadprzyrodzonych na jednostki i zbiorowości ludzkie; tylko znając i wyznając religię Kościoła można zrozumieć jego życie społeczne, i socjologia musi się tu oprzeć na teologii, metafizyce i etyce religijnej.

Obie te wątpliwości jednak znikają, gdy uświadomimy sobie należycie metodę socjologii jako nauki specjalnej i pozytywnej; obie one bowiem wypływają z filozoficznego dążenia do wykrycia ostatecznej istoty rzeczywistości społecznej, miast zadowolić się opisem i klasyfikacją zjawisk społecznych tak jak są one empirycznie dane doznającym je ludziom, oraz poszukiwaniem stałych i powtarzalnych związków między temi zjawiskami. Socjolog jako badacz naukowy ma więc prawo mówić o kulcie grupy społecznej lub jej przedstawicieli tylko tam, gdzie faktycznie ten kult istnieje w świadomości samych członków tej grupy; nie wolno mu jednak interpretować jako kultu grupy tych empirycznych faktów, których treścią w świadomości społecznej jest zupełnie co innego, mianowicie kult istot i potęg ponadspołecznych. Istnieją faktycznie zjawiska kultu społecznego, którego przedmiotem może być grupa lub jednostka: np. kult państwa, narodu lub klasy społecznej, kult wielkich ludzi. Są one zupełnie odmienne od zjawisk kultu religijnego, choć mogą się z nimi kojarzyć, jak np. przy ubóstwieniu monarchów lub bohaterów w starożytności, przy kanonizacji świętych w średniowieczu. Socjolog może badać kult społeczny oraz sposób, w jaki wiąże się on niekiedy z kultem religijnym lub przechodzi w kult religijny, ale badanie ostatniego musi pozostawić innym specjalistom, podobnie np. tak badając organizację i współdziałanie grup techniczno-wytwórczych musi się zatrzymać przed studjum technicznych materiałów i narzędzi, któremi się te grupy posługują, oraz ekonomicznych warunków wytwórczości.

Z drugiej strony zaś, w myśl tej samej metody, socjolog badający grupę kościelną nie może oczywiście pominąć empirycznego faktu, że w przekonaniu członków tej grupy posiada ona nadprzyrodzone pochodzenie, lub że jest kierowana przez nadprzyrodzone potęgi. Ten fakt bowiem, że członkowie grupy posiadają takie przekonanie, wywiera wpływ na skład, ustroj i dążenia tej grupy, i objawy tego wpływu, empirycznie dające się stwierdzić, wchodzą bezpośrednio jako zjawiska społeczne w zakres jego badań. Nie do jego kompetencji należy jednak zastanawianie się, czy to wierzenie członków grupy jest obiektywnie uzasadnione, czy też jest tylko

wytworem „der mythenbildenden Phantasie” (Wundt) lub symbolicznym wyrazem ideałów życiowych. Z postawieniem takiego lub podobnego zapytania bowiem wychodziłby on z granic socjologii i wchodził na teren teologii, metafizyki, lub przynajmniej filozofującej psychologii. Podobnie np. badając grupę, utworzoną dla popierania rozwoju nauk ścisłych, musi on wziąć pod uwagę fakt, że członkowie tej grupy są przekonani o obiektywnej ważności zasad i prawdziwości teorii fizycznych lub ekonomicznych, gdyż bez uwzględnienia tego faktu nie byłby w stanie zdać sobie sprawy z pewnych cech charakterystycznych, odróżniających społecznie tę grupę od takich np. grup, jak rodzina, związek klasowy lub państwowy. Poza granicą jego kompetencji leży jednak kwestja, czy zasady i teorie fizyczne lub chemiczne, uznawane przez członków tej grupy, są istotnie obiektywnie prawdziwe, czy nie. Taka postawa nie jest bynajmniej równoważna jakiemuś zasadniczemu agnostycyzmowi czy relatywizmowi religijnemu lub poznawczemu, lecz jest tylko wyrazem specjalizacji naukowej, niezbędnej dla należytego postępu socjologii, jak każdej nauki pozytywnej.

W historii analogiczny punkt widzenia od dawna uzyskał prawo obywatelstwa; w socjologii jednak niniejsza praca Ks. Dra Mirka jest, o ile mi wiadomo, pierwszą świadomą próbą systematycznego zastosowania tych przesłanek do badań nad życiem społecznym Kościoła katolickiego. Stawiając problemat wyłącznie na gruncie faktów społecznych, ujmowanych z ich współczynnikami humanistycznym, zamyka się ona ściśle w granicach socjologii jako nauki specjalnej, i wchodzi do literatury w skromnym charakterze przyczynka czysto naukowego. Jeżeli nawet forma wykładu, zwłaszcza przy opisie badanych zjawisk, zdradza na każdym kroku przekonania i sympatje autora jako kapłana katolickiego, nie przeszkadza to obiektywności teoretycznej dokonywanej przezeń analizy. Ani wyznawca, ani przeciwnik religii katolickiej nie znajdzie w niej punktów zaczepnych do kontrowersyj teologicznych, metafizycznych lub etycznych. Można oczywiście krytykować tę pracę z punktu widzenia sprawdzianów nauki pozytywnej – osobiście miałbym kilka wątpliwości, z których główna dotyczy użytku terminu „element” dla oznaczenia wyników analizy pewnego dynamicznego p r o c e s u raczej niż statycznego u k ł a d u. Z drugiej strony jednak, moim zdaniem, praca ta wnosi do socjologii szereg nowych spostrzeżeń oraz uogólnień, które, o ile zostaną sprawdzone w badaniach porównawczych nad innymi grupami społecznymi, będą miały ważne znaczenie.

Byłoby ze wszech miar pożądanem, aby ta inicjatywa otworzyła drogę do jak najszerszego rozwoju studjów nad życiem społecznym Kościoła katolickiego. Nie chcąc bynajmniej uprzedzać wyników tych badań, zwrócić

należy uwagę na niektóre tylko zagadnienia pierwszorzędnej doniosłości, których postawienie i rozwiązanie mogą one ułatwić.

Przede wszystkim tedy podkreślić należy, że Kościół katolicki, jakkolwiek, podobnie jak państwo, posiada władzę i system instytucyj niemniej złożony, a bardziej zwarty, nie zależy zupełnie w swym rozwoju i trwaniu od metod przymusu fizycznego, bez których według powszechnej opinii niemożliwy jest byt państwa. Są wprawdzie także grupy innych typów, opierające swój byt nie na przymusie, lecz na dobrowolnem uczestnictwie i współdziałaniu, a z których największą jest naród; żadna z nich jednak nie osiągnęła takich rozmiarów, takiej jedności i trwałości, ani tak doskonałej i złożonej organizacji. Jest to fakt pierwszorzędnej wagi dla teorii socjologicznej; należyte jego zbadanie bowiem doprowadzić musi do rewizji i prawdopodobnie odrzucenia wielu poglądów, dotyczących stosunku grupy i osobnika, instytucyj i sankcyj grupowych, metod kontroli i panowania społecznego itd., w których dotychczas idea przymusu fizycznego, zaczerpnięta z przykładu państwa, odgrywała dominującą rolę.

Dalej, Kościół jest grupą ponadterytorjalną i posługuje się terytorjum tylko jako narzędziem organizacyjnem (jak to wykazuje autor niniejszej pracy). Sam fakt jego istnienia obala dawne koncepcje „społeczeństwa”, bądź jako „organizmu” o biologicznym charakterze, bądź jako naturalnej wspólnoty na antropogeograficznych podstawach. Kościół jest „społeczeństwem” niemniej niż wszelkie zrzeszenia terytorjalne, a jednak krzyżuje się ze „społeczeństwami” terytorjalnymi, i stanowi całkowicie wytwór kultury, niezależny od warunków środowiska naturalnego.

Podobnież nie zależy on od ciągłości genetycznej i obejmuje członków pochodzących z wszelkich „ras”, w antropologicznym znaczeniu tego słowa; byt jego więc zadaje kłam wszelkim teorjom, szukającym w rasie wyjaśnienia zjawisk społecznych.

Co jednak najważniejsze dla socjologa, to że Kościół katolicki w ciągu wielowiekowego swego istnienia wypróbował tak różnorodne metody i środki działania społecznego, jak żadna inna grupa społeczna. Sama już propaganda wiary, dokonywana w najróżnorodniejszych środowiskach społecznych na całej kuli ziemskiej, trwająca po przez wszelkie zmiany życia społecznego i kultury tych środowisk, jest niewyczerpaną skarbnicą eksperymentów socjologicznych. Dodajmy zaś do tego działalność względem ubogich i upośledzonych, represyjną lub reformatorską względem własnych buntowników oraz w sferach występku i zbrodni, działalność wychowawczą, działalność społeczno-organizacyjną dla specjalnych celów etycznych, politycznych, ekonomicznych, technologicznych,



intelektualnych, estetycznych. Dodajmy walkę lub współdziałanie z innymi grupami społecznymi: państwowymi, narodowymi, klasowymi i t. d. Uwzględnijmy wreszcie wysiłki dla opanowania, zużytkowania lub przystosowania się do najróżnorodniejszych procesów kulturalnych, jakie zachodziły i zachodzą w świecie cywilizowanym.

Cała ta zaś niezmiernie zróżniczkowana działalność jest tem cenniejszym materiałem dla socjologa, że jej zamiary przeważnie sięgają głębiej i że jest obliczona na dalszą metę, niż w większości innych grup społecznych. Chodzi w niej prawie zawsze o wywarcie wpływu nie tylko na zewnętrzne formy i wyniki postępowania jednostek i grup społecznych, lecz i na czynną ich świadomość; chodzi o pokierowanie dążnościami, normami, ideałami ludzkimi. W porównaniu z działalnością takich grup, jak grupy państwowo-terytorjalne, przemysłowo-wytwórcze, ekonomiczne i inne, które zadowolają się osiągnięciem pewnych rzeczowych wyników, mało zważając na głębsze personalne i zbiorowe procesy świadome, które wynikom tym towarzyszą, problemy praktyczne Kościoła mają daleko większe teoretyczne znaczenie dla badacza. A przytem, niezwykła ciągłość, jaką znajdujemy w działalności Kościoła, i usiłowanie wywierania wpływów nie chwilowych, lecz trwałych, powodują, że działacze kościelni przywykli obserwować nie tylko natychmiastowe i przewidziane skutki swych czynów, lecz także skutki odległe i konsekwencje uboczne; tym sposobem doświadczenia ich stanowią nieocenione dane do studjów nad przyczynowością społeczną.

Jasnym więc jest, jak wiele zyskać może socjologia teoretyczna, a w dalszym ciągu i świecka technika społeczna, przez należyte uwzględnienie życia społecznego Kościoła. Z drugiej strony zaś niewątpliwem jest, że i dla Kościoła z badań naukowych nad jego ustrojem i działalnością wyniknąć muszą poważne korzyści. W dziedzinie społecznej bowiem, podobnie jak w dziedzinie materialnej, doświadczenie samo nie wystarcza dla osiągnięcia całkowitej skuteczności działania. Musi ono być opracowane poznawczo, stać się przedmiotem wiedzy pojęciowej i systematycznej, na której podstawie dopiero zbudowaną być może racjonalna technologia, dająca wytyczne doskonale planowego postępowania. Takiej wiedzy i takiej technologii Kościołowi brak jeszcze, jak brak jej wszelkim grupom społecznym; jego metody działania społecznego, jak wszystkie metody dotychczas używane, opierają się na tradycji, dopełnianej przez bezplanowy empiryzm. Są one stosunkowo skuteczniejsze, niż np. metody państw nowożytnych, gdyż jego tradycja jest bogatsza, więcej posiada ciągłości i pogłębienia, jego empiryzm jest wielostronniejszy i plastyczniejszy. Mimo to jednak daleko

im do tej doskonałości, jakąby mogły osiągnąć: najlepszym dowodem te wszystkie niepowodzenia, a nawet klęski, jakie spotykały i dotąd spotykają Kościół. Podkreślić zaś należy z całym naciskiem, że rosące z zawrotną szybkością tempo życia nowoczesnego i coraz to większa jego złożoność potęgują i mnożą z każdą chwilą trudności, stające na drodze wszelkim usiłowaniom świadomego opanowania jego teraźniejszości i pokierowania jego przyszłością. Najwyższy więc czas, aby dawne metody społecznego działania bądź udoskonalić przy pomocy krytycznej refleksji naukowej, bądź też, o ile się okażą nieodpowiednie w nowych warunkach, zastąpić nowymi, opartymi o naukową technologię społeczną.

Próby w tym kierunku robią się już na coraz szerszą skalę poza ramami Kościoła, na Zachodzie, w społeczeństwie amerykańskim, i na Wschodzie – w Rosji bolszewickiej. Za wcześnie jeszcze mówić o ich wynikach: problemy teoretyczne i praktyczne, które rozwiązać trzeba dla ich powodzenia, są bowiem zbyt liczne i trudne, aby można było oczekiwać szybkich i imponujących rezultatów. Przekonany jednak jestem, że Kościół katolicki, gdy raz podejmie systematyczne badania naukowe nad zjawiskami społecznymi w swoim zakresie i budowę racjonalnej technologii społecznej, na podstawie tych badań, dzięki niezmiernemu bogactwu swych doświadczeń, prześcignie inne grupy społeczne. A przykładu jego trzeba, aby pobudzić państwa współczesne, które w niepojętym zaślepieniu nie zdają sobie sprawy, że aby przezwyciężyć coraz to wyżej piętrzące się i coraz groźniejsze niebezpieczeństwa na ich drodze, trzeba przestać polegać na tej najprymitywniejszej i najmniej skutecznej ze wszystkich metod społecznych – przymusie, – a stworzyć zupełnie nowe, nieznanne jeszcze środki polityczne. A droga do stworzenia tych środków prowadzi tylko przez naukową socjologję, jak droga do opanowania przyrody – przez fizykę i chemję.

*Florjan Znaniński.*

**DWIE, A NAWET  
TRZY FALE**

# POSTSEKULARNE KONSTELACJE NOWOCZESNOŚCI. O HISTORYCZNYCH ZWIĄZKACH RELIGII I NAUK SPOŁECZNYCH

Michał Warchała

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji  
Narodowej w Krakowie

## /// I.

Zacząć wypada od zdefiniowania głównego, organizującego pojęcia niniejszego tekstu, czyli postsekularyzmu. Mimo że pojęcie to zyskuje znaczenie we współczesnym dyskursie filozoficznym i socjologicznym, wciąż pozostaje konceptem nowym, któremu nadaje się w związku z tym rozmaite, często dość rozbieżne znaczenia. Łatwo się o tym przekonać, patrząc na nazwiska współczesnych autorów, którzy do postsekularnego nurtu bywają zaliczani: Slavoj Žižek, John Milbank, Jürgen Habermas, Peter Berger, Charles Taylor, Alain Badiou, Giorgio Agamben... To filozofowie, teologowie i socjologowie reprezentujący bardzo różne szkoły myślenia i opcje ideowe. Łączy ich jedynie zainteresowanie religią jako wciąż istotnym dla współczesnego społeczeństwa zjawiskiem bądź zbiorem symboli – od tego punktu zaczynają się różnice.

Samo zdefiniowanie postsekularyzmu wydaje się w tym kontekście pewną wartością dodaną. Każda taka definicja będzie jednak z konieczności – do pewnego stopnia przynajmniej – definicją projektującą. Definiując postsekularyzm na potrzeby niniejszego tekstu (oraz szerszego projektu, którego jest częścią), podążam śladem Jürgena Habermasa, autora, który pojęcie to spopularyzował i uczynił ważnym elementem dyskursu współczesnej humanistyki. W jego ujęciu postsekularyzm opisuje zarówno pewien typ społeczeństwa, jak i typ dyskursu publicznego czy styl myślenia, który owo społeczeństwo powinno rozwinąć, gdyż tylko wtedy będzie

mogło zapewnić sobie trwale istnienie. „Społeczeństwo postsekularne” to społeczeństwo typu zachodnioeuropejskiego, w którym, jak zauważa Habermas, sekularyzacja faktycznie się dokonała: społeczeństwo, w którym system prawa, podobnie jak obyczaje, funkcjonuje w oderwaniu od transcendentnego wymiaru; społeczeństwo, gdzie jedynym posiadaczem „społecznego monopolu na wiedzę” jest nauka (Habermas 2002: 11); społeczeństwo wreszcie, gdzie „więzy religijne stopniowo czy raczej dramatycznie osłabły w okresie po II wojnie światowej” (Habermas 2008), a na skutek „funkcjonalnej dyferencjacji” religia musi zadowolić się rolą prywatnego przekonania, które nie ma już decydującego wpływu na kształt sfery publicznej.

Ten ogólny opis społeczeństwa postsekularnego w wydaniu Habermasa pozostaje zatem w punkcie wyjścia zgodny – czego sam Habermas jest zresztą doskonale świadomy – z teoretycznymi założeniami teorii sekularyzacji dominującej przez lata w zachodnich naukach społecznych (Habermas 2008). „Postsekularny” oznacza tyle, co „mający za sobą doświadczenie sekularyzacji”. Problem jednak w tym, że teoria opisująca procesy zeświecczenia nie może sobie poradzić ze zjawiskiem upartego trwania religii – także w społeczeństwach typu zachodniego (choćby w społeczeństwie amerykańskim). Trwanie to przybiera dwie podstawowe postaci: pierwsza jest, by tak rzec, endemiczna – to religijny fundamentalizm wyrastający na gruncie chrześcijańskim i zyskujący sobie istotne niekiedy wpływy polityczne. Postać drugą, powiązaną poniekąd z pierwszą, reprezentują imigranci napływający do Europy Zachodniej: przynoszą oni z sobą przywiązanie do skrajnie niekiedy fundamentalistycznych form religijnych i połączonej z nimi konserwatywnej obyczajowości, która nijak się ma do postoświeceniowej liberalnej sfery publicznej. Nic dziwnego zatem, że jak wskazuje Habermas, w „społeczeństwie postsekularnym” trwa, niekiedy ukryty, a niekiedy wybuchający otwarcie, konflikt między religią i sekularyzmem.

Ta diagnoza połączona z krytyką ogólnej teorii sekularyzacji nie jest specjalnie oryginalna i sytuuje Habermasa w pobliżu takich badaczy, jak Peter Berger czy David Martin, również pokazujących, że teoria ta znacząco różni się z faktami. Ciekawsza u niemieckiego filozofa jest analiza obu antagonistów – ideologii sekularyzmu i fundamentalizmu religijnego – i wnioski, jakie z niej wyciąga.

Paradoksalnie bowiem większe zagrożenie dla spójności społeczeństwa postsekularnego widzi Habermas po stronie wojującego sekularyzmu. Ten ostatni chętnie obsadza się w roli najważniejszej „siły modernizacyjnej”,

usuwającej przeszkody dla nieskrępowanego panowania autonomicznego rozumu, którego najlepszym wcieleniem jest empiryczna nauka. Problem w tym jednak, wskazuje Habermas, że postoświeceniowa logika jest logiką samozniszczenia. To logika „renaturalizacji” owego autonomicznego rozumu, która pozbawia go tak naprawdę suwerennego, podmiotowego charakteru. Nauka zgodnie ze swoim charakterem traktuje człowieka jako element systemu przyrody, element, który można nie tylko w sposób neutralny badać, ale i „modyfikować” – Habermas ma tu przede wszystkim na myśli badania genetyczne. W ten sposób zacieramy i negujemy w istocie podstawowe Kantowskie rozróżnienie między człowiekiem jako częścią natury i człowiekiem jako podmiotem moralnym, który dzięki wolnej woli poza naturę wykracza. W ten sposób oświecenie za sprawą swego sztandarowego wytworu, czyli nauki, samo podcina gałąź, na której siedzi.

Renaturalizacja nie ogranicza się zresztą wyłącznie do sfery badań naukowych i ich praktycznego zastosowania. Schodzi także głębiej, atakując – jak ujmuje to Habermas – „przednaukową samowiedzę zdolnego do działania podmiotu” (2002: 14), czyli dyskurs sfery publicznej, w którym na gruncie liberalnego *common sense’u* rozstrzygane są problemy polityczne i społeczne. Zastąpienie typowych dla tego dyskursu „gier językowych”, w których ścierają się wartości, całkowicie „odczarowanym” i „zobiektywizowanym” dyskursem naukowym, oznaczałoby nie tylko śmierć polityki, ale przede wszystkim śmierć instytucji obywatela jako autonomicznego podmiotu, po Weberowsku ukierunkowanego na realizację wartości moralnych. Takie zagrożenie jest dziś jednak wedle Habermasa szczególnie wyraźne – jego świadectwem są zarówno technokratyczne skłonności liberalnych zachodnich elit, jak i powstanie wpływowego dyskursu neoliberalnego, który traktuje społeczeństwo i gospodarkę jako domenę „obiektywnych” praw ekonomicznych, na które ludzie nie mają właściwie żadnego wpływu.

Ratunkiem przed renaturalizacją mogłoby być powtórne przyswojenie przez język sfery publicznej pojęć i intuicji religijnych. W tym momencie docieramy niejako do sedna postsekularnej propozycji Habermasa, czyli do postsekularyzmu jako pewnego dyskursu bądź stylu myślenia. Religia, sugeruje Habermas, pozostaje we współczesnym odczarowanym społeczeństwie ostatnim rezerwuarem rzeczywistego humanizmu, traktującego człowieka jako autonomiczną, nieuprzedmiotowioną istotę moralną. Humanizm ten spoczywa jednak pod wieloma warstwami tradycjonalistycznych uprzedzeń. Postsekularyzm jest w tym kontekście próbą wydarcia owego humanizmu fundamentalizmowi, okopanemu na swoich skrajnie konserwatywnych pozycjach. Ocalając w ten sposób najbardziej wartościowe elementy religijnego

(chrześcijańskiego) przesłania, ocala jednocześnie oświecenie przed skutkami jego uprzedmiotawiających działań.

Zimna wojna między oświeceniem a religią powinna zakończyć się rozejmem, na mocy którego obaj przeciwnicy wejdą w dialog, dokonując naturalnie, każdy ze swej strony, pewnych ustępstw: religia będzie musiała pogodzić się ze świeckim charakterem sfery publicznej i z koniecznością każdorazowego „przekładu” swojego przesłania na język świecki; sekularyzm natomiast zrezygnuje z traktowania sekularyzacji jako „gry o sumie zerowej” (Habermas 2002: 11) i uzna w końcu, że może się od religii sporo nauczyć – także w aspekcie palących problemów, takich jak choćby solidarność społeczna i demokratyczna partycypacja<sup>1</sup>. W ten sposób obaj przeciwnicy rozpoczną dialog, w którym będzie mogło dojść do, jak ujmuje to Habermas, „osmotycznego uczenia się” jednej strony od drugiej (2002: 12).

Pod piórem Habermasa raz jeszcze odżywa tu pewien topos teorii krytycznej Adorna i Horkheimera (skądinąd dwóch najważniejszych intelektualnych mentorów niemieckiego filozofa i socjologa). To, co w eseju *Wierzyć i wiedzieć* nazywa on „sekularyzacją wykołowaną”, jest w istocie tożsame z triumfem rozumu instrumentalnego, opisywanym w *Dialektyce oświecenia* czy *Dialektyce negatywnej*. Habermasowski zwrot ku religii stanowi w istocie wierne powtórzenie gestu Adorna z późnego okresu twórczości – z epoki *Vernunft und Offenbarung*, gdy w religijnej tradycji żydowskiej poszukiwał on ratunku dla oświeconej *modernitas* niszczonej przez inwazję rozumu instrumentalnego<sup>2</sup>.

Argumentacja Habermasa jest podobnie „dialektyczna” – rozwijając ją, można projektująco zdefiniować postsekularyzm jako połączenie dwóch tez. Pierwsza z nich głosi, że sekularyzacja (przynajmniej w zachodnioeuropejskim kręgu cywilizacyjnym) jest po prostu faktem dokonany i żaden powrót do religii jako podstawowego czynnika organizującego formy społeczne i nadającego im jedyny „właściwy” sens nie jest już możliwy. Religijne objawienie interpretowane przez teologię nie może legitymizować żadnego z aspektów (po)nowoczesnego społeczeństwa. Tezę pierwszą dopełnia jednak druga, zgodnie z którą pewne pojęcia, symbole czy intuicje zawarte w tradycji religijnej mają na tyle dużą i unikalną „artykulacyjną moc”, że powinny mieć zapewnione miejsce w zsekularyzowanej sferze

---

<sup>1</sup> Jak pisze Habermas (2008), „[s]zczególnie w odniesieniu do wrażliwej sfery społecznych relacji, tradycja religijna posiada moc przekonującego artykulowania moralnej wrażliwości i solidarystycznych intuicji”.

<sup>2</sup> Por. Adorno 2007; uważna porównawcza lektura tego eseju Adorna oraz *Wierzyć i wiedzieć* Habermasa ujawnia daleko idące podobieństwa w podstawowych rozpoznaniach obu myślicieli.

publicznej – pozwalają bowiem „neutralizować” negatywne aspekty nowoczesnego rozwoju, związane ze wspomnianą wcześniej nauką „renaturalizacją” człowieka, a zarazem wzmacniać to, co najcenniejsze: choćby ideał jednostkowej autonomii moralnej. Religia interpretowana i przyswajana w bardziej swobodny, nieortodoksyjny sposób może być lekarstwem na bolączki sekularnej nowoczesności, czynnikiem jej swoistej autokorekty.

### /// II.

Jeżeli zdefiniujemy postsekularyzm w taki właśnie sposób, od razu dostrzeżemy, że nie jest on bynajmniej współczesnym odkryciem, że tak rozumiane postsekularne idee są obecne w całej epoce nowoczesnej – tu ją rozumiemy jako epokę po wielkim przełomie oświeceniowym, który po raz pierwszy w systematyczny sposób naruszył dominację wierzeń i instytucji chrześcijańskiej religii objawienia w zachodnim kręgu kulturowym. W pewnym sensie postsekularyzm jest stałym elementem nowoczesności, trzecim elementem, pozostającym w tle walki toczonej przez dwójkę antagonistów: sekularyzm i religię, „rozum” i „objawienie”. Postsekularyzm pojawia się niejako falowo w postaci „konstelacji” idei i autorów, podzielających z grubsza owo wspomniane wyżej rozpoznanie relacji między religią a nowoczesnością.

Pierwszą z postsekularnych konstelacji – omówioną tu jedynie w dużym skrócie – tworzy romantyzm, przede wszystkim niemiecki i brytyjski, a konkretnie jego najbardziej twórcza pierwsza faza, w Niemczech nazywana *frühe Romantik*, w Wielkiej Brytanii zaś *High Romanticism*. Należą do niej tacy autorzy, jak Blake, Wordsworth, bracia Schlegel, wczesny Schelling, Hölderlin czy młody Hegel. Na trop tej romantycznej konstelacji naprowadza nas poniekąd sam Jürgen Habermas w znakomitym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* (2000). Omawiając refleksy doświadczenia nowoczesności w filozoficznej „samowiedzy” epoki, pokazuje on, że z najciekawszymi sposobami przezwyciężenia typowo nowoczesnego, wywołanego przez oświecenie klinca między rozumem i wiarą, mamy do czynienia w wypadku właśnie młodego Hegla, a wcześniej Friedricha Schillera, stojącego na pograniczu między niemieckim oświeceniem a *frühe Romantik*. To właśnie w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, a później w Hegłowskich *Wczesnych pismach teologicznych* pojawia się idea pogodzenia rozumu i objawienia, które ma przywrócić „rozdartą harmonię życia” (Habermas 2000: 31) – czy to, jak w wypadku Schillera, w medium refleksyjnej, na polu ironicznej nowej sztuki, czy jak u młodego Hegla, za sprawą „religii ludowej”, która godzi



publiczny wymiar religijnych symboli z uwewnętrznieniem impulsów transcendencji, charakterystycznym dla *modernitas*. Wedle Habermasa żadna z tych prób nie udaje się: Schillerowska romantyczna sztuka grzeźnie w jałowym estetyzmie, którego ukoronowaniem jest czysta, pozbawiona wszelkich trwałych fundamentów autokreacja Nietzschego; natomiast Hegel zmuszony jest w końcu roztopić zarówno transcendencję, jak i rozum indywidualny w wielkim oceanie uniwersalnego ducha, zmierzającego w dialektycznym marszu ku z góry założonemu celowi.

Nie znaczy to jednak, że tej sugestii Habermasa nie należy podchwycić. Warto spojrzeć na romantyzm jako na, krótkotrwałą być może i w końcu daremną, ale jednak niezmiernie ciekawą, próbę sformułowania programu, w którym konstatacja nieuchronnej śmierci religii w jej tradycyjnym kształcie idzie w parze z przekonaniem, że pewne jej elementy warto zachować, włączając je w nowe religijne syntezę. Te ostatnie u romantyków zawsze mają charakter wysoce idiosynkratyczny: zawsze – u Wordswortha, Blake’a, Hölderlina czy Novalisa – w grę wchodzi tu specyficzna *mythopoiesis*, mitologia wyobraźni jako podstawowej siły wychwytyjącej albo odnajdującej w sobie (zawieszenie między jedną a drugą opcją jest dla romantyków charakterystyczne) iskry transcendencji.

Najogólniej można by opisać romantyczny postsekularyzm jako formację, która walczy na dwa fronty: z jednej strony, krytykuje czy wręcz zwalcza (jak w wypadku Blake’a albo Shelleya) tradycyjną ortodoksję religijną jako martwą już i opresyjną skorupę, krępującą energię autonomicznej wyobraźni; z drugiej zaś, walczy przeciw rozmaitym oświeceniowym substytutom religii objawienia, takim jak choćby Kantowska „religia w obrębie samego rozumu” albo „religia natury” Rousseau. Substytuty te są dla romantyków rodzajem pokusy – czy to naturalizmu, czy transcendentalnego idealizmu – której niekiedy bardzo trudno się oprzeć. Badacze romantyzmu, zwłaszcza ci należący do tzw. szkoły „rewizji romantycznej” – Meyer H. Abrams (1971), Harold Bloom (1971, 1973) czy Geoffrey Hartman (1971) – zwracają mimo to uwagę, że romantyzm należy traktować jako odrębną profetyczną formację, która (przynajmniej w swojej najbardziej twórczej fazie) nie przechodzi na żadną ze stron sporu między chrześcijańską ortodoksją a oświeceniem. Mitopoetyckie wizje Blake’a antycypują sporą część Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa, ale unikają zarazem charakterystycznej dla Nietzschego immanentyzacji; Wordsworthowskie „epifanie codzienności” grają na niektórych motywach „religii natury” Rousseau, ale dystansują się mimo wszystko od ruchu pełnego zatopienia podmiotowości w naturze w imię zachowania jej łączności z transcendencją;

młody Friedrich Schleiermacher z kolei w swoich *Mowach o religii* stara się obracać środkowy kurs między zrównywaniem Boga z naturą a jego redukcją do zwykłego refleksu transcendentального rozumu.

Tego rodzaju przykłady można by mnożyć, biorąc na warsztat innych spośród wymienionych wyżej autorów romantycznych. Romantyzm pozostaje pierwszą zachodnioeuropejską erupcją postsekularnych idei. Chcąc zbadać ich pochodzenie, trzeba zwrócić się właśnie ku romantykom jako pierwszej grupie, która po wielkim oświeceniowym przelomie – i nie negując go bynajmniej – stara się ocalić to, co religia może wnieść wartościowego do poszukiwań sensu przez człowieka nowoczesnego, świadomego, że uczestniczy w procesie permanentnej zmiany, która stała się częścią jego tożsamości, a wszelkie trwale fundamenty nieuchronnie usuwają mu się spod nóg.

### /// III.

Romantyzm, choć ważny jako pierwsza w istocie fala postsekularnych idei, nie jest tak istotny z punktu widzenia naszego właściwego tematu – a więc relacji między religią a naukami społecznymi – jak druga postsekularna konstelacja, która rodzi się na przelomie XIX i XX wieku i może być z grubsza nazwana „modernistyczną”. Jej centrum stanowi kształtująca się ówczesnie socjologia, czy raczej „nauka społeczna”, a konkretniej myśl jednego z jej dwóch ówczesnych wielkich mistrzów – Maxa Webera.

Banałem jest stwierdzenie, że w jego wydaniu owa nauka społeczna jest w istocie także (a może przede wszystkim) moralną diagnozą nowoczesności, kondycji nowoczesnego człowieka i społeczeństwa. Przy całym nacisku kładzionym przez Webera na „wolną od wartościowania naukę” w jego pismach roi się od bardzo niekiedy stanowczych sądów wartościujących, diagnoz i prognoz dotyczących przyszłego rozwoju zachodniej (i nie tylko) *modernitas*. Obszarem szczególnym w tym kontekście jest religia, której Weber poświęcił swoje najważniejsze dzieła i która – jak przyznają zwłaszcza jego nowsi biografowie<sup>3</sup> – była dla niego obsesyjnym niemal przedmiotem zainteresowania.

Raymond Aron w znakomitych *Étapes de la pensée sociologique* zwraca uwagę, że problem religii i jej relacji wobec nauki był „fundamentalnym tematem” dla nauki społecznej z przelomu XIX i XX wieku – nie tylko w wydaniu Webera, ale także Durkheima czy Vilfreda Pareta. Wszyscy oni

---

<sup>3</sup> Por. zvl. głośną książkę Joachima Radkawa (2009), która przy całym swoim „skandalizującym” i demaskatorskim charakterze pokazuje także swoistą obsesję Webera na punkcie zagadnień związanych z religią, w tym „intymnych” kwestii wiary i osobistego zbawienia.

jako koryfeusze postoświeceniowej nauki musieli w jakiś sposób uporać się z religią i jej trwaniem: konstatowali więc rozpad jej tradycyjnych form, ale i zastanawiali się nad jej ewentualną funkcją w przyszłości, nad rolą, którą mogłaby odegrać w rozwiązaniu wielkiego kryzysu nowoczesności (Aron 1967: 309). Użyteczne w istocie jest zestawienie ze sobą Durkheima i Webera w kontekście zagadnień religii – dzięki temu specyficzny, postsekularny charakter myśli tego pierwszego ukazuje się jeszcze wyraźniej.

Durkheimowskie stanowisko w kwestii społecznej roli religii i jej nowoczesnych przemian można z grubsza i dla porządku ująć w trzech punktach:

01. Religia jako swoista forma opanowania i „udomowienia” *sacrum* stanowiła zawsze podstawowy budulec więzi społecznej i społecznych instytucji, będąc symboliczną transfiguracją zbiorowości, która (nieświadomie) czci siebie samą w religijnych rytuałach (Durkheim 1990: 400).

02. To zwarte spoiwo w historycznym rozwoju ulega stopniowo rozkruszeniu, a proces ten gwałtownie przyspiesza za sprawą nowoczesności; rozwój religijnych wierzeń zmierza w kierunku teologicznego wysublimowania i racjonalnej abstrakcji, przez co religia nie może już zapewnić jednostce egzystencjalnego bezpieczeństwa <sup>4</sup>.

03. Nie ma jednak wątpliwości, że powstaną nowe formy religii, ponieważ społeczeństwo ma niewyczerpaną zdolność do – jak ujmuje to Raymond Aron – „fabrykowania bogów” (1967: 346). Religie przyszłości będą musiały jednak przyznać „jeszcze więcej miejsca prawu do zastanawiania się i indywidualnej inicjatywie niż najbardziej liberalne odłamy protestanckie” (Durkheim 2006: 471). Będą to *de facto* religie mniej lub bardziej „kontrolowane” przez naukę, zmuszone dopasowywać swoje spekulatywne wierzenia do jej odkryć (Durkheim 1990: 410). Między religią a nauką nie ma w istocie konfliktu – operując one w dwóch różnych sferach i mogą, sugeruje Durkheim w zakończeniu *Elementarnych form życia religijnego*, nawzajem się wzmacniać: nauka, odkrywając właściwą naturę religii, umacnia nadszarpniętą ufność

---

<sup>4</sup> „Kiedy [religią] stała się już tylko pewnym symbolicznym idealizmem – pisze Durkheim w *Samobójstwie* – tradycyjną, podległą dyskusji i w mniejszym lub większym stopniu obcą naszym codziennym zajęciom filozofią, wtedy straciła moc wywierania na nas wpływu. Bóg, który swój majestat usywa poza świat i wszystko, co doczesne, nie może stanowić celu naszej codziennej działalności. Zbyt wiele rzeczy nie ma związku z Bogiem, więc nie wystarcza On do tego, by nadać sens życiu” (2006: 471–472).

w społeczne możliwości generowania religijnych wierzeń i rytuałów (1990: 411; por. też Aron 1967: 346).

Wszystko to jawi się w końcu jako pewna wersja oświeceniowego schematu „sekularyzacji spełnionej”, czyli podporządkowania religii nauce – schematu obecnego w bardziej subtelnych, deistycznych wersjach oświecenia, niezadowolających się prostym demaskowaniem religii jako zabobonu. Wyraźnie widać fascynację Comte’owską wizją „religii ludzkości” i jej roli w tworzeniu społecznego ładu – i to mimo że Durkheim *explicite* demaskuje jako daremne wszelkie tego rodzaju próby naukowego „konstruowania” religii<sup>5</sup>. Trudno też jednoznacznie określić, w jakim stopniu religia przyszłości będzie indywidualistyczna, a w jakim zachowa – charakterystyczny dla religii w ogóle – kolektywistyczny rdzeń. W jednym z fragmentów *Elementarnych form życia religijnego* pojawia się nawiązanie do obywatelskiego kultu z czasów rewolucji francuskiej – być może to właśnie można uznać za prototyp „kontrolowanej” przez rozum przyszłej religii. Nie jest to wykluczone, biorąc pod uwagę polityczne zaangażowanie Durkheima w obronę post-jakobińskiej republikańskiej tradycji przeciw jej tradycjonalistycznym oponentom<sup>6</sup>.

Weber w swojej teorii społecznego oddziaływania wierzeń religijnych próbuje w istocie dokonać podobnej operacji, choć jej przesłanki – w postaci samego pojęcia religii – są zdecydowanie bardziej „nominalistyczne”. Wstępne uwagi do *Zebranych pism z socjologii religii* przedstawiają paradoksalny rezultat „racjonalizacji” wierzeń religijnych: racjonalizacja definiowana jako budowanie coraz bardziej zwartej i sensownego obrazu świata – rozpoczynające się od teodycei i kwestii uzasadnienia ludzkiego cierpienia – na mocy własnej logiki prowadzi stopniowo do obnażenia „irracjonalności” samej religii, którego dokonuje nowa narracja naukowa, wylaniająca się stopniowo z racjonalnych spekulacji teologicznych. Proces ten odbywa się na gruncie teologii, będącej domeną intelektualistów, ale także w praktyce, w „religijności wirtuozów”, którzy do zbawienia dążą przez racjonalną „wewnątrzświatową ascezę”. „Nowoczesna forma teoretycznego i praktycznego zarazem, intelektualnego i celowościowego przekształcenia obrazu świata i sposobu życia w strukturę racjonalną miała taki ogólny skutek, że im bardziej rozwijał się ten swoisty rodzaj racjonalizacji, tym bardziej religia – jeśli patrzeć na to z punktu widzenia intelektualnego formowania

<sup>5</sup> „[D]aremna stała się próba Comte’a stworzenia religii starych, sztucznie przywracanych życiu wspomnień historycznych. Żywy kult może się wyłonić tylko z życia, nie zaś z martwej przeszłości” (1990: 408).

<sup>6</sup> Por. świetną analizę politycznych kontekstów socjologii Durkheima u Wolfa Lepeniesa w: 1997: 75n.

się obrazu świata – nabierała charakteru irracjonalnego” (Weber 1984: 127). Rozwój zachodniej racjonalności – od jej pierwocin w żydowskiej religii, która przeciwstawia świat historii ściśle transcendentnemu Bogu, aż po odczarowany protestantyzm – domaga się w końcu odrzucenia fundamentu, na którym racjonalność owa się zrodziła.

Mamy tu nie tylko wizję chrześcijaństwa jako – by użyć wyrażenia Marcela Gaucheta – „religii wychodzenia z religii” (2005: 195n.), ale przede wszystkim narrację powtarzającą ów wspomniany wyżej oświeceniowy schemat najdokładniej wyluszczonej bodaj w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* Lessinga. Tam również religia objawiona, służąca jako wsparcie w dzieciństwie i młodości rodzaju ludzkiego, w jego wieku dojrzałym musi ustąpić miejsca racjonalnej, uwewnętrznionej etyce antycypującej Kantowską etykę obowiązku moralnego. „[P]rzekształcenie prawd objawionych w prawdy rozumowe jest po prostu konieczne, jeżeli mają one przynieść pożytek ludzkości. Gdy zostały objawione, nie były jeszcze oczywiście prawdami rozumowymi, ale zostały objawione po to, by nimi zostać. Były jak gdyby wynikiem zadania rachunkowego, który nauczyciel podaje z góry dla orientacji uczniów” (1959: III, 550–551). Umysł ćwiczony i kształtowany dzięki objawieniu w końcu może pozostawić je na boku i przejść do fazy etycznej quasi-religii bez Boga.

W wypadku Webera jednak – inaczej niż u Lessinga czy Durkheima – ten optymistyczny schemat dokończonej, spełnionej sekularyzacji zalamuje się, a dojmującym świadectwem jego klęski jest wielki esej o „nauce jako zawodzie i powołaniu”, najważniejszy bodaj tekst o kondycji nowoczesnej. To zarazem kluczowy moment narodzin Weberowskiego post-sekularyzmu, który można opisać jako „rozczarowanie odczarowaniem” i próbę odnalezienia orientacji w świecie, gdzie klęskę poniosła zarówno stara instytucjonalna religia, jak i detronizująca ją nauka, której cechą jest rozpaczliwy brak jakiegokolwiek trwałego fundamentu i sensu, jaki mogłaby ludziom zaoferować. Naukowe odczarowanie świata kończy się popadnięciem w regresywny politeizm, który zastępuje niegdysiejszą racjonalną religię. Sekularyzacja wytwarza własne, paradoksalne „zaczarowanie”, tyle że nowe zaczarowane moce, do głębi ze sobą skonfliktowane, nie dają się już po raz kolejny odczarować i oblaskawić, nie można do nich dotrzeć na żaden z wypróbowanych w dawnej religii racjonalnych sposobów. Człowiek nowoczesny w poszukiwaniu przeżycia sensu może tylko daremnie powtarzać gesty swojego archaicznego poprzednika:

Również i dzisiaj [...] nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem

Apollinowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swojego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie nauka, lecz los. (Weber 1998: 131)

Wracamy tym samym do punktu, do którego dotarł niegdyś wielki mistrz Webera i całej jego generacji – Nietzsche: do ciemnej, mitycznej wizji świata, w którym wszystko zawisło w powietrzu, a jedynym trwałym elementem pozostaje fatum. Dla Nietzschego wyjściem z tej sytuacji był *amor fati*, zaufanie losowi i jego bezsensownej, a przez to na swój sposób radosnej, mocy. Weber, przesiąknięty do głębi – mimo swej deklarowanej „niemuzykalności” religijnej – chrześcijańską eschatologią próbuje wybiegać w przyszłość, wieszcząc w *Polityce jako zawodzie i powołaniu* nadejście „proroka”, który zakończyłby jałowy spór „etyki odpowiedzialności” i „etyki przekonania” przez ustanowienie nowej absolutnej etyki wolności. Póki jednak prorok (dziś wiemy, że w tej roli Weber widział poetę Stefana Georgego) nie nadejdzie, póty pozostaje nam odnaleźć „swojego demona” i być mu posłusznym (Weber 1998: 108–110).

Weberowski pesymizm wynikający ze szczególnego „nietzscheańskiego ukąszenia” i ambiwalentna (w najlepszym razie) ocena nowoczesności jako świata odczarowanego tworzy jądro modernistycznej konstelacji postsekularnej. Ten postsekularyzm można postrzegać, przynajmniej w części, jako próbę rozwiązania dylematów, które Weber zarysował ze szczególną wyrazistością.

Dotyczy to zwłaszcza pierwszego elementu konstelacji, jakim jest zwrot ku „teologii politycznej” dokonany przez Carla Schmitta, przez pewien czas ucznia Webera i myśliciela, który w radykalny sposób rozwiązał dylemat Weberowskiego „politeizmu”. Schmitt wynosi irracjonalną z gruntu decyzję suwerennej woli, która dla Webera była jednym z głównych problemów, do rangi podstawowej zasady wszelkiego ładu (Schmitt 2000). Racjonalny ład (przede wszystkim prawny i polityczny) ma swoje źródło w irracjonalnym ustanowieniu. Na tym też polega „teologiczność” wszelkiej polityki: suweren zawsze był i będzie figurą wszechmogącego Boga. Iluzją zachodniej postoświeceniowej *modernitas* jest to, że ład może działać „sam z siebie” jako czysty racjonalny konstrukt, opierający się, po kantowsku, na wzajemnych rozumnych zobowiązaniach jednostek. To iluzja wynikająca wedle Schmitta z zapoznania nie tyle samej figury suwerena, ile jej teologicznych źródeł i konotacji.

Polityczna teologia prowadzi zatem do ogólnej filozoficznej krytyki nowoczesności: to, co dla Webera było kłopotem i źródłem fundamentalnych

dylematów, tu zostaje po prostu odrzucone. Wizję jednostki zagubionej wśród „politeistycznego” konfliktu wartości przedstawia się jako wynik żalospnego złudzenia samego nowoczesnego podmiotu, który zapomniał o transcendentnych źródłach wartości albo raczej próbuje ukazać je jako swój wytwór. Teologia polityczna w wykonaniu Schmitta inspiruje całą grupę autorów, takich jak Karl Löwith, Leo Strauss czy Eric Voegelin<sup>7</sup>, którzy rozwijają ją w bardzo różnych kierunkach mających wszakże jeden wspólny mianownik: swoistą „delegitymizację” nowoczesności, która – świadomie bądź nieświadomie – zapoznaje źródła ładu, próbując w jego miejsce wprowadzać własne fałszywe bożki. Właśnie to zapomnienie sprawia, że wytwory nowoczesnej politycznej eschatologii mają niekiedy tak monstrualny charakter.

Inny charakter ma drugi element modernistycznej konstelacji postsekularnej, który stanowi odradzająca się na przełomie XIX i XX wieku filozoficzna myśl żydowska. Odrodzenie to rozpoczyna Hermann Cohen sławnym dziełem *Religia rozumu ze źródeł judaizmu* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*), będącym inspiracją dla całej grupy myślicieli, spośród których dla nas najważniejsi są Franz Rosenzweig i Walter Benjamin. Książka Cohena bywa zwykle traktowana albo jako fundament tak zwanej filozofii dialogu, albo jako dokonywana z neokantowskich pozycji ostatnia próba racjonalistycznej redukcji judaizmu, mająca pokazać, że nie ma w nim nic, co sprzeciwiałoby się wymaganiom immanentnego rozumu. Warto jednak spojrzeć na *Religię rozumu* w nieco inny sposób: jako na skomplikowaną – w pewnym sensie niemożliwą – próbę skonstruowania owego „trzeciego języka”, o którym pisał Jacques Derrida w jednym z esejów zebranych w książce *Acts of Religion* (2002), języka wykraczającego poza przeciwieństwo religii i sekularyzmu<sup>8</sup>. Jego „niemożliwość” (na którą zresztą wskazuje Derrida) powoduje jednak, że wewnętrznie pęknięte dzieło Cohena staje się zaczynem dla następnych postsekularnych prób przewyciężenia nowoczesnej opozycji rozumu i wiary. Imponującą próbą tego rodzaju jest bez wątpienia *Gwiazda zbawienia* Franza Rosenzweiga, w której wychodząc od niemieckiego idealizmu, autor dochodzi w końcu do specyficznej reinterpretacji tradycji żydowskiej, będącej w istocie dialektyczną syntezą jej samej i filozofii (Rosenzweig 1998). Znacznie bardziej ryzykowna jest intelektualna droga Waltera Benjamina: od apokaliptycznych szkiców

---

<sup>7</sup> Por. Löwith 2002; Strauss, 1953; Voegelin, 1992. Do tej grupy można, rzecz jasna, dodać – choć na osobnych prawach – także Martina Heideggera z jego ideą *modernitas* jako epoki *Seinsvergessenheit* (zapomnienia o byciu) i dominacji mechanistycznego „światoobrazu” – por. Heidegger 1977, 1995.

<sup>8</sup> Sugestię takiego odczytania dzieła Cohena zawiera niepublikowany jeszcze esej Adama Lipszycza *Inne źródło. Racjonalność i objawienie w ostatniej książce Hermanna Cohena*.

z młodości, takich jak inspirowany myślą Ernsta Blocha *Fragment teologiczno-polityczny* (Benjamin 2007), aż po ironiczne połączenie żydowskiej eschatologii z marksistowskim materializmem w późnym eseju *O pojęciu historii*. To tam pojawia się ten, można by rzec, klasycznie postsekularny obraz lalki i karła:

Jak wiadomo, istniał kiedyś automat tak skonstruowany, że na każde posunięcie szachisty odpowiadał ruchem, który zapewniał mu wygraną partii. Nad planszą, spoczywającą na okazałym stole, siedziała lalka w tureckim stroju, z fajką wodną w ustach. System luster wywoływał złudzenie, że stół ten jest z każdej strony przejrzysty. W rzeczywistości siedział pod nim garbaty karzeł, mistrz szachowy, który za pomocą sznurków kierował ręką lalki. Można sobie wyobrazić odpowiednik tej aparatury w filozofii. Wygrywać miałaby zawsze lalka, którą określa się mianem „materializmu historycznego”. Może ona bez trudu zmierzyć się z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest mała, brzydka i tak czy owak nie wolno jej się pokazywać<sup>9</sup>.

Można postrzegać to jako jeszcze jedną błyskotliwą dekonstrukcję typowej postoświeceniowej ideologii, jaką był marksizm – dekonstrukcję zbliżoną do tych, których dokonują Schmitt czy Löwith, ukazujący ukryte teologiczne jądro nowoczesnych konstruktów ideologicznych. Warto jednak spojrzeć na to inaczej i w nieco szerszym kontekście jako właśnie kolejny popis postsekularnego „trzeciego języka”, języka, który tym razem – inaczej niż u Cohena czy Rosenzweiga – ironicznie gra z własną niemożliwością, zestawiając ze sobą sprzeczne elementy i pokazując, że pełnię sensu i możliwości uzyskują one dopiero razem. Lalka, sekularna myśl oświecenia, mimo imponującej fasady jest pusta, podczas gdy teologiczny karzeł jest zbyt „brzydki”, a więc zbyt anachroniczny i zużyty, by móc samodzielnie zaprezentować się oczom nowoczesnej publiczności.

Trzeci element dopełniający opisywaną tu postsekularną konstelację wydaje się, z pozoru przynajmniej, najbardziej odległy od pozostałych, zwłaszcza od Weberowskich dylematów „odczarowania” i „żelaznej klatki” racjonalności. To psychologia doświadczenia religijnego Williama Jamesa, będąca w istocie medytacją nad sensem religii w obliczu deprecjonującego ją sekularyzmu i prób jej zredukowania do poziomu subiektywnej iluzji, wyrazu ukrytych popędów albo terapeutycznej pociechy. Nie ma tu

---

<sup>9</sup> Tekst w przekładzie Adama Lipszyca ukaże się wkrótce w antologii tekstów Benjamina *Konstelacje*, przygotowywanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.



oczywiście miejsca na szczegółową analizę Jamesowskiego podejścia do religii przedstawionego w *Doświadczeniach religijnych* (James 2001), ale warto zwrócić uwagę na przynajmniej jedną jej cechę. James, skupiając się na indywidualnym doświadczeniu jako istocie religii – i z premedytacją odcinając od niego wszelkie konteksty zarówno teologiczne, jak i instytucjonalne – pokazuje nowoczesną, autonomiczną podmiotowość w jej zetknięciu z transcendencją. I pragmatycznie pyta o to, co doświadczenie religijne może owej jednostce dać, dochodząc do wniosku, że religia rozumiana jako dynamiczne obcowanie z wymiarem „tego, co całkowicie inne” – obcowanie znaczone kryzysami „chorej duszy” i nawrócenia – daje jednostce siłę, jakiej nie jest w stanie ani zdezwuować, ani tym bardziej zapewnić największa konkurentka wierzeń religijnych, czyli nauka, w porównaniu z którą religia zawsze stanowi „coś nieskończenie mniej pustego i oderwanego” (James 2000: 384). W istocie więc jesteśmy tu całkiem blisko Webera, stając w obliczu tej samej nowoczesnej *malaise*.

\*\*\*

Od nieudanej powtórki z oświecenia w Weberowskiej *Sozialwissenschaft* do pragmatycznej pochwały doświadczenia religijnego jako pragmatycznego wzmocnienia ludzkiej energii życiowej – elementy modernistycznej konstelacji (opisanej tu z konieczności w sposób nader schematyczny) znacząco różnią się od siebie, przynależąc do odmiennych intelektualnych światów. Wspólnie dają jednak, jak się zdaje, ową postsekularną „wartość dodatkową”. Można pociągnąć ich analizę dalej – pokazując choćby związki łączące drugą postsekularną konstelację z pierwszą, romantyczną. Związek taki jest dość ewidentny w wypadku choćby Rosenzweiga i Benjamina – ten pierwszy bezpośrednio inspiruje się Schillerem czy Heglem, drugi zaczyna swoją intelektualną drogę od lektury Schlegla i romantycznej *Kunstkritik* – a także Williama Jamesa, którego z romantykami łączy pośrednie ogniwo w postaci transcendentalisty Ralpa Waldo Emersona. Można też śledzić wpływy w drugą stronę: badając związki między modernistyczną konstelacją a postsekularyzmem współczesnym. Tu z kolei widać linię idącą od Webera aż po Habermasa, od teologii politycznej Carla Schmitta do neowitalizmu Georga Agambena czy od Benjamina do Slavojana Žižka.

Od tych ciekawych skądinał i odświeżających ćwiczeń z historii idei ważniejsze wydaje się jednak wyjściowe spostrzeżenie, że jądrem modernistycznej konstelacji pozostaje „nauka społeczna”. Sam koncept takiej konstelacji pozwala raz jeszcze pokazać problematyczne związki między

sociologią jako sztandarową „nauką społeczną” a religią, związki dalekie od banalnej opozycji „odczarowanego” obiektywnego rozumu i religii zepchniętej do roli czysto subiektywnej albo „społecznie funkcjonalnej” iluzji. Transcendencja jawi się jako wyzwanie zakłócające spokój immanentnego ładu, wyzwanie, z którym nauka społeczna powinna się zmierzyć, nie żywiąc, jak dawniej, redukcjonistycznych pokus. Próbując raczej po Habermasowsku „przekładać” religijne przesłanie na nowy etyczny idiom, „trzeci język” postsekularnej autonomii i solidarności.

#### Bibliografia:

- /// Abrams M.H. 1971. *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Norton, New York.
- /// Adorno T.W. 2007. *Rozum i objawienie*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 28–33.
- /// Aron R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.
- /// Benjamin W. 2007. *Fragment teologiczno-polityczny*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 34–35.
- /// Bloom H. 1971. *The Visionary Company*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- /// Bloom H. 1973. *The Ringers in the Tower. Studies in Romantic Tradition*, Chicago University Press, Chicago & London.
- /// Durkheim E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- /// Durkheim E. 2006. *Samobójstwo*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Gauchet M. 2005. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
- /// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- /// Habermas J. 2002. *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 8–21.
- /// Habermas J. 2008. *Notes on a post-secular society*, [www.signandsight.com](http://www.signandsight.com); dostęp: 30.03.2012.

- /// Hartman G. 1971. *Wordsworth's Poetry 1787–1814*, Yale University Press, New Haven & London.
- /// Heidegger M. 1977. *Czas światobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] Idem. *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa, s. 128–167.
- /// Heidegger M. 1995. *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] Idem. *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa, s.129–168.
- /// James W. 2000. *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków.
- /// Lepenies W. 1997. *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- /// Lessing G.E. 1959. *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] Idem. *Dzieła*, t. II, red. A. Sowiński, PIW, Warszawa.
- /// Lipszyc A. 2011. *Inne źródło. Racjonalność i objawienie w ostatniej księdze Hermanna Cohena*, tekst niepublikowany.
- /// Löwith K. 2002. *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty.
- /// Radkau J. 2009. *Max Weber – a biography*, tłum. P. Camiller, Polity Press, Cambridge.
- /// Rosenzweig F. 1998. *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków.
- /// Schmitt C. 2000. *Teologia polityczna*, tłum. M. Cichocki, [w:] Idem. *Teologia polityczna i inne pisma*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 33–83.
- /// Strauss L. 1953. *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- /// Voegelin E. 1992. *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa.
- /// Weber M. 1984. *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Weber M. 1998. *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 111–140.
- /// Weber M. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, [w:] Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 55–110.

### /// Abstrakt

Epokę nowoczesną postrzega się zwykle jako obszar permanentnego konfliktu między religią i sekularyzmem, wiarą i rozumem, teologią i nauką. W tym kontekście pojęcie „postsekularyzm” może być swego rodzaju światelkiem w tunelu – nadzieją nie tyle na ominięcie tego sporu (dziś coraz bardziej już jałowego), ile na pewną modyfikację pojęć w nim używanych i inne spojrzenie na uczestniczące w nim strony. „Postsekularyzm” to pojęcie historyczne ułatwiające nową interpretację.

Niniejszy tekst stanowi skromną próbę tego rodzaju interpretacji, która zwraca uwagę na nowoczesne zjawiska przekraczające granice między wrogimi obozami religii i sekularyzmu. Zjawiska te nazywam postsekalarnymi „konstelacjami”, jako że są to w istocie konstelacje autorów i idei. Pierwszą z nich jest romantyzm w swej wczesnej, najbardziej twórczej fazie: w Niemczech zwany *frühe Romantik*, a w Wielkiej Brytanii – *High Romanticism*. Druga postsekalarna konstelacja pojawia się w okresie modernizmu, a składają się na nią: socjologiczny dyskurs na temat religii Maxa Webera, pragmatyczna obrona wiary religijnej Williama Jamesa oraz mocno idiosynkratyczna reinterpretacja tradycji żydowskiej dokonana przez Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga i Waltera Benjamina.

Słowa kluczowe:

postsekularyzm, sekularyzacja, religia, romantyzm, nowoczesność, Max Weber

### /// Abstract

Modernity has usually been regarded as a war zone between religion and secularism, faith and reason, theology and "science". In this context the concept of postsecularism appears as some sort of a light in the tunnel: the possibility not so much to pass over that debate (more and more sterile today) as to change its terms and look at its protagonists from the new perspective. Postsecularism is a historical concept which enables the new interpretation of modernity.

My paper is a modest contribution to this new interpretation stressing those phenomena in the historical development of modern discourse which cross over the entrenched oppositions of secularity and religion. These phenomena I propose to call postsecular "moments" or "constellations" – as they are indeed constellations of both ideas and particular authors.

The first constellation of this kind is Romanticism – esp. so called *frühe Romantik* in Germany and High Romanticism in Great Britain. The second constellation appears in the period of modernism. It consists of three elements, two of which at least are closely related to the social sciences: the sociological discourse on religion represented by Max Weber, the pragmatic defense of faith by William James, and, finally, the idiosyncratic re-discovery of their own religious heritage by the Jewish philosophers such as: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Walter Benjamin

Keywords:

postsecularism, secularization, religion, modernity, Romanticism, social sciences, Max Weber

# RACJONALNOŚĆ ODROCZONA: POSTSEKULARNE ANTYCYPACJE AMERYKAŃSKIE W MYŚLI GEORGE'A SANTAYANY

Katarzyna Krempleska

Szkoła Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk

Jako wykładowca na Uniwersytecie Harvarda na początku XX stulecia Santayana był świadkiem sekularyzujących trendów w ramach amerykańskiego życia religijnego. Popularny już w XVIII wieku deizm, a potem liberalne i ultraliberalne ruchy, takie jak unitarianizm, w powiązaniu ze wzrostem dobrobytu i ugruntowaniem się demokracji zmieniły oblicze i ograniczyły wpływy żarliwego purytańskiego protestantyzmu amerykańskich elit. Na coraz bardziej zróżnicowanym etnicznie i kulturowo obszarze zdobywały zwolenników nowe ruchy religijne oferujące oczyszczające nawrócenie, zwane Nowymi Narodzinami, *New Birth*. To do nich chętnie odwoływał się William James, analizując odmiany doświadczenia religijnego. Santayanę bardziej interesowała reakcja na sekularyzację w łonie protestantyzmu, zwłaszcza próba reanimacji ortodoksyjnego kalwinizmu, dla której ukuł ironiczną nazwę *genteel tradition* – „szacownej tradycji”<sup>1</sup>. Samozwańcza arystokracja amerykańska, powołująca się na religijne dziedzictwo Ojców Założycieli, dystansowała się od reszty świata, tworząc swoistą elitarną kastę. Santayana, myśliciel skądinąd utożsamiany z sympatiami konserwatywnymi, wslawił się sarkastyczną krytyką tej „formacji”, przechodząc do historii jako autor serii esejów na temat *genteel tradition*<sup>2</sup>. Za popularnością szły też

---

<sup>1</sup> Hanna Buczyńska-Garewicz (2011) proponuje tłumaczenie „wytworna tradycja”.

<sup>2</sup> Santayana wymyślił i po raz pierwszy użył tej nazwy podczas mowy na Uniwersytecie Berkeley w Kalifornii w 1911. Od tamtej pory *genteel tradition* weszło do kanonu pojęć w studiach amerykańskich. Jest to pojęcie niejednoznaczne. Określa się nim mieszczański, moralizujący trend w kulturze tudzież pewien styl protestanckiej religijności. Oryginalnie było to pojęcie ironicznie opisujące fuzję tzw. kultury wysokiej z plebejską w wykonaniu wykształconej części

uprzedzenia, a w kuluarach nierzadko nazywano go „Lucyferem z Europy” – relatywistą, zeświecczonym, katolickim dekadentem.

Kosmopolityzm i europejskie korzenie poparte znakomitym wykształceniem dostarczały Santayanie szerokiej perspektywy, a jedyną niewątpliwą w jego wypadku identyfikacją była autonomia intelektualna. Dystans do rzeczywistości, o której pisał, był albo niezrozumiały, albo niestranny dla większości amerykańskich intelektualistów, którzy czuli się nade wszystko zaangażowanymi uczestnikami i współtwórcami etosu pracy i wzrastania. Celem tekstu jest wyartykułowanie wówczas niedocenianych, nowatorskich wątków rozważań Santayany na temat religii, laicyzacji i związanej z nimi *conditio humana*, poprzez umieszczenie ich w postsekularnym kontekście.

### /// I.

W tak zwanych esejach amerykańskich, powstałych w pierwszej dekadzie XX stulecia, filozof wychodzi od cynicznej krytyki nowoczesności, której amerykańskie, konsumpcyjne oblicze określił jako szczególnie drażniące dla umysłów „nawykłych do innych form doskonałości” (Santayana 1931 | 1998: 154). Jednak to sposób przeciwstawienia się związanej z nowoczesnością sekularyzacji okazuje się głównym celem dla ostrza krytyki.

Mimo że doceniał determinację i hart ducha pierwszych amerykańskich purytanów, Santayana był krytyczny wobec typu człowieczeństwa wpisanego w to kulturowe dziedzictwo kalwinizmu, polegającego na – słowami Charlesa Taylora (1989: 215) – „rozpoznaniu własnej nieważności” przez jednostkę i wtopieniu się we wspólnotę pielęgnującą wrogą nieufność wobec inności. Zniesienie podziału na *sacrum* i *profanum*, świadomość grzechu, niepewność w kwestii predestynacji i przeświadczenie, że jedynie owoce znoej pracy nad boskim stworzeniem mogłyby być znakiem łaski w oczach członków wspólnoty, doprowadziły, zdaniem Santayany, do uświęcenia codzienności i uznania materialnego sukcesu za najwyższą cnotę człowieczą. Obserwacja rzeczywistości amerykańskiej nie pozostawiała dłań wątpliwości co do społeczno-ekonomicznego postępu, o którym pisał:

rzeczy godne podziwu, może z wyjątkiem ostatniej: dowiadujemy się, że religia ma być instrumentem liberalnego dobrobytu. Ale gdy już ten będzie zapewniony i dysponujemy wszelką wygodą, godnym

---

średniej i wyższej klasy pod egidą religijności i patriotyzmu. Robert Davidoff we wstępie do nowego wydania *The Genteel Tradition* zauważa, że dziś za *genteel* należałoby uznać dominującą kulturę liberalną w USA w ogóle. Charles Taylor w *The Sources of the Self* podkreśla to drugie, religijne znaczenie, prawdopodobnie nieświadomy autorstwa pojęcia. Za Philipem Gravenem, autorem *The Protestant Temperament*, mówi o trzech historycznych typach amerykańskiego protestantyzmu: ewangelickim, umiarkowanym i „szacownym” (*genteel*). Ten ostatni wyróżniał się od dwóch pozostałych uzewnętrzną, zrytualizowaną i skonwencjonalizowaną formą (Taylor 1989: 312).

szacunku zewnątrzem i całkowitą intelektualną wolnością, jakie okazują się korzyści duchowe? Żadne. Duchowość w tym systemie jest jedynie narzędziem, którego funkcja wypełnia się w realizacji dóbr materialnych. (Santayana 1931 | 1998: 160)

Już Weber przewidział, jaki koszt przyjdzie ponieść uczestnikom społeczeństw realizujących protestancką wizję świata. Santayana, w dużej mierze zgodnie z Weberem, antycypując pojęcie rozumu instrumentalnego, mówił o ograniczeniu świadomości oraz „dyslokacji rozumu”<sup>3</sup>. Stosowana do miar i kryteriów nowej rzeczywistości redukcja języka, w którym mówi się o człowieku, oznaczała, że osiągnięty dobrobyt traci znaczenie fundamentu wolności dla rozwoju duchowego, bo kurczy się rzeczywistość, w ramach której autoteliczna duchowość mogłaby być rozwijana. Zatem próba reaktywacji ortodoksji kalwińskiej w obliczu laicyzacji nosiła, jego zdaniem, podwójne znamię hipokryzji – po pierwsze, jako próba powrotu do dosłownej legitymizacji świata przez Biblię, co było według niego nierealne, po drugie, jako wyrzeczenie się własnego udziału w tworzeniu podwalin światopoglądowych dla aktualnej rzeczywistości mentalnej.

Obok protestantyzmu to deizm, z którym od czasów Jeffersona identyfikuje się bardziej „odczarowana” część Ameryki, współtworzył etos sprzyjający myśleniu instrumentalnemu. Poglądy autora *Genteel Tradition* w tej kwestii znajdują niemal wierne odzwierciedlenie we współczesnych analizach Charlesa Taylora. Kanadyjski filozof pokazuje mariaż Baconowskiego empiryzmu z amerykańskim purytanizmem, jego buntem przeciw tradycji kontynentalnej, poczuciem wyjątkowości i ideą totalnego osobistego zaangażowania, którego „dzieckiem” jest nowa, „proceduralna” racjonalność, w pełni operacyjna w uporządkowanym świecie deizmu. W słowach Taylora o zastąpieniu modelu życia kontemplatywnego i poczucia uczestnictwa w boskości ideałem technologii i *eupraksi* echem odbijają się zarzuty Santayany pod adresem rodzącej się na przelomie wieków w USA kultury. Zgodni są też co do faktu definitywnego rozejścia się formy życia klas średniej i wyższej z ideałem kalwińskiej pokory i codziennej pobożności (*piety*), jak też z zasadą introspekcji i interpretacji Lutera. Jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz (2011: 80), krytykowana przez Santayanę „szacowna tradycja”, która nominalnie stała w opozycji wobec liberalnych laickich kręgów, to w zasadzie „formacja grupy wpływowych rodzin pastorskich, [...] kasta »Brahminów bostońskich«”.

---

<sup>3</sup> Dyslokacja rozumu to właśnie jego popadnięcie w funkcjonalny tryb „narzędzia”, do którego dochodzi na przykład w wyniku mitycznego myślenia antropomorfizującego świat natury (Santayana, 1905|1954: 257). Typowe światopoglądy oparte na „przemieszczonym” rozumie to politywizm i niemiecka filozofia woli. Mimo różnic jest to koncepcja podobna do instrumentalizacji rozumu według Maxa Horkheimera.



Alternatywą wobec ortodoksyjnych, elitarnych *genteels* był charyzmatyczny Ralph Waldo Emerson, który w pierwszej połowie XIX stulecia zaproponował „nowego człowieka” – radykalnego indywidualistę, wolnego od piętna grzechu, naturalnie uduchowionego, stwarzającego siebie i własny świat od podstaw, wyłącznie na gruncie osobistego doświadczenia. Do młodego Santayana przemawiała jego pogarda wobec mrocznej ortodoksji i skostnienia konwencji społecznych, zasadniczo natomiast odrzucił panteizm amerykańskich transcendentalistów. Ich entuzjastyczny optymizm uznał za naiwny, a w dłuższej perspektywie niebezpieczny. Ich filozofia, jak każdy monistyczny system, nie była w stanie docenić i problematyzować dwóch zasadniczych kwestii etycznych: zła i inności. W rezultacie, sądził Santayana, natchniona retoryka musiała ustąpić miejsca instrumentalnemu działaniu. Do tego zresztą – jak zauważa w cytowanej tu pracy Buczyńska-Garewicz – zmierzała myśl dojrzałego Emersona, w którego coraz wyraźniej prometejskiej wizji człowiek kształtuje świat na własne potrzeby. Santayana trafnie ocenił znaczenie Emersona dla kształtu amerykańskiej kultury i zgodnie z jego przewidywaniami unitarianizm, którego ten był adwokatem, doprowadzi do szybkiej laicyzacji we własnych szeregach, pozostając jednocześnie żywą formacją, atrakcyjną jako źródło tożsamości dla agnostyków i ateistów sympatyzujących ze swobodnie pojętą duchowością.

Santayana zatem, jako krytyk kultury, ateista o „śladowych” katolickich sympatiach i adwokat teorii o naturalnym ugruntowaniu ludzkiej duchowości, był surowy zarówno wobec nowoczesności i związanej z nią laicyzacji, jak i wobec prób przeciwstawienia się jej<sup>4</sup>. Nie docenił natomiast nowych, alternatywnych ruchów religijnych, gdyż w przeciwieństwie do Jamesa na religię patrzył przede wszystkim z perspektywy treści niesionych przez stare tradycje intelektualne i ich kulturowe skutki. Eseje amerykańskie wiele wyjaśniają na temat filozoficznych źródeł życia religijnego wykształconych Amerykanów i jego społeczno-kulturowych skutków. Zdolność rzeczowego ukazania ich kontynentalnych korzeni i trafność prognoz stawiają Santayanę wśród czołowych intelektualistów epoki. Może natomiast rozczarowywać brak jakiegokolwiek pozytywnego projektu oraz zdawkowość wypowiedzi, które pozwoliłyby określić, co filozof rozumiał przez duchowość, której zapoznanie zarzucał nowoczesnym formom życia.

---

<sup>4</sup>Szczegółowo na temat stosunku Santayany do katolicyzmu pisze Edward Lovely w najnowszej książce: tenże, *George Santayana's Philosophy of Religion. His Roman Catholic Influences and Phenomenology*, Lexington Books, Plymouth 2012.

Więcej na ten temat dowiadujemy się z jego tekstów filozoficznych powstałych częściowo po rezygnacji z profesury na Harvardzie i osiedleniu się w Europie. Składają się one na stosunkowo spójną propozycję spojrzenia na religię oraz religijność z połączonej filozoficznej i kulturowo-antropologicznej perspektywy, dla której ontologicznego ugruntowania dostarczy powstałe w latach czterdziestych *opus magnum* Santayany *Realms of Being*. Przedstawienie Santayany jako czołowego reprezentanta religijnego naturalizmu wraz z propozycją rehabilitacji tej opcji – jako ponownie atrakcyjnej w XXI wieku – przez Jeremy’ego Stone’a jest ważnym krokiem w „odrabianiu zaległości” w badaniach nad tym myślicielem. Jednak perspektywa naturalizmu wydaje się wąska wobec eklektyzmu tego filozofa. Już Dewey zauważył, że Santayana „łamie kręgosłup” naturalizmu z racji swojego metafizycznego języka (Stone 2008: 124). Zaproponowane w dalszej części postsekularne asocjacje mogą stanowić przyczynek do dyskusji nad Santayanowskim myśleniem o religii.

### /// II.

„Wyobrazeniowa symbolika życia rozumu”, „aplikowalna fikcja” posługująca się pojęciami „objawienia” i „iluminacji” jako synonimami rozumienia zapośredniczonego w życiu wyobraźni umiejscowionej w pewnej tradycji – takie ujęcie nie odbiera religii jej prawdy ani ważności; przeciwnie, jej status jest szczególny, jako że „ma cały czas i doświadczenie za naturalny przedmiot i wszelkie możliwości bycia za swój ostateczny temat” (Santayana 1900|1936a: 9–11). Religia symbolicznie wyraża ludzką prawdę wynikającą z niekończącej się hermeneutycznej próby konstrukcji sensu na podstawie śladów zawsze już byłego doświadczenia uwikłania egzystencjalnego i w oczekiwaniu na to, co jeszcze nieznanne. Odwołując się do znaczeń proponowanych przez Kolakowskiego: religia jako mit jest dowodem metafizycznej potrzeby i próbą uchwycenia niewyraźnego naukowo marginesu wyjątkowości człowieka, który pozwala mówić o nim jako o członku pewnej wspólnoty. Przygodność i historyczność egzystencji, naturalne ograniczenia i specyfika ludzkiego poznania przez reprezentację stawiają człowieka w sytuacji „przymusowego” wytwórcy kultury. Religia jest wyrazem wysiłku interpretacyjnego i podtrzymującą nadzieję projekcją wyobrażonego najwyższego dobra.

Taki sposób ujęcia tematu sprawił, że Santayana był interesujący zarówno dla współczesnej antropologii kulturowej, jak i pewnych,

inspirujących się hermeneutyką trendów refleksji socjologicznej<sup>5</sup>. Nie będzie nadużyciem wskazanie na kilka podobieństw w ujęciu Santayany i Petera Bergera, poczynając od dialektycznego procesu wytwarzania, obiektywizacji i ponownego, transformującego przyswajania sobie kultury w ramach stwarzania świata przez bezradnego i „niewykończonego” człowieka. Niestabilny i niewyspecjalizowany u Bergera, a u Santayany obarczony tragiczną nieadekwatnością poznania, związaną z projekcją typowo ludzkiej, „sentymentalnej” perspektywy czasowej na dynamiczną rzeczywistość, człowiek jest plastyczny i zdany na świat, a „świat”, którego jest współtwórcą, pozostaje zawsze niedomknięty. Transcendencja własnej jednostkowości sytuuje go we wzajemnej relacji stwarzania ze światem. Religia, wynik tego procesu mediacji, jako część kultury jest zatem, z jednej strony, mechanizmem przetrwania, z drugiej – rękojmą człowieczeństwa.

Dalsze porównanie tych teorii nieuchronnie prowadzi do ujawnienia wielu mówiących różnic. Socjolog decyduje się na perspektywę człowieka jako „produktu” społeczeństwa; filozof, choć nie zaprzeczy zasadności określenia *zwierzę społeczne*, pozostanie przy perspektywie indywidualistycznej jako bardziej pierwotnej. Człowiek jest społeczny z perspektywy zewnętrznego obserwatora i zobiektywizowanej już kultury; z perspektywy doświadczenia i budowy sensu natomiast pozostaje zawsze unikalnym „ja”. Moralność, której nośnikiem jest religia, przestaje być sloganem przede wszystkim z punktu widzenia subiektywnego doświadczenia relacji, a pojęcie „zła” domaga się artykulacji najpierw ze względu na egzystencję.

Berger również docenia potrzebę podejmowania perspektywy indywidualium choćby ze względów heurystycznych. Gdy człowiek „wynajduje język i spostrzega, że zarówno jego mowa, jak i myśli zdominowane są przez jego gramatykę”, uświadomienie sobie rozróżnienia między tym, co „się” mówi, a tym, co mówię „ja”, oraz jak te mowy się do siebie mają, leży w żywotnym interesie jednostki (Berger 1969: 9). Obszar nieprzekładalnej na zbiorowość indywidualności jest kluczowy dla dynamiki całego procesu. Kultura, która zapoznaje znaczenie indywidualizmu, utrudnia takie rozróżnienie za cenę szeroko omawianej przez Bergera alienacji (1969: 85–86).

Jednak tylko perspektywa społeczna uzasadnia teorię Bergera religijnej legitymizacji świata jako „oczywistości” dla wspólnoty oraz struktur wiarygodności warunkujących przetrwanie tejże religii. Teoria ta zdaje się z góry obarczona znamieniem alienacji, a na jej gruncie zmiany w świadomości ludzkiej w kierunku wzmocnienia subiektywności nieuchronnie staną się

---

<sup>5</sup> Po teksty Santayany sięgali między innymi: Clifford Geertz, Ervin Goffman, Alfred Schütz, Walter Lippman.

częścią zjawiska sekularyzacji. Co prawda Berger pokazuje, że laicyzacja, obejmująca całą rzeczywistość społeczną sferą *profanum*, pozostawia pewne enklawy, takie jak najbliższa rodzina, poza sferą swych wpływów, zdaje się to jednak tylko przygodnym faktem. Nawet gdy dochodzi do wniosku, że ludzkość nie może obyć się bez teodycei i poszukiwania remedium na podstawowe egzystencjalne lęki, to na gruncie jego definicji religii nic nie stoi na przeszkodzie całkowitej sekularyzacji świadomości jako kolejnego etapu agonii Boga.

Santayanie blisko do „weberowskich” poglądów Bergera co do społeczno-ekonomicznego i kulturowego podłoża laicyzacji życia publicznego, zwłaszcza w kontekście protestantyzmu, gdzie najszybciej upada wyjaśniająca i światopoglądowa funkcja religii. Natomiast przyjęcie przez niego indywidualnego podmiotu o naturalnie ugruntowanej duchowości za punkt wyjścia sprawia, że „koniec religii” nie jest ani definitywny, ani dosłowny, bowiem to świadomość i wyobraźnia, korelujące z rzeczywistością w jej aspekcie możliwości, są żywym źródłem *sacrum*. To poszukiwanie noetycznych korzeni religijności, nawiązujące do Platona, Augustyna i Kanta, można uznać za postsekularny akcent, stawiający Santayanę blisko myślicieli odczytujących sekularyzację jako fazę tkwiącej w samym sercu chrześcijaństwa humanizacji, a jednocześnie odróżniający go zarówno od redukcyjnych, kompensacyjno-projekcyjnych, jak też *stricte* społecznych ujęć. Jako krytyk kultury natomiast Santayana jest żywo zainteresowany faktem, że długofalowe oddziaływanie doktryn decyduje o kształcie i „stylu” teże humanizacji <sup>6</sup>.

Pomimo indywidualistycznej perspektywy u Santayany nie brak też odwołań do wspólnotowego charakteru tradycji jako nośnika sensu i wartości. Hermeneutyczny rys tej myśli polega na dostrzeżeniu możliwości potraktowania tradycji religijnej jako źródła mądrości dla pewnej wspólnoty interpretacyjnej, nawet gdy jej członkowie nie przyjmują już jej treści za wyjaśniającą „obiektywną” rzeczywistość, innymi słowy wtedy, gdy dezaktualizują się lub ulegają metaforyzacji legitymizacja świata i struktury wiarygodności w rozumieniu Bergera <sup>7</sup>.

W tym momencie warto przywołać postać nauczyciela i kolegi Santayany z Harvardu, którego Charles Taylor zaliczył w poczet postsekularnych antycypacji – Williama Jamesa. Mimo że Santayana polemizował z metodą

---

<sup>6</sup>O tym mowa zarówno w tzw. esejach amerykańskich, jak i znakomitej pracy z 1915 roku *German mind: a philosophical diagnosis*.

<sup>7</sup>Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że Santayana był sceptyczny co do możliwości powszechnego zaangażowania ludzi we wspólnotę interpretacyjną. W tradycji amerykańskiej istotna była i pozostaje rola tzw. *public intellectuals* – wykonujących pracę interpretacji „za” większość.

i tezami pracy Jamesa o doświadczeniu religijnym, trudno oprzeć się wrażeniu, że w kilku kwestiach ich poglądy brzmią niemal identycznie. Łączył ich antydogmatyzm światopoglądowy, w tym niechęć do wspomnianej *genteel tradition*, pluralizm i emfaza na doświadczenie egzystencji jako katalizator religijności. Zainteresowanie unikalnością ludzkiej świadomości i sprzeciw wobec pozytywistycznych teorii człowieka jako „produktu” społeczeństwa, które zdawały się odgrywać rolę samospelniających się przepowiedni, poprzedzały bardziej radykalne XX-wieczne ujęcia kontynentalne, takie jak heideggerowskie *Dasein*. Santayana i James, każdy na swój sposób, unaocznili dwa istotne dla rozumienia sekularyzacji fakty: po pierwsze, że egzystencja koncentruje się wokół idiosynkratycznego świata indywidualnej świadomości; po drugie, że ten świat nie wyrasta ani z refleksyjnego, spekulatywnego Cogito, ani z obiektywnej rzeczywistości społecznej, ale z bardziej źródłowych „obszarów” doświadczenia. Fakt, że mówili o religii innym językiem, nie powinien przesłaniać owych fundamentalnych podobieństw.

Obaj skłonni byli utrzymać pojęcie „natury ludzkiej” i niefilozoficzne założenie tragicznej kondycji ludzkiej oraz przyznać pierwszeństwo ludzkiemu moralnemu impulsowi sprzeciwu wobec krzywdy i zła przed czysto teoretycznym i spekulatywnym podejściem. Przyznali doświadczeniu egzystencji godność korekty, jeśli nie weryfikacji filozoficznych opisów rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że uwzględniali to, co język psychoanalizy nazywa traumą. Zgadza się co do tego, że „najbardziej opresyjnym z systemów jest system optymistyczny” (Santayana 1936b: 291), który wbrew empirii nie przyznaje cierpieniu i złu należnej im wagi<sup>8</sup>. James, radykalny empirysta, poszukuje pre-teoretycznego doświadczenia. Santayana przekracza zarówno empiryzm, jak i pragmatyzm, który uważa za metodę raczej niż doktrynę, w poszukiwaniu ontologicznego i kulturowego języka dla opisu relacji pomiędzy doświadczeniem egzystencjalnym a światem idei i wyobrażeń religijnych.

W *Varieties of Religious Experience* czytamy, że racjonalistyczne doktryny oświeceniowe – deizm, idealizm i monizm – oraz inspirujący się nimi ultraliberalny protestantyzm nie są w stanie sprostać zadaniu artykulacji zła, które w ich ramach podlega racjonalizacji (James 1902: 99). Santayana pod wpływem Jamesa uczynił tę dyskusję punktem wyjścia dla własnej filozofii kultury. Krytykuje ujednociające, monistyczne ujęcia rzeczywistości oraz egotystyczne modele zdenaturalizowanej podmiotowości. Stawką są

---

<sup>8</sup>James napisze, że „przecież nawet optymista Goethe musiał przyznać, że jego życie było pasmem cierpień” (1902|2004: 103).

dłań kulturowe i etyczne konsekwencje – „typ” człowieczeństwa i forma życia, która z nim się łączy<sup>9</sup>. W kontekście tej stroniczej, bo opartej na pewnych sympatiach, choć ze wszech miar interesującej krytyki Santayana zajmował problem teodycei, nieunikniony w doktrynach, takich jak deizm, wyrastający na jego gruncie panteizm, spinozjański racjonalizm czy materializm dialektyczny.

Istnienie zła, a jeśli zło jest odczuwane, to istnieje, bo doświadczenie to jego *locus*, dowodzi tego, że jakaś nieprawidłowość wdarła się do „planu bożego”. [...] Jeśli nasza wierność dobru, która jest warunkiem możliwości racjonalności, ma zachować ważność, [...] musimy dopuścić do głosu, choćby w minimalnym zakresie, zasadę, która nie jest racjonalna. Tą aracionalną zasadą może być inercja materii, przypadkowe zblądzenie woli, ostateczny konflikt interesów. Jakoś ten element oporu wobec racjonalności musi być wprowadzony [...] należy stworzyć ideę racjonalności różną od pojęcia bytu. Nie można dłużej, w chórze z optymistami, mówić, że realne to racjonalne i vice versa. Chcemy bowiem wprowadzić rozróżnienie, by pozostać lojalnymi wobec dobra. [...] To, co zwiemy praktyczną lub hebrajską racjonalnością, zdradza w najprostszy możliwy sposób, że rozum jest przede wszystkim funkcją ludzkiej natury. Rozum obecny jest w świecie tak długo, jak długo wspiera życia, które go generują. (Santayana 1905 | 1954: 247–248)

Naturalne ugruntowanie i zasada pragmatycznie ujętej racjonalności, która jednakowoż transcenduje partykularność interesów ku lojalności wobec dobru, unikając popadnięcia w instrumentalizm, warunkują praktyczną religijność – najbardziej codzienną manifestację udziału ludzkiego doświadczenia świata w ontologicznej sferze ducha<sup>10</sup>.

### /// III.

W pracy *The Life of Reason* filozof proponuje klasyfikację faz rozwoju kultury, które nazywa „systemami moralnymi”, przyjmując za kryterium dynamikę racjonalność – religia. Ruch myślenia po kontinuum, którego krańce wyznacza z jednej strony światopogląd mityczny, z drugiej – czysta

---

<sup>9</sup> I tak na przykład emfaza na element rezygnacji i zaniechania jako wyraz religijnej indywidualności to jedna z analogii ujęcia Santayana z koncepcją innego krytyka kultury – Georga Simmela, przedstawioną między innymi w jego interpretacji postaci Goethego w pracy *Goethe* z 1923 roku.

<sup>10</sup> Systematyczny podział rzeczywistości na ontologiczne sfery materii, esencji, ducha i prawdy został wprowadzony w pracy *Realms of Being*.

racjonalność, dialektycznie przechodzi przez trzy fazy: preracjonalną, racjonalną i postracjonalną. Religijność należy więc do procesu myślenia, to zaś „jest sposobem życia, i to tym najbardziej witalnym” (Santayana 1936b: 287). W każdej z faz pojawiają się pewne typowe światopoglądy, a w ich ramach różne typy religijności i teodyce<sup>11</sup>.

Człowiek Zachodu dąży do pełni racjonalności w nadziei na dobre życie. W tym paradygmacie typowym dla judeochrześcijańskiej tradycji żywa i dynamiczna religia ma zdolność reprezentowania i wspierania człowieczego wysiłku osiągnięcia sensownego istnienia we wspólnocie w ramach wypracowanego systemu wartości. W fazie preracjonalnej, egzemplifikowanej przez kultury pogańskie i wczesne greckie i egipskie wierzenia, codzienne doświadczenie życiowe funduje moralność, a nadany jej wyraz religijny odpowiada bezpośrednio poznawczym i emocjonalnym potrzebom ludzkim. Religia i mitologia są tożsame, zaklinają rzeczywistość, nadając jej magiczny sens i wyjaśniając bieg rzeczy w naturze i społeczności. Mit, będący zarazem kodem moralnym, jest obiektywizacją najbardziej intuicyjnej etyki, nieświadomej własnego fanatyzmu i nieakceptującej inności. Przejście ku racjonalnej autorefleksji nie dzieje się automatycznie, by stać się faktem, wymaga sprzyjających warunków ekonomicznych i kulturowych, a także – spotkania Innego.

Gdy zależność rozumu od impulsu słabnie, zmienia się relacja myślenia do doświadczenia, a moralność od intuicyjnej ciąży ku racjonalnej. Judaizm, zdaniem Santayany, dokonał spektakularnego kroku w tym kierunku, zakładając, że zdyscyplinowane zachowanie prowadzi do poprawy egzystencji, w wyniku czego członkowie wspólnoty stali się „odporni i zdolni przetrwać w swojej prawomyślności wobec każdej przeciwności losu” (Santayana 1905|1954: 449). Skarykaturowany przez Nietzschego sokratejski *homo theoreticus* to otwarcie na iluminację przez sztukę zadawania pytań, również w sensie *kwestionowania*, otwierającego nowe przestrzenie przed oczyma rozumu. Jednak czysta spekulacja, intelektualna gra, niezakorzeniona w tradycji, nie stawia już prawdziwych pytań i nie służy życiu, ale wyradza się w wyrafinowane, totalizujące wizje o imponującej architekturze. Towarzyszy temu opaczne pojmowanie przez rozum swojego

---

<sup>11</sup> Berger również stosuje kryterium „stopnia racjonalności” w swojej ocenie światopoglądów religijnych, a konkretnie teodycei (54). Ma jednak na myśli raczej stopień, w jakim religie są w stanie zrationalizować przekraczającą jednostkę rzeczywistość, podczas gdy Santayana podchodzi do tematu *stricte* filozoficznie, mając na myśli dwie tendencje myślenia jako takiego – mityczną i racjonalną. Łączy ich natomiast założenie „genetycznej” ludzkiej racjonalności, ukierunkowanej na przeżycie i wynegocjowanie optymalnej pozycji człowieka w świecie. Racjonalność odgrywała również kluczową rolę w analizach historii religii Maxa Webera.

celu jako „pewności”. To dlatego, zdaniem Santayany, grecki intelekt w swojej szczytowej formie, jaką osiąga u Platona, który zresztą doskonale rozumiał, że stawką myślenia jest zbawienie duszy, przekształcał się w wizje, które choć „zbliżały się bliżej niż jakiegokolwiek preracjonalne światopoglądy do tego, co rozum mógłby zaakceptować, ostatecznie okazały się mniej użyteczne od tych pierwszych w przybliżaniu racjonalności do celu” (Santayana 1905 | 1954: 449). Nie przypadkowo wielkie monoteistyczne religie, silnie naznaczone preracjonalnym „przeczcuciem” kondycji i natury ludzkiej, były bardziej skuteczne w formowaniu modeli racjonalnej moralności służącej przetrwaniu i dobremu życiu.

Refleksyjne wznoszenie się racjonalności ponad partykularność interesów i ku zaakceptowaniu innych wizji świata jest jednoznaczne z porzuceniem dogmatu i odczarowaniem. Jednak, gdy na mocy uniwersalistycznych ambicji rozum wyrzeka się swych naturalnych korzeni, demitologizacja kończy się, zdaniem Santayany – jak zauważyli potem Adorno i Horkheimer – popadnięciem w nowy mit, mit bezinteresownego rozumu. Ochroną przed taką „dyslokacją” rozumu może okazać się dynamiczna, reinterpretująca kontynuacja pewnej tradycji. Oczywiście jest to ogólnik, ale w jego ramach możliwe jest szerokie spektrum postaw zaangażowania. Santayana, ateista i kosmopolita, nie porzucił przekonania, że tradycja chroni nie tylko zdrowy rozsądek i poczytalność, ale daje możliwość „myślącego” zabrania głosu w jakiegokolwiek dyskusji. Jednocześnie przeciwny mitowi powrotu do preracjonalności, sądził jednocześnie, że obecność preracjonalnych motywów w tradycyjnych religiach może być „kołem ratunkowym” dla myślenia, gdy czysty intelekt zawodzi na polu empirycznym, a wysokie wymagania ideału pewności poznania są nierealistyczne w obliczu zależności od materii, gdzie „racjonalne życie dotyka irracjonalności zarówno na obrzeżach, jak i w samym sercu” (Santayana 1905 | 1954: 455). W ujęciu Santayany, które John Lachs nazwał „rzetelną filozofią działania”, ideałem racjonalności wspierającej życie byłby wrażliwy punkt *equilibrium* na kontinuum między impulsem a refleksją, prawdopodobnie najbardziej zbliżony do opartej na cnotach etyki arystotelejskiej, jako że ta, przyjmując pojedyncze, relacyjne, rozumne życie za *locus* etyczności, a jego dobro za cel w sobie, otwierała drogę do rozwoju duchowego.

Santayana był zatem sceptyczny wobec możliwości trwałego konsensu opartego na bezinteresownym intelekcie – postulatu wywodzącego się z sofistyki antycznej i odradzającego się w różnych przebraniach historycznych. Za jądro sofizmu uważał mit przejrzystości komunikacji, „ignorowanie intencji *żywego momentu*, przyjęcie, że nic innego, żaden inny,



nieuświadomiony czynnik poza danym człowiekiem [w jego pełnej świadomości] w danym momencie jest jednocześnie tematem, standardem, jak i źródłem własnego sądu” (Santayana 1905 | 1954: 457). Wynika z tego, że *indywidualizm nyemancypowany*, pod którym się podpisywał, to tyle, co wyemancypowany od dwóch skrajnych idei: radykalnej emancypacji rozumu z jednej strony i powrotu do preracjonalnej bezpośredniości z drugiej. W jej miejsce pojawia się inny styl emancypacji – taki, który dopuszcza przyznanie, że „iluzje grają istotną rolę w moralnej integralności. Wyobraźnia bywa bardziej skuteczna w osiągnięciu istoty rzeczy i znaczenia doświadczenia od inteligencji” (Santayana 1905 | 1954: 451).

### /// IV.

Trzecia, postracjonalna faza myślenia to ponowne „odkrycie” religii w obliczu rozczarowania odczarowaniem. Umysł refleksyjnie i bez obaw daje się prowadzić wyobraźni przez żywotną „fikcję” zorganizowaną w promieniu pewnej tradycji, a natura jej prawdy staje się coraz jaśniejsza. To w tym kontekście Santayana mawiał, że religia, jako deklaracja wyboru pewnej perspektywy, jest porównywalna z zaangażowaniem w twórczość poetycką. Postracjonalność niesie w sobie elementy wszystkich trzech faz – preracjonalną intuicyjność, racjonalne dążenie do dobra i postracjonalną, i refleksyjną zdolność rezygnacji z czegoś na rzecz czegoś innego. Doktryny z przewagą postracjonalnego „sentymetu” – epikureizm, stoicyzm i chrześcijaństwo – łączą się w „krytyce wszelkiego doświadczenia” (Santayana 1905 | 1954: 467). Warto uzupełnić uwagi Santayany o dokonane przez Charlesa Taylora rozróżnienie między rezygnacją w stylu stoickim, gdzie rezygnuje się z dóbr, które utraciwszy status dóbr, są marnością, a rezygnacją chrześcijańską, gdzie ogranicza się korzystanie z rzeczywistych dóbr w imię dóbr innej rangi. Samowyrzeczenie chrześcijańskie ma sens woluntarystyczny, augustiański. Wyraża pochodzącą z doświadczenia wiedzę o nicości, która – z perspektywy duchowej – wieńczy pełne zaangażowanie w pogoń za doczesnymi dobrami, wiedzę praktyczną z punktu widzenia niezbywalnej nadziei na przyszłe dobro i doskonałość. Obok codziennej pobożności, *piety*, emocjonalnej zasady powszedniego wysiłku, zostaje wprowadzona wyobraźniowa zasada „duplikacji świata”. Dlatego Santayana określał wiarę religijną w fazie postracjonalnej jako „drugie życie”, *second life*, które nie jest iluzją ani opium, ale odnosi się do pewnej sfery rzeczywistości doświadczenia.

Epikureizm, zwiastun postracjonalności, „promował zaświaty bez przesądów i szczęście bez iluzji [...], zaznaczając pierwszy moment zastrzymania wycofującej się racjonalności” (Santayana 1905 | 1954: 472). Takie

doktryny są jednak nietrwale za sprawą pominięcia dwóch zasad „ludzkiej natury” – woli i nadziei. Zdaniem Santayany każdy światopogląd bez wizji zbawienia, oparty na „kulcie tego, co jest”, szykuje grunt pod nowe, niebezpieczne mitologie, oparte na manipulacji pojęciami. Odmówienie realności pojęciom „ludzkiej natury” i „kondycji ludzkiej”, wyraźne zarówno w panteistycznych wizjach świata, jak i pozytywistycznej redukcji, okazuje się „wykonalne pod warunkiem, że owa [natura ludzka] zostanie na mocy nowej mitologicznej reprezentacji ukazana jako nienaturalna” (Santayana 1905 | 1954: 473–474).

Chrześcijaństwo swojemu eklektyzmowi i wewnętrznemu napięciu zawdzięcza elastyczną strukturę, respektującą zarówno ludzką kondycję, jak i naturę człowieka, która może się realizować przez mnogość możliwych postaw. Historycznie wyraziło się to w tendencji do rozgałęziania się chrześcijaństwa w dwa przeciwne typy, będące własnymi zwierciadlanymi odbiciami. Oryginalna wewnętrzna pobożność, *esoteric piety*, przechodzi bądź w preracjonalny pozytywizm, bądź postracjonalny mistycyzm. Santayana rozumie pierwszy jako codzienne życie i najzwyczajsze aktywności wyrażające niewyraźną miłość, drugi zaś – powstrzymanie się od aktywności na rzecz nicości jako jedyne go możliwego wyrazu niewyraźnego. Postawy odbijają się w sobie nawzajem: mistyczna nicość ujawnia to, co przemilczane w codziennej krzątaninie, ta zaś wyraża miłość, w imię której wszystkiego wyrzeka się mistyk.

Praktyka dążenia do zbawienia przybiera odpowiednio bądź pierwotny charakter wewnętrznego skupienia na ideale miłości lub doskonałości, bądź też wtórny charakter, w którym źródło *sacrum* jest zewnątrz i zobiektywizowane. Ta druga tendencja szybko prowadzi do oświeconej dekonstrukcji i uznania religii za uludę. Pierwsza – umożliwia pielęgnowanie zinternalizowanej boskości, ale też może stać się ostoją eskapizmu.

„Podwójne serce postracjonalnego chrześcijaństwa oznacza zatem syntezę preracjonalnego hebrajskiego pragnienia ziemi obiecanej z postracjonalnym duchem rezygnacji, odniesioną do greckiej antropologii, wrysowanej w racjonalny, z pragmatycznego punktu widzenia, projekt eschatologiczny. Nawet gdy jako dogmat chrześcijaństwo traci na aktualności, jako tradycja, język i matryca moralna nadal może pełnić swoją funkcję. Jest jednocześnie stare i nowe, wyobrażeniowe i realistyczne, apelujące do serca i rozumu, uzasadniające zarówno sceptycyzm, jak i nadzieję, w myśl sugestii, że ziemskie życie, nawet jeśli próżne jako doświadczenie, uzasadnia się jako próba”. (Santayana 1905 | 1954: 475).

Chrześcijaństwo jest więc systemem odroczonego racjonalizmu, racjonalizmu „przeciętego” wizją nadnaturalnych warunków możliwości

szczęścia. Jego zasadą moralną jest rozum – jedyna zasada, jaka istnieje; jego motywem – impuls i naturalna nadzieja, by być i być szczęśliwym. Chrześcijaństwo za ledwie odnawia i ponownie wprowadza te uniwersalne prawidła tuż po pierwszym rozczarowaniu i pierwszym najściu rozpacz, otwierając nowe perspektywy doskonałości, nową jakość i miarę sukcesu. Chrześcijańskie pole działania jest światem łaski otaczającym świat natury, miejscem wydarzania się zmian i przemijania wartości i ich znaczeń w ramach jednego kodu. (Santayana 1905 | 1954: 476)

Uniwersalność tego kodu musiała korelować z czymś pierwotnym i niezmiennym w człowieku. Stąd zarówno u Santayany, jak i u Jamesa spotykamy pojęcie „ludzkiej natury” i uwzględnienie tragicznej kondycji człowieka. Zgodnie z zestawieniem tych pojęć ze względu na ich funkcję *odróżniania* Agata Bielik-Robson zauważa, że kondycja ludzka daje się *ukazać*, tak jak uczynili to tragicy greccy, którzy ukazali, niczym stop-klatka, strukturę na polu nieświadomego uwikłania w sytuację; natura ludzka natomiast, która czasami uchodzi za hipostazę kondycji, wyraża się, może być studiowana i *wyjaśniana* (Bielik-Robson 2000: 192–224). Chrześcijaństwo, zdaniem Santayany, uwzględniło obie te lekcje, pierwszą łącząc z ideą grzechu pierworodnego, a drugą – z obietnicą zbawienia. Założenie tych dwóch stałych to najmniej odkształcający sposób opisania potrzeby metafizycznej i wyjścia jej naprzeciw. Santayana mówi, iż w oczywisty sposób coś takiego jak „ludzka natura” „w sobie” nie istnieje, a jedynie wyraża się w ludzkiej aktywności. Można to pojęcie nazwać użytecznym psychologizmem lub zdroworoządkową hipostazą. Na takim założeniu, zdaniem Santayany, wyrosły judaizm, a potem chrześcijaństwo. „Dążąca” natura ludzka jest brakującym „przypisem dolnym” do *conditio humana*<sup>12</sup>.

Religia w XX wieku nadal oferowała się jako jedno ze „źródeł Się”, by użyć sformułowania Charlesa Taylora, choć już nie jedyne. Sekularyzacja w postracjonalnej fazie staje się więc wieloznaczna, a moralne i mądrościowe dziedzictwo tradycji religijnej może być źródłem inspiracji w sposób dający się pogodzić z oświeconą tolerancją, kosmopolityzmem, a nawet ateizmem. Nowoczesne formy życia duchowego czerpią z historii praktyk duchowych bardziej lub mniej ściśle związanych z oficjalną doktryną. Wiara w „dzieje zbawienia”, życie wieczne i zmartwychwstanie domaga się korekty interpretacyjnej, która uczyniłaby je „znośnymi” prawdami dla

---

<sup>12</sup>Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że Santayana jest życzliwym krytykiem, a nie bezkrytycznym apologetą chrześcijaństwa. Bronił natomiast przekonania, że „duchowość z wielu względów jest mądrzejsza od zdrowego rozsądku” (1905 | 1954: 267).

nowoczesnego rozumu. Tylko wtedy może zachować ważność epifanii, niezależnie od rozwoju nauki. Również pojęcia wiary i duchowości w fazie postracjonalnej mogą funkcjonować autonomicznie. W późniejszych pracach Santayana rezygnuje z widocznych w *Life of Reason* heglowskich inspiracji oraz porzuca zainteresowanie racjonalnością na rzecz coraz bardziej „prywatnej” wizji duchowości i praktycznej religijności jako zaangażowania w twórczość, miłość bądź kontemplację. Własny model kontemplacji chętnie nazywa *high Platonic road*, wysoką platońską ścieżką, a chrześcijaństwo staje się dlań głównie źródłem „mitycznego” dyskursu o człowieku, z którego zapożycza pojęcia „duszy”, „ducha”, „zbawienia” i „drabiny Jakubowej”. Coraz wyraźniejsza postsekularna jakość jego myśli wyraża się w przekonaniu, że myślenie posługujące się pojęciami umożliwiającymi „mapowanie” hierarchicznej struktury, nawet w momencie gdy pierwotna wiara w transcendentnego Boga i dosłowna lektura Biblii należą już do przeszłości, ma szansę przetrwać, wspierając konstrukcję sensu, wysilek samodoskonalenia i pokonanie cierpienia przez podtrzymywanie naturalnego dla człowieka ruchu autotranscendencji. Taki język sprzyja aspiracji do abstrakcyjnego najwyższego dobra, zachowując „tajemnicę osiągnięcia na drodze emocjonalnej tego, co logicznie nieosiągalne” (Santayana, 1936b: 293). Forma życia uwzględniająca duchowość przejmuje legitymującą rolę widzialnej, zinstytucjonalizowanej religii. Ta należąca do postsekularnego języka wizja duchowości nawiązuje jednocześnie do fazy myślenia zwanej przez Santayanę postracjonalną.

### /// V.

Na zakończenie powrócę do konfrontacji myślenia o religii u Santayany i Jamesa. W opozycji do perspektywy społecznej, reprezentowanej wówczas przez – dziś „kultowego” – amerykańskiego filozofa Johna Deweya, punktem wyjścia Jamesa była indywidualna „dusza” w jej kondycji egzystencjalnej i wobec potrzeby zbawienia. Materiału do badań empirycznych dostarczyli mu zwykli ludzie, zwłaszcza uczestnicy ewangelicznych ruchów religijnych należących do dziedzictwa tzw. Drugiego Przebudzenia (*Second Awakening*)<sup>13</sup>, skąd pochodzi ukute przez Jamesa określenie „powtórnie urodzonych”. Choć zauważał zależność charakteru religijności od tradycji intelektualnej,

---

<sup>13</sup> Masowy ruch ewangeliczny w pierwszej połowie XIX stulecia, obejmujący zwłaszcza niezamożną ludność zamieszkującą na prowincji amerykańskiej, głoszący nawrócenie i zbawienie dla wszystkich, uczestnictwo oparte na spontanicznej emocjonalności, odrzucający kalwińską doktrynę predestynacji, wymóg „uczoności” i studiowania Pisma. Pozostawił po sobie trwałe ślady demokracji i pluralizmu życia religijnego.

James, w poszukiwaniu potwierdzenia dla hipotetycznego, pierwotnego doświadczenia religijnego, próbował przedrzeć się przez wszystkie kulturowe warstwy na nim nadbudowane. Z tego względu członkowie sekt i nowych ruchów, stosunkowo mało zależnych od starych tradycji, prezentowali dlań atrakcyjną grupę badawczą. Ich zeznania miały potwierdzić jego założenie, a poszukując genezy owego doświadczenia, James odwołuje się do aktywizacji podświadomości w ramach „totalnej reakcji” na świat, która ma powodować „przesunięcie centrum energetycznego” człowieka zwane „nawróceniem” (1902|2004: 147). Choć nie problematyzuje Boga jako przedmiotu kultu, często uznaje się, że jego milczącym założeniem jest rzeczywisty kontakt z nadnaturalnym<sup>14</sup>.

Taylor docenił aktualność myśli Jamesa na tle sprywatyzowanej, swobodnie odniesionej do tradycji i Kościoła widzialnego rzeczywistości religijnej człowieka końca XX wieku. Postrzega wysilek Jamesa, zmierzający ku odsłonięciu wiecznie żywych źródeł religijności ludzkiej w ich niezależnej od kultury autentyczności, jako odpowiedź na kryzys formalnych, wspólnotowych aspektów kultu. Punktując „słabości” tego ujęcia, wymienia pominięcie języka symboli i idei zawartych w tradycji religijnej oraz jej integrującej roli jako nośnika wartości i źródła tożsamości. Zarzuca Jamesowi również pominięcie Boga, co jednak wydaje się oczywistą konsekwencją podejścia badacza, którego interesuje doświadczenie religijne możliwie jak najbardziej uniezależnione od teologicznych wyobrażeń. Ta życzliwa krytyka Taylora jest zgodna z elementami krytyki Santayany, który zarzuca Jamesowi zbyt daleko idący antyintelektualizm. Santayana dostrzegł u Jamesa sprzeczność między radykalnym, pragmatycznym agnostycyzmem a „apologią pewnych przesądów”, która – jego zdaniem – daje się odczytać z jego pracy (1918|1967: 76). Uważał za nieuprawnione uznanie uzyskanych przez Jamesa zeznań dotyczących często skrajnych reakcji dysydentów religijnych za reprezentatywne dla doświadczenia religijnego w ogóle. James, jego zdaniem, pominął istotę religijności, redukując ją do pewnego pierwotnego doświadczenia i eliminując czynnik intelektualny.

Różnica między Santayaną i Jamesem leży przede wszystkim w definicjach pojęć i rozłożeniu akcentów, przy czym do pewnego stopnia ich stanowiska dają się ze sobą pogodzić. Santayana rozumiał religię jako efekt pracy wykonanej przez myślenie w ramach doświadczenia świata.

---

<sup>14</sup> Z tym odczytaniem nie zgodził się Santayana, zauważając, że jeżeli cokolwiek u Jamesa *jest*, to jest to samo w sobie doświadczenie oraz jego egzystencjalne skutki. Ten pogląd opierał na prywatnej znajomości z Jamesem, o którym w eseju „William James” nie bez ironii napisał: James „nie wierzył. Jedynie, w co wierzył, to prawo do wiary, że mógłbyś mieć rację, gdybyś przypadkiem uwierzył” (1918|1967: 77).

Podkreślał mediacyjną funkcję wyobraźni działającej na przecięciu racjonalnego z aracionalnym. W sferze ducha, dzięki wyobraźni i pamięci, w ramach wspólnoty dochodzi do obiektywizacji tejże mediacji w formie religii. Źródłem *sacrum* dla Santayany jest świadomość w jej epifanicznym potencjale, podczas gdy dla Jamesa leży ono w doświadczeniu najgłębszej mocy witalnej. Santayana zwraca uwagę na fakt, że autonomia intelektualna wymaga oparcia w tradycji, której kontynuacja umożliwia zachowanie więzi – a tym samym uniknięcie niebezpiecznych postulatów „powrotu” do źródeł – z preteoretyczną bezpośredniością, która w warunkach rosnącej złożoności kultury staje się coraz bardziej odległa od zakresu codziennego doświadczenia. Dla Santayany zatem religijność, choć ugruntowana naturalnie, jest już zawsze zapośredniczona w kulturze, podczas gdy James wierzy w możliwość spontanicznego i bezpośredniego czerpania z tych preracjonalnych źródeł właśnie za sprawą doświadczenia religijnego.

Santayana artykułuje to, czego znaczenie James umniejsza jako najmniej interesującej go „maski”, przykrywającej doświadczenie czegoś „przemoznego”. Santayana mógłby powiedzieć, że James przedziera się przez warstwę religijności i dociera do *doświadczenia przedreligijnego*, czyli nagiej troski przynależącej do intencjonalnie otwartej na to-co-dane, a tym samym na nicomość, ludzkiej *psyche*. James mówi zatem o pierwotnej mobilizacji wobec egzystencjalnego zagrożenia obcością i bezsenssem. Zainteresowanie kondycją egzystencjalną i stawka, jaką jest szeroko rozumiane „zbawienie” indywidualne, są zresztą wspólne dla obu myślicieli<sup>15</sup> (James 1902 | 2004: 374 i 390). Żaden z nich nie problematyzuje Boga, obaj zatrzymują się na religii i religijności jako reakcjach na doświadczenie świata, przy czym Santayanę bardziej interesuje świadomość i treści kultury, czyli sfera intersubiektywna, gdyż religijność, nawet jeśli uwarunkowana procesami nieświadomymi, *wydarza się* w duchu, którego domeną jest świadomość<sup>16</sup>.

Obaj myśliciele zgodni są co do faktu, że religijność, wiążąca się z pewnym dramatyзмом, wysiłkiem i zaangażowaniem, odgrywa rolę indywidualizującą i decydującą o formie życia. Religia jest wyrazem wysiłku transcendencji faktyczności i niezgody na redukcję człowieka do banalnych wyborów dnia codziennego. Choć obaj reprezentowali pewne liberalne

---

<sup>15</sup> Santayana *explicitie* mówi o najtrwalszych religiach monoteistycznych jako powstałych w odpowiedzi na najgłębszą rozpacz.

<sup>16</sup> By jednak oddać sprawiedliwość Jamesowi, należy przypomnieć, że już we wstępie do swojej książki o doświadczeniu religijnym zastrzega, iż świadom jest faktu, że jego perspektywa jest arbitralnym i kontrowersyjnym wyborem i nie wystarczy, by mówić o pełnej religii, gdyż ta obejmuje światopogląd i pewną formę racjonalności.

wartości, byli też krytykami liberalizmu i prawdopodobnie nie podpisałiby się pod neopragmatyczną wizją *liberalnej ironistki* Richarda Rorty'ego. Z Taylorem łączy ich fakt bycia jednocześnie apologetami i krytykami nowoczesnej indywidualności.

Z pracy Jamesa można odczytać milczące przyzwolenie na okoliczność, że religijne uczucie doznawane przez znaczną część ludzkości nie jest bezprzedmiotowe i odpowiada czemuś przekraczającemu możliwości werbalizacji. Tego nie znajdziemy u Santayany, którego ateizm ostatecznie manifestuje się właśnie brakiem takiego założenia. „Boskość” u Santayany leży po stronie świadomego życia i przynależnych mu na mocy wyobraźni transcendencji ku możliwości i aspiracji ku dobru. Ta religijna predyspozycja otwiera całe spektrum postaw zaangażowania, czyli praktycznej religijności.

W ramach konkluzji należy powiedzieć, że Santayana prezentuje postraccjonalne, refleksyjne podejście do religijności jako stanu świadomości ukształtowanej na bazie tradycji i do niej odniesionej. W późnej fazie twórczości skłania się ku swoistej fenomenologii duchowego doświadczenia, czyli ontologicznie uwarunkowanego sposobu bycia, przekładalnego na język kulturowo uwarunkowanych postaw. W postsekularnym geście przyznaje duchowości jako formie świadomego życia naturalny, pierwotny i autonomiczny w stosunku do religijności status. Z Jamesem łączy go przede wszystkim zyskujące coraz większą popularność w XX stuleciu uznanie, że religijność i religia pierwotnie wynikają z „totalnej reakcji” doświadczającej świata ludzkiej sobości, a ponadto – niechęć do teokracji, świadomość potrzeby reinterpretacji kwestii religijności i religii, tak by były do pomyślenia dla nowoczesnego umysłu. Stawką jest możliwość indywidualizacji i dobro egzystencjalne, przy czym Santayana akcentuje autonomię intelektualną i rozwój duchowy czerpiące w interpretujący sposób z dorobku tradycji, James zaś – swoiste powtórzenie preteoretycznego „odkrycia” własnej zdolności do religijnego doświadczenia. Każdy z nich, na swój sposób, nawiązuje do niezwykle nośnego w Ameryce Emersonowskiego ideału autentyczności, co pozwala na odniesienie ich do postdurkheimowskiego paradygmatu, zgodnie z klasyfikacją Taylora. Podczas gdy James wydaje się tam zawierać „w całości”, Santayana jedynie po części, przynależąc jednocześnie do wyrastającej z XVIII stulecia kultury nazwanej przez Taylora „elitarnym humanizmem”, a przede wszystkim do antyku, za którego spadkobiercę się uważał. Jak się wydaje, dopiero postsekularny kontekst pozwala docenić nowatorski i otwierający mnogość perspektyw eklektyzm tego trudnego do zaklasyfikowania myśliciela.

Bibliografia:

- /// Berger P.L. 1969. *The sacred canopy. Elements of social theory of religion*, Anchor Books, New York.
- /// Bielik-Robson A. 2000. *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków.
- /// Buczyńska-Garewicz H. 2010. *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków.
- /// Heidegger M. 2011. *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// James W. 2004. *The varieties of religious experience*, Simon & Shuster, New York.
- /// Kołakowski L. 1972. *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- /// Lachs J. 1988. *George Santayana*, Twayne Publishers, Boston.
- /// Lovely E. 2012. *George Santayana's Philosophy of Religion. His Roman Catholicism and Phenomenology*, Lexington Books, Plymouth.
- /// Ricoeur P. 2003. *Lektury i medytacje biblijne*, [w:] *Krytyka i przekonanie*, KR, Warszawa, s. 99–243.
- /// Santayana G. 1936a. *Interpretations of Poetry and Religion*, [w:] *The Works of George Santayana*, t. II, Triton edition, Charles Scribner's Sons, New York, s. 3–201.
- /// Santayana G. 1936b. *The Ultimate Religion*, [w:] *Obiter Scripta*, Charles Scribner's Sons, New York, s. 280–297.
- /// Santayana G. 1942. *Realms of Being*, Charles Scribner's Sons, New York.
- /// Santayana G. 1954. *The Life of Reason*, Charles Scribner's Sons, New York.
- /// Santayana G. 1967. *William James*, [w:] *Character and opinion in the United States*, The Norton Library, New York, s. 64–96.
- /// Santayana G. 1968. *The German Mind: a Philosophical Diagnosis*, Apollo Editions, New York.
- /// Santayana G. 1998. *The Genteel Tradition. Nine Essays by George Santayana*, red. D.L. Wilson, University of Nebraska Press, Lincoln.
- /// Simmel G. 1923. *Goethe*, Klinkhardt & Biermann, Lipsk.



/// Stone J.A. 2008. *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, State University of New York Press, New York.

/// Taylor C. 1989. *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Taylor C. 2002. *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków.

/// Taylor C. 2003. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Harvard.

### /// **Abstrakt**

George Santayana był filozofem, krytykiem kultury i ateistą żywo zainteresowanym religią, a także adwokatem teorii o naturalnym ugruntowaniu ludzkiej duchowości, której zapoznanie zarzucał nowoczesnym formom życia. Odwołania do tekstów z różnych okresów jego twórczości w konfrontacji z myślą Williama Jamesa, Petera Bergera czy Charlesa Taylora mają na celu uwypuklenie postsekularnych wątków jego myślenia o religii i wykazanie, że to właśnie one zapewniają tej nowatorskiej myśli jedność. Ukute przez Santayanę określenie postracjonalności sprowadza się do przekonania, że myślenie odniesione do pewnej tradycji i posługujące się pojęciami umożliwiającymi odtwarzanie pewnej struktury sprzyjającej pożądanym formom świadomego życia, nawet w momencie gdy naiwna wiara i tradycyjne formy religijności się wyczerpały, ma szansę przetrwać, wspierając konstrukcję sensu, wysiłek samodoskonalenia i radzenie sobie z cierpieniem przez podtrzymywanie naturalnego dla człowieka ruchu autotranscendencji.

Słowa kluczowe:

duchowość, postsekularyzm, racjonalność, rozum instrumentalny, religia

### /// **Abstract**

George Santayana – a philosopher, a critic of culture and an atheist deeply concerned with the issue of religion and secularization was an advocate of the idea of naturally founded human spirituality. Hence his critique of some modern forms of life which in his view were guilty of spiritual ignorance and the flattening of language. This essay, by juxtaposing Santayana's ideas with those of William James, Peter Berger and Charles

Taylor, aims at revealing some postsecular aspects of his thinking about religion and the unity they introduce into the large body of his eclectic writing. Santayana's understanding of post-rationality commences in the idea that thinking rooted in a certain tradition and operating with certain terms allows for maintain a living mental structure which provides a favorable ground for spiritual growth and existential meaningfulness even after conventional forms of religiosity have faded.

Keywords:

spirituality, postsecularism, rationality, instrumental thinking, religion

# SKONSTRUOWANE ZŁO, ZAKODOWANE SACRUM: PRAGMATYKA KULTUROWA JEFFREYA ALEXANDRA WOBEC SEKULARYZACJI

Grzegorz Brzozowski  
Uniwersytet Warszawski

Choć Jeffrey Alexander nie poświęcił analizie procesów sekularyzacji oddzielnego analitycznego opracowania, warto podjąć się próby rekonstrukcji jego stanowiska na podstawie przeglądu wybranych kategorii teoretycznych, centralnych dla rozwijanego przezeń paradygmatu socjologii kulturowej. Binarne kody *sacrum–profanum*, quasi-rytualne performanse czy ikoniczność – to pojęcia wyrażające nie tylko interdyscyplinarne inspiracje teorii Alexandra, sięgającej od filozofii politycznej, przez Durkheimowską socjologię religii, po performatykę. Łączy je także założenie o niezmiennie fundamentalnej roli symbolicznie kodowanych narracji, rytualnych praktyk i nasyconej znaczeniami materialności dla kształtowania i rozumienia zjawisk społecznych późnej nowoczesności.

Obecny projekt teoretyczny mocnego programu socjologii kulturowej Alexandra stawia sobie za cel „uczynić znaczenia czymś centralnym dla makrosocjologii nowoczesności” (Alexander 2010b: x). To właśnie marginalizacja analitycznej roli znaczeń stanowi powtarzający się wątek jego krytyki kulturowego marksizmu nowej lewicy lat sześćdziesiątych oraz amerykańskiego funkcjonalnego strukturalizmu Parsonsa. Oba nurty stanowią zamknięte rozdziały intelektualnej historii Alexandra; ustąpiły miejsca skupieniu na symbolicznych i pragmatycznych procesach, w analizie których Alexander poszukuje odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego nawet najbardziej zracjonalizowane społeczeństwa są wciąż oczarowane i zwozione na różne sposoby?” (Alexander 2010b: 419).

### /// Kulturowe kody nowoczesności: przeciw nostalgii i antynostalgii

Sekularyzacja w ujęciu pragmatyki kulturowej jest przede wszystkim rozumiana w kontekście tezy o wzroście społecznej i kulturowej złożoności nowoczesnych społeczeństw (Alexander 2006a: 8). Alexander sprzeciwia się nostalgicznym reakcjom na ten proces – narracjom budowanym przez konserwatystów wyrażających sentyment dla idealizowanego przednowoczesnego porządku. Naiwnej tęsknoty za ponownym zaczarowaniem świata Alexander dopatruje się nie tylko wśród socjologów, ale też badaczy performansu kulturowego – w koncepcji liminalności Victora Turnera czy performatyce Richarda Schechnera. Równie obce są mu jednak także programowo antynostalgiczne tezy krytyków nowoczesności – chociażby przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, Horkheimera i Adorno. Za ich założeniem, że w epoce mechanicznej produkcji nie ma miejsca na kształtowanie struktury społecznej przez znaczenia i dyskurs moralny, widzi w rzeczywistości wyraz przywiązania do tezy o nieuchronnym odczarowaniu świata. Również w pierwszych konceptualizacjach gospodarki rynkowej – w ujęciu Marksa czy Polanyiego – Alexander dopatruje się ukrytej jeremiady o śmierci znaczeń wraz z nastaniem kapitalistycznej nowoczesności (Alexander 2011b: 479).

Tymczasem nowoczesne społeczeństwa według Alexandra nie dają się zrozumieć jako czysto racjonalne; ich fundamentem pozostaje efektywna symboliczna komunikacja oparta na społecznych reprezentacjach. Procesowi rosnącej dyferencjacji nie musi według Alexandra towarzyszyć zmniejszenie społecznego znaczenia kodów kulturowych, które przyjmują strukturę niemal niezmiennych w czasie, binarnych opozycji *sacrum* i *profanum*. Pod tym względem Alexander zgadza się z Robertem Bellahem, podkreślając, że to nie tyle religijne potrzeby człowieka, ile raczej sposób ich symbolicznego wyrażania zmieniają się w historii (Alexander 2013: 3). Opozycja *sacrum*–*profanum* nie tylko nadal ustanawia dyskursywne ramy dla działania aktorów społecznych, ale pozostaje też źródłem legitymizacji władzy w porządku liberalnego społeczeństwa obywatelskiego. Procesy zaczarowania i odczarowania świata mogą zachodzić dziś równoległe – zależy to jedynie od powodzenia realizujących lub kontestujących binarny podział performansów kulturowych. Tak rozumiana sfera kultury zachowuje moc realnego kształtowania struktury społecznej, pozostając wobec niej relatywnie autonomiczna. „Kulturowa pragmatyka jest odpowiedzią nauk społecznych na uwarunkowania postmetafizycznego świata, w którym instytucjonalna i kulturowa dyferencjacja czynią efektywny performans symboliczny trudno osiągalnym” (Alexander 2006a: 21).

Podtrzymując założenie o fundamentalnej roli opartych na binarnych kodach społecznych reprezentacji, teoria Alexandra stosuje narzędzia socjologii religii Durkheima do rozumienia społeczeństw późnej nowoczesności. Publikacja *Elementarnych form życia religijnego* była według niego kulturowym zwrotem w myśli późnego Durkheima i ustanowiła tradycję semiotyczną, z której Alexander czerpie. Była ona „wysiłkiem budowy podstawowych pojęć dla zrozumienia »religijnego« [pisanego małym ʻrʼ] albo skoncentrowanego na znaczeniu charakteru nowoczesnego życia” (Alexander 2010b: ix). Takie odczytanie Durkheima jako fundatora socjologii kulturowej zbliża interpretację Alexandra raczej do interpretacji Rogera Callois, George’a Bataille’a, Mary Douglas czy Victora Turnera niż tradycyjnych ujęć, podkreślających konserwatyzm myśli Durkheima lub dostrzegających w nim przede wszystkim patrona strukturalnego funkcjonalizmu (Alexander 2005). Według Alexandra fundamentalnym dokonaniem Durkheima miało być przede wszystkim analityczne przyznanie kulturze statusu niezależnego od struktury społecznej oraz dostrzeżenie fundamentalnej roli dychotomicznej struktury świeckich sił symbolicznych dla podtrzymywania społecznej solidarności. Wbrew dominującym interpretacjom również w warstwie epistemologicznej dzieła późnego Durkheima nie tyle wyrażają przywiązanie do metody pozytywnej, ile raczej zmierzają w stronę socjologii rozumiejącej (Alexander 2010b: 588), dając w ten sposób podwaliny pod strukturalną hermeneutykę jako podstawową metodę pragmatyki kulturowej.

### **/// Zło i dobro społecznie skonstruowane**

Podstawą społecznego oddziaływania wszelkich dyskursywnych reprezentacji kolektywnych jest ich odniesienie do strukturalnej opozycji sfer *sacrum* i *profanum*. Nawet takie zjawiska, jak rozwój technologii, mogą nabrać społecznego znaczenia nie tyle przez swoje materialne właściwości, ile jako część porządku kulturowego. Według Alexandra „machina informatyczna” to przede wszystkim poddany semiotycznym ograniczeniom system znaków aktywizujących binarny kod; dyskurs na temat komputera może dzięki nim nabrać cech eschatologicznych czy millenarystycznych, mobilizować wyobrażenia zbawienia i apokalipsy (Alexander 2010b: 129). Kategorie dobra i zła nie są w tym ujęciu uznane za istniejące naturalnie; mają one przede wszystkim charakter epistemologiczny. Wyloniły się w wyniku procesów społecznej konstrukcji i stanowią fundamentalny punkt odniesienia do interpretacji zjawisk społecznych (Ibid: 232). O ile samo kulturowe ich rozróżnienie pozostaje historycznie stałe, o tyle zjawiska,

które można na jego podstawie napiętnować lub sakralizować, są zmienne. Nawet moralne uniwersalium traumy Holocaustu okazuje się wylaniać z procesu społecznego konstruowania – Alexander dostrzega go w fundamentalnej przemianie kulturowych narracji moralnych, jaka nastąpiła tuż po II wojnie światowej.

Obowiązująca początkowo „postępowa narracja”, uznająca nazizm za absolutne zło ledwo zakończonej wojny, została wówczas zastąpiona przez „narrację tragiczną”, kładącą nacisk na fundamentalne zło Holocaustu, uznanego za wydarzenie traumatyczne dla całej ludzkości (Alexander 2011b: 224). Jak wskazuje Alexander, w szerokim społecznym odbiorze dokonano się to nie tyle w momencie zetknięcia aliantów z rzeczywistością wyzwanych obozów koncentracyjnych, ile dopiero przez szereg procesów symbolicznych: między innymi personalizację i uniwersalizację cierpienia Żydów w literackich i filmowych reprezentacjach II wojny światowej, takich jak nowy gatunek świadectw w rodzaju *Dziennika* Anny Frank czy amerykański miniseriał *Holocaust* z 1978 roku. To one umożliwiły powszechne emocjonalne utożsamienie i symboliczne rozszerzenie – niezbędne do zgeneralizowania społecznego doświadczenia traumy. Mordy na Żydach przestały być już bowiem tłumaczone jako część racjonalnego planu nazistowskiej dominacji nad światem (zło skrajne w ujęciu doktryny etycznej Kanta), przyjęły za to status niemożliwego do wyjaśnienia „zła sakralnego”, które zdobyło też nową lingwistyczną tożsamość: nazwę „shoah” i „Holocaust” – na określenie tego, czego nie sposób nazwać (Ibidem: 255). Zorientowana na masowy odbiór dramatyzacja została skrytykowana m.in. przez Eliego Wiesela jako sprzeczna z ontologiczną naturą zła Holocaustu. „Z perspektywy socjologicznej jednak zło jest epistemologiczne, nie ontologiczne. Posiadanie statusu zła przez wydarzenie traumatyczne jest kwestią stania się złem”, a jego definicja zależy od charakteru danego przedstawienia (Ibid. 231). Samo rozstrzygnięcie, czy dane traumatyczne wydarzenie ma status zła względnego, czy ontologicznego dokonuje się według Alexandra w procesie kulturowego kodowania, którego elementem są performatywne praktyki. To właśnie społecznie skonstruowany status wyjątkowego znaczenia sprawił, że Holocaust stał się standardem oceniania innych zbrodni: zgeneralizowanym, pogłębionym i zinstytucjonalizowanym, ale i narażonym na rutynizację.

Zła społecznego nie można uznać za kategorię rezydualną czy wynik błędu w realizacji idealizowanych wartości. Myśl społeczna uprzywilejowała proces społecznego konstruowania dobra – co jest widoczne chociażby w skupieniu na analizie wartości w funkcjonalizmie Talcotta Parsonsa – a ma według Alexandra swoje korzenie już w klasycznej filozofii społecznej.

W *Państwie* Platona samo przywiązanie do jakichkolwiek wartości utożsamiane jest z dobrem, podczas gdy zło pojawia się w związku z ich brakiem; zła nie reprezentuje autonomiczny zestaw (Alexander 2013: 104). Takie pozycjonowanie zła w teorii społecznej ukształtowało się według Alexandra pod wpływem teologii judaistycznej i chrześcijańskiej, postrzegającej zło jako brak dobra (św. Augustyn) lub jako coś wtórnego wobec dobra (św. Tomasz) (Ibidem: 106).

Według Alexandra zło znajduje się raczej w samym sercu kultury nowoczesnych społeczeństw, co bynajmniej nie musi oznaczać moralnego relatywizmu ani manifestu politycznej bezradności (Ibidem: 100). Płyń z te-go raczej przekonanie, że każdy projekt instytucjonalizacji dobrych wartości – na czele z samym projektem modernizacji – nieuchronnie ma też swoje mroczne oblicze. Ta „ciemna strona nowoczesności” stanowi zarazem warunek wyróżnienia kulturowej kategorii dobra. „Dla każdej wartości znajdzie się porównywalna antywartość, dla każdej normy – antynorma” (Ibid. 102).

Zło społeczne, jakkolwiek społecznie skonstruowane, uobecnia się również poza polem dyskursu; dzieje się to przez instytucje karania. To dopiero dzięki nim zło jawi się jako substancjalne – instytucje karania sprawiają, że postrzegane jest ono jako wywodzące się z określonych zachowań raczej niż kodów kulturowych. Społeczna konstrukcja zła nieuchronnie pociąga za sobą przerażające, realne konsekwencje – jak chociażby we wspomnianym już Holocauście. Doprowadzono do niego, według Alexandra, właśnie przez systematyczny, zamierzony kulturowy proces ustanawiający judaizm jako symbol zła, z którego należało się oczyścić (Ibid. 109).

### /// Quasi-rytualne performanse

W ujęciu pragmatyki kulturowej skuteczne zakorzenienie systemów kolektywnych reprezentacji w opozycji *sacrum–profanum* wymaga wszakże określonego zestawu praktyk; wspólnotowe kody kulturowe na każdym etapie społecznego rozwoju muszą zostać ożywione przez szereg quasi-rytualnych performansów społecznych. Tradycyjne rytuały składały się według Alexandra z tych samych analitycznie rozróżnionych elementów performatywnych co współczesne performanse kulturowe, odbywały się jednak w wydzielonym miejscu i czasie, oddzielonym od sfery działań instrumentalnych, przez co nadanie im spójności było łatwiejsze. Wraz ze wzrostem społecznej i kulturowej złożoności każdy z tych elementów – tekst, scenariusz, przedstawienia zbiorowe, *mise-en-scene*, władza społeczna,

aktorzy i publiczność – został zdekontekstualizowany i nabrał swoistej autonomii, a ich ponowne połączenie (*re-fusion*) jest dziś trudniej osiągalne. Centralny dla tradycyjnych społeczeństw performans rytualny ustąpił obecnie miejsca rozproszonym przedstawieniom teatralnym, często podatnym na zarzut braku autentyczności – choć dawne rytuały były w nie mniejszym stopniu konstruowane. Performatywny sukces – afektywne utożsamienia aktorów z publicznością i przedstawienie scenariuszy społecznych jako przekonujących – jest dziś rzadszy i bardziej krótkotrwały – choć nadal możliwy do osiągnięcia.

Z drugiej strony: decentralizacja rytualnego performansu oznacza, że współcześnie „wszystkie działania do pewnego stopnia są symboliczne” (Alexander 2010b: 420) – co pozostawia aktorom społecznym pole do działania; mogą oni połączyć składowe elementy performansów kulturowych oraz przekonująco usytuować odpowiednio siebie i swoich oponentów wobec struktury *sacrum–profanum*, osiągając w ten sposób performatywny sukces. Podtrzymanie antagonistycznego napięcia między sferami *sacrum* i *profanum* okazuje się podstawą konstruowania scenariusza porywającego performansu, nie tylko wyborczego.

Warto zauważyć, że konstruowanie perswazyjnych komunikatów symbolicznych niekoniecznie musi przy tym oznaczać pokładanie w nie wiary przez samych ich wykonawców. Nie zmienia to jednak faktu, że często sami naturalizują oni kategorie *sacrum* i *profanum*, nie zdając sobie sprawy ze społecznego skonstruowania tych klasyfikacji (Alexander 2010b: 318). Alexander sytuuje swój paradygmat wobec fundamentalnego dla XX-wiecznej teorii lingwistycznej i społecznej sporu między strukturalizmem a pragmatyką; społeczne znaczenia nie sprowadzają się według niego ani wyłącznie do tekstu, ani do samodzielnych, motywowanych określonymi interesami, zbiorowych i jednostkowych praktyk. Aktorzy społeczni mają pewien wpływ na proces kodowania danych znaczeń w ramach binarnej struktury dyskursu, jednak nawet najlepiej przemyślane performanse mogą być zinterpretowane wbrew intencjom ich inicjatorów, pociągając za sobą sekwencję kontrperformansów (Ibidem: 18).

Tak stało się chociażby z wojną z terroryzmem, pomyślaną jako odpowiedź na performans kulturowy ataków 11 września. Terrorystom nie udało się przesądzić o przebiegu kulturowego kodowania celów ataków (krytykowane dotychczas przez samych Amerykanów wieże WTC stały się po 2001 roku uświęconymi symbolami). Paradoksalnie jednak – prowadzącym wojnę z terroryzmem również nie udało się długofalowo przekonać globalnej publiczności do odbioru swych działań jako uświęconych. Nie powiodło się jednoznacznie zakodowanie określonych aktorów według wyrazistego



podziału na złych i dobrych; długofalowo to nie Saddam Husajn, ale George W. Bush został uznany przez opinię publiczną za przedstawiciela antydemokratycznego *profanum*. Wytrącenie Amerykanów z uświęconych pozycji w rozwijanym dramacie społecznym i zatarcie w ten sposób granicy między dobrem i złem zadecydowało o spadku poparcia dla prowadzonej przez nich wojny; spotkała się ona z powszechną krytyką nie tyle przez nieosiągnięcie strategicznych celów, ile raczej przez porażkę symboliczną – jako niesprawny performans demokratycznych wartości (Alexander 2007).

Alexander powtarza za Platonem normatywne zalecenie racjonalnego demaskowania przypadków perswazyjnych połączeń performatywnych – wywodzone od krytyki demagogii z *Gorgiasza*. Analizuje proces konstruowania szeregu współczesnych dramatów społecznych; od afery Watergate, przez sukces wyborczy Obamy, po wydarzenia arabskiej wiosny. Z drugiej strony – tak pomyślana analiza nie ma na celu krytyki samego procesu społecznej konstrukcji znaczeń. Teoria społeczna według Alexandra może przede wszystkim sprzyjać autorefleksji aktorów społecznych – określeniu kulturowego, apriorycznego horyzontu ich działań, którego sami nigdy w pełni nie dostrzegają (Alexander 2011b: 277). Badanie wpływu struktury społecznej na działania aktorów musi być poprzedzone analitycznie autonomicznym zrozumieniem kulturowej wewnętrznej struktury tychże działań, oderwanych od ich bezpośredniego czasowego i przestrzennego kontekstu.

Takie podejście Alexandra pozwala aktorom społecznym dostrzec m.in. fundamentalną rolę, jaką w funkcjonowaniu liberalnej demokracji pełni ożywianie binarnych kodów kulturowych; wbrew dominującym analizom instytucjonalnym fundamentem społeczeństwa obywatelskiego okazuje się w ujęciu pragmatyki kulturowej przede wszystkim sukces symbolicznej komunikacji.

### **/// Uświęcony dyskurs społeczeństwa obywatelskiego**

Sprawne funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego zależy zatem według Alexandra nie tyle od regulacji przez zestaw prawnych zasad, instytucji czy sformalizowanych procedur, ile raczej od efektywnych symbolicznych praktyk. To od nich, często zapośredniczonych przez instytucje medialne, zależy przebieg zarówno procesu społecznej inkluzji, jak i wykluczenia (Alexander 2006). Polaryzująca logika konstruujących obywatelską sferę symboliczną kodów *sacrum–profanum* sprawia, że i tu obok kategorii „zbawionych” obywatele muszą pojawić się wrogowie. „Tak jak nie istnieje rozwinięta religia, która nie dzieliłaby świata na ocalonych

i potępionych, tak nie istnieje dyskurs obywatelski, który nie dzieliłby świata na tych zasługujących na włączenie oraz na tych, którzy na to nie zasługują” (Alexander 2010b: 309). Binarna struktura dyskursu obywatelskiego przekłada się na starcie homologicznych dyskursów: demokratycznego z antydemokratycznym – zróżnicowanych na poziomie koncepcji natury ludzkiej, motywacji społecznych aktorów, rodzaju relacji społecznych, do jakich są zdolni, oraz instytucji społecznych. Agonistyczny charakter społeczeństwa obywatelskiego staje się wyraźny zwłaszcza podczas wyborów prezydenckich, w których Alexander dopatruje się raczej starcia uświęconych moralnych dyskursów niż instytucjonalnej procedury czy racjonalnego wyboru (Alexander 2010a).

Spółeczeństwo obywatelskie jest zatem przede wszystkim wspólnotą moralną, „rzeczywistością ustrukturyzowanej, społecznie ustanowionej świadomości, siecią pojęć, które funkcjonują pod oraz ponad wyraźnie widocznymi instytucjami i samoświadomymi interesami elit” (Alexander 2010b: 308). Jak podkreślił w wystąpieniu podczas debaty w Royal Sociological Association „The Power of The Sacred” w 2011 roku, liberałowie powinni nie tyle wystrzegać się polaryzujących moralnie dychotomii, ile raczej świadomie dążyć do stworzenia sfery symbolicznej o sile na miarę ideologii socjalistycznej. Za wzór może tu służyć skonstruowanie ikoniznego statusu Martina L. Kinga jako wcielenia świętej mocy; przelożył się on na sukces ruchu praw obywatelskich, który zrealizował w ten sposób narrację o zwycięstwie dobra nad złem (www1),

Również ekonomię Alexander analizuje w kategoriach struktur symbolicznych, choć w tej dziedzinie skłonność do naturalizacji procesów społecznego konstruowania zaznacza się szczególnie wyraźnie. Wyraża się ona przez odwołania do żargonu ścisłej, opartej na matematyce dyscypliny, której imperialny wpływ odbił się chociażby na krytykowanej przez Alexandra koncepcji Bourdieu, sprowadzającej opartą na znaczeniach kulturę do roli „kulturowego kapitału” (Alexander 2011b: 480). Tworząc podwaliny pod mocny kulturowy program socjologii ekonomicznej, Alexander postrzega nie tylko działania w ramach rynku jako motywowane wartościami, ale również sam rynek uważa przede wszystkim za strukturę kulturową, podporządkowaną określonym, uświęconym narracjom. Chociażby bodźce do inwestycji ekonomicznych w ujęciu Keynesa Alexander postrzega jako płynące nie tyle z racjonalnych, obiektywnych kalkulacji bieżących stop procentowych, ile raczej przekonujących, optymistycznych narracji na temat przyszłości. Same stopy procentowe to nie czynnik kształtujący wybory ekonomiczne, ale raczej metafora wyrażająca wiarę w wiarygodność danego aktora (Alexander 2011b: 482–482).

### /// Najnowsze kierunki rozwoju: w stronę świadomości ikonicznej

Skupiona na afektywnym i symbolicznym wymiarze zjawisk społecznych, teoria Alexandra spotykała się czasami z zarzutem poświęcenia niedostatecznej uwagi ich materialnym właściwościom; brak ten zdaje się wypełniać rozwijana przez Alexandra w ostatnich latach we współpracy z Dominikiem Bartmańskim teoria świadomości ikonicznej. Ustrukturyzowane znaczenia społeczne są w jej ujęciu przekazywane przez doświadczenie estetyczne – zmysłowy kontakt z formą materialnych obiektów. Zainicjowany w ten sposób proces semiotyczny nadaje rzeczom charakter elementów oznaczających, a idee przekształca w rzeczy określone w czasie i przestrzeni (Alexander 2010b: 448). Moc ikon mobilizuje dyskurs, w którym na strukturze *sacrum–profanum* zostaje nabudowany szereg homologicznych opozycji: autentyczny–sztuczny, sztuka–kicz, piękny–brzydki. Proces ich społecznego konstruowania zostaje zamaskowany dzięki instytucji wyspecjalizowanych krytyków, przedstawiających swoje opinie jako obiektywne sądy o estetycznych właściwościach rzeczy i naturalizujących w ten sposób ich ikonyczną moc. W przypadku tradycyjnych obiektów kultu „ikoniczny performans” odbywał się bez tej instytucji, choć składał się z podobnych elementów: wytwórców, odbiorców i uświęconych dyskursywnych skryptów. Choć konteksty produkcji i odbioru z czasem zostały od siebie oddzielone i wyspecjalizowane, współczesnym materialnym przedmiotom nadal może być przypisany charakter totemów, mogących stać się centrum rytualistycznych praktyk, generujących emocje.

Znamiona totemizmu można odnaleźć również w kulcie celebrytów, uznanych za najpotężniejsze ikony naszych czasów pomimo sprzeciwu ikonoklastów; pod ich atrakcyjną estetycznie, wzbudzającą masowe emocje, zmysłową powierzchownością kryje się w rzeczywistości moralny dyskurs. „[Greta] Garbo oznacza nie tylko piękno, ale i świętość” (Alexander 2010 b: 324). Powstająca na tej podstawie kultura celebrycka opiera się na procesach uwewnętrznienia uwielbianych ikon (zwłaszcza przy okazji fizycznego kontaktu z ich powierzchownością), a następnie ich obiektywfikacji – chociażby przez odwzorowanie przez fanów stylizacji idoli. Sami celebryci okazują się często nie tyle włodarzami, co raczej więźniami własnej ikonizacji; za wszelką cenę nie mogą utracić atrakcyjnej estetycznie powierzchowności.

Podkreślając totemiczny charakter nowoczesnych ikon, Alexander w ten sposób przeciwstawia tradycję Durkheimowską nie tylko tradycji semiotycznej Barthes’a czy Eco, ale też marksistowskiemu materializmowi, który w imię swoiście rozumianego empiryzmu i walki z kapitalistyczną

fetyszyzacją przedmiotów, odrzucał ich estetyczne i moralne właściwości, redukując towary do ich wartości wymiennej (Alexander 2010b: 461). Tak rozumiany ikonoklazm okazuje się kolejnym sposobem podtrzymywania uproszczonej, zracjonalizowanej, odczarowanej wizji nowoczesności, której Alexander konsekwentnie przeciwstawiał się na wszystkich dotychczasowych etapach rozwijania paradygmatu pragmatyki kulturowej. Odrzucił również pesymistyczną diagnozę Webera, niedostrzegającego, że metafizycznie rozumiana religia bynajmniej nie upadła; jej racjonalizacja ukształtowała egalitarystyczne postulaty proletariatu, który przejął purytańskie nawyki kształtowania własnego losu i krytykowania doczesnej władzy w imię idealnego, boskiego porządku (Alexander 2010c: 82). Spośród paradygmatycznych diagnoz nowoczesności jedynie Durkheimowski nacisk na znaczenie totemicznych form życia religijnego pozostaje bliski Alexandrowi.

Trudno się dziwić, że tak konsekwentny i szeroko zakrojony program ustanawiania kulturowej socjologii spotyka się z krytyką wytykającą jej pozornie wielowymiarowy, a w rzeczywistości idealistyczny charakter, nadający sferze kultury wymiar uświęcony zarówno jeśli chodzi o budowane przez Alexandra schematy interpretacyjne (sprowadzające się do symbolicznego determinizmu), jak i dyskurs moralny (McLennan 2005: 16). Alexander odpowiedział na krytykę McLennana, zauważając, że jego projekt zakładał nie tyle zastąpienie, ile uzupełnienie struktury społecznej wyjaśnieniem kulturowym. W rzeczywistości sprzeciwia się on idealizmowi większości teleologicznych teorii nowoczesnej dyferencjacji (w wydaniu Luhmanna czy Parsonsa), niedostrzegających kształtujących ją kontyngentnych instytucji czy interesów grupowych (Alexander 2005: 20). Alexander widzi w kulturze i osobowości czynniki kształtujące wewnętrzne środowiska działania jednostki, podczas gdy zewnętrzne środowiska (ekonomii czy struktur społecznych) nie przestają nań oddziaływać. Ich wpływ może być wszakże odczuty dopiero po zapośredniczeniu przez kulturę (Ibidem: 21). Kapitalizm chociażby nie istnieje jedynie jako porządek społeczny, ale także jako znak, którego znaczenie definiowane jest nie tylko w odniesieniu do obiektywnego desygnatu, ale i zestawu innych znaków (Ibidem: 26). Alexander uznaje skrajny, wywodzony z pozytywizmu realizm za największe zagrożenie nauk społecznych. „Zjawiska społeczne mają niezależny, rzeczywisty charakter, ale nie mówią same za siebie” (Alexander 2011a: 88). Fakty to także znaki, które mówią przez teorie społeczne; te z kolei – same będąc konstruktami kulturowymi – powinny aspirować nie tyle do odzwierciedlania rzeczywistości, ile raczej jej rekonstrukcji.

Podtrzymanie możliwości trwania dyskursywnego *sacrum* w nowoczesnej strukturze społecznej nieuchronnie oznacza też jednak przyznanie trwałej obecności sferze *profanum*. Pragmatyka kulturowa Alexandra przedstawia się jako projekt pogłębienia autorefleksji nad moralną dynamiką modernizacji, której „sprzeczności nie mogą być rozwiązane przez jakąś kolejną wszechogarniającą syntezę. Niebezpieczne jest ludzić się, że nowoczesność zdoła wyeliminować zło; nowe postaci ryzyka konstruowane są jako wyzwanie dla nowych postaci dobra. Teoria społeczna musi pogodzić się z Janusowym obliczem nowoczesności” (Alexander 2013: 4).

#### Bibliografia:

/// Alexander J. 2004. *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy*, „Sociological Theory” 2004, nr 22, s. 527–573.

/// Alexander J. 2005a. *The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity*, [w:] *The Cambridge Companion to Durkheim*, red. J. Alexander, P. Smith, University Press Cambridge, Cambridge.

/// Alexander J. 2005b. *Why Cultural Sociology is Not 'Idealist': A Reply to McLennan*, „Theory, Culture & Society” 2005, nr 22(6), s. 19–29.

/// Alexander J. 2006a. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.

/// Alexander J. 2007. *Power and Performance: The War on Terror between the Sacred and the Profane*, RSCAS Distinguished Lectures, 2007/01, European University Institute, Florence.

/// Alexander J. 2010a. *Performance of politics: Obama's victory and the democratic struggle for power*, Oxford University Press, New York.

/// Alexander J. 2010b. *The Celebrity-Icon*, „Cultural Sociology” 2010, nr 4(3), s. 323–336.

/// Alexander J. 2010c. *The 'Marxism Project' in The History of Its Times*, „Thesis Eleven” 2010, nr 100, s. 81–83.

/// Alexander J. 2010d. *Znaczenia społeczne*, Nomos, Kraków.

/// Alexander J. 2011a. *Fact-signs and cultural sociology: how meaning-making liberates the social imagination*, „Thesis Eleven” 2011, nr 104, s. 87–93.

/// Alexander J. 2013. *The Dark Side of Modernity*, Polity, Cambridge.

/// Alexander J., Giesen B., Mast J.L. 2006a. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Alexander J.C., Bartmanski D., Giesen B. 2012. *Iconic power: materiality and meaning in social life*, Palgrave Macmillan, New York.

/// Alexander J. 2011b. *Market as Narrative and Character*, „Journal of Cultural Economy” 2011, nr 4/4, s. 477–488.

/// Brzozowski G. 2013. *Spatiality and the Performance of Belief: The Public Square and Collective Mourning for John Paul II*, „Journal of Contemporary Religion” 2013, nr 28(2), s. 241–257.

/// McLennan G. 2005c. *The ‘New American Cultural Sociology’. An Appraisal*, „Theory, Culture & Society” 2005, nr 22(6), s. 1–18.

Źródła internetowe:

www1. Alexander Jeffrey, Lynch Gordon, Debata RSA „The Power of the Sacred” z 18.10.2011 r.

[http://fora.tv/2011/10/18/Jeffrey\\_Alexander\\_\\_Gordon\\_Lynch\\_The\\_Power\\_of\\_the\\_Sacred](http://fora.tv/2011/10/18/Jeffrey_Alexander__Gordon_Lynch_The_Power_of_the_Sacred); dostęp: 07.05.2013.

### /// **Abstrakt**

Artykuł prezentuje przegląd wybranych kategorii pragmatyki kulturowej, niezbędnych do zrekonstruowania ujęcia przez Jeffrey’a Alexandra procesu sekularyzacji. Szczególna uwaga została poświęcona binarnym kodom *sacrum–profanum*, quasi-rytualnym performansom, ikoniczności, moralnemu dyskursowi społeczeństwa obywatelskiego oraz analizie społecznej konstrukcji zła jako ciemnej strony nowoczesności.

Słowa kluczowe:

pragmatyka kulturowa, świadomość ikoniczna, quasi-rytualny performans, binarny kod *sacrum–profanum*

### **/// Abstract**

The article presents an overview of chosen concepts of cultural pragmatics, central for reconstructing Jeffrey Alexander's understanding of the secularisation process. Special attention is paid to the binary cultural codes of sacred-profane, ritual-like performance, iconicity, the moral discourse of civil society, as well as the analysis of socially constructed evil as a dark side of modernity.

Keywords:

cultural pragmatics, iconic consciousness, quasi-ritual performance, binary code sacred-profane

# MIĘDZY NATURALIZMEM A RELIGIĄ. O IDEI SPOŁECZEŃSTWA POSTSEKULARNEGO W MYŚLI JÜRGENA HABERMASA

Rafał Wonicki  
Uniwersytet Warszawski

Od zamachu na World Trade Center we wrześniu 2001 roku możemy zauważyć rosnące zainteresowanie badaczy zachodnich kwestiami religii. Również Jürgen Habermas, bodaj najslawniejszy żyjący dziś filozof niemiecki, zaczął szukać odpowiedzi na pytania o rolę religii i tradycji oświeceniowej oraz ich wzajemne relacje w świecie Zachodu. Pytania, które wcześniej w jego rozważaniach się nie pojawiały. Od tego czasu napisał kilka ciekawych tekstów na temat roli religii w sferze publicznej. W języku polskim ukazały się jak dotąd dwie najważniejsze jego prace dotyczące tej tematyki i obrazujące zmianę akcentów w poglądach frankfurckiego filozofa i socjologa, tak zdecydowanie od lat broniącego oświeceniowej tradycji rozumu. Pierwsza praca to *Przyszłość natury ludzkiej* (Habermas 2003) z dodaną mową wygłoszoną 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich „Wierzyć i wiedzieć”. Druga to opublikowana przez wydawnictwo PWN w 2012 roku książka *Między naturalizmem a religią*.

Niniejszy tekst pomyślany jest jako wprowadzenie do poglądów Habermasa w kwestii wzajemnych relacji rozumu i wiary oraz idei społeczeństwa postsekularnego. Ma na celu przedstawienie najważniejszych argumentów autora *Teorii działania komunikacyjnego* oraz uchwycenie ewentualnych trudności w proponowanym podejściu. Zaczniemy od tego, co autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* rozumie przez pojęcie postsekularyzmu. W „Wierzyć i wiedzieć” pisze, że społeczeństwo postsekularne to takie społeczeństwo, „gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal



istnieją wspólnoty religijne” (Habermas 2003: 105). Habermas wyciąga z tego faktu dwa wnioski. Po pierwsze, że sekularyzacja nie prowadzi do osłabienia religii, i po drugie, że wzrost ważności religii nie zagraża procesowi sekularyzacji. Choć między tymi dwoma wnioskami może pojawić się napięcie, to obywatele muszą uznać je za współwystępujące we współczesnych społeczeństwach. Religie nie przestały bowiem istnieć w świecie zachodnim wraz z nadejściem oświecenia. Nie nastąpiła pełna sekularyzacja, czy też mówiąc inaczej, laicyzacja albo zeświecczenie społeczeństwa na skutek krytyki klasycznej metafizyki, odkryć naukowych czy dominacji empirycznego, nominalistycznego i scjentystycznego nastawienia. Religie, a wraz z nimi wiara, że istnieją rzeczy niepoznawalne na drodze empirycznej i sensualnej nie przestały istnieć, jak postulował sekularyzm. Obecnie wciąż bowiem obserwujemy żywotność wspólnot religijnych na świecie (np. duża liczba Kościołów w USA czy napływ wiernych do Kościoła katolickiego w Afryce)<sup>1</sup>. Habermas zatem, uwzględniając fakt istnienia religii i wiedzy naukowej, światopoglądu religijnego i światopoglądu laickiego, próbuje znaleźć w ramach swojej teorii deliberatywnego państwa prawa wspólną płaszczyznę do dialogu między nimi. Uznaje on, że nie powinno być tak, by Kościół walczył ze scjentyzmem, a przedstawiciele nauki konkurowali z, ich zdaniem, nieracjonalnym światopoglądem religijnym. Wzajemna walka jest niewłaściwym rozpoznanem przez obie strony współczesnej rzeczywistości społecznej, która jest rzeczywistością postsekularną. W tak zdefiniowanym jak powyżej postsekularnym społeczeństwie Habermas przyznaje zdrowemu rozsądkowi (*common sense*) rolę mediatora między nauką a religią. Zdrowy rozsądek dla niego to część świata życia, świata przeżywanego. W ramach zachodniego *common sense’u* mamy tendencję do życia w zgodzie z naukowym widzeniem świata, ale jednocześnie jego częścią jest zbiór kulturowych, społecznych i religijnych wyobrażeń człowieka o samym sobie. Zdrowy rozsądek nie może więc, z powodów normatywnych, podporządkować się zupełnie deterministycznej wizji świata tworzonej przez naukę. Stracilibyśmy wtedy moralny i polityczny punkt odniesienia, a tym samym możliwość opisu tego, czego chcemy i do czego powinniśmy dążyć jako jednostki i wspólnoty. Oprócz narracji wyjaśniającej wciąż przecież odwołujemy się w świecie społecznym do rozumienia i usprawiedliwiania albo uprawomocniania naszych czynów zgodnie z kulturowymi czy aksjologicznymi wzorcami. Zarazem zdrowy rozsądek w teorii Habermasa jest

---

<sup>1</sup>Na efekt odradzania się religii mają według Habermasa wpływ przynajmniej trzy elementy: po pierwsze, działalność misyjna kościołów, po drugie, powstawanie nowych religijnych ruchów, i po trzecie, polityczna instrumentalizacja religii (zob.: Habermas J., *Notes on a post secular society*, <http://www.sig-nandsight.com/features/1714.html>; dostęp: 21.02.2013).

opisany jako sposób myślenia racjonalnych podmiotów, które uznają się za autonomiczne i tym samym dystansują się od religii. Dlatego też zdrowy rozsądek przeciwstawia tradycji religijnej i naukowej własną perspektywę opisu. Jest to perspektywa będąca częścią ludzkiej samowiedzy, której nie można zredukować do religii albo do nauki i która zachowuje do nich dystans. Tak rozumiany zdrowy rozsądek ma swoje odzwierciedlenie w regulach państwa liberalnego. Oczywiście z perspektywy liberalnej jedynie te religie zasługują na miano racjonalnych, które nie zmuszają swoich wyznawców do praktyk niezgodnych z podstawowymi wartościami liberalnymi. Wyznawcy tych religii w ramach historycznych procesów uczenia się musieli, jak zakłada Habermas (2003: 106), „uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniem i religiami [...] dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie” oraz „uznać przesłanki państwa konstytucyjnego, oparte na moralności świeckiej”. Spełnienie tych warunków gwarantowało im sukces adaptacyjny w pluralistycznym i zliberalizowanym nowoczesnym społeczeństwie. Jednak patrząc na stale odradzające się spory o początek i koniec życia, inżynierię genetyczną czy ostatnio emocjonujące Polaków spory o związki partnerskie, widać, że fakt pluralizmu światopoglądowego oraz pluralizmu religijnego jest czymś wciąż trudnym do zaakceptowania dla wierzących i niewierzących obywateli w wielu krajach. Niebezpieczeństwo tych sporów polega na tym, że mogą one doprowadzić do zerwania społecznej więzi solidarności między członkami wspólnoty politycznej. Habermas widzi to niebezpieczeństwo i przyjmuje podwójną strategię, by mu zapobiec. Po pierwsze, rekonstruuje historyczne relacje między religią, filozofią i etyką, a po drugie, wskazuje na proces uczenia się i wzajemnego przenikania tych dyskursów. Jego celem jest odsłonięcie normatywnych zasad demokratycznego państwa prawa pozwalających twierdzić, że liberalne państwo jest neutralne i nie faworyzuje żadnej ze stron sporu, a wręcz ułatwia im wzajemną koegzystencję (zob. także Habermas 2005). W kwestii podwójnej strategii, a przede wszystkim rekonstrukcji historycznych relacji między filozofią i religią Habermas (2012) w tekście *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego* przypomina, że religia i filozofia przenikały się i inspirowały nawzajem od dawna. Filozofia przyswoiła sobie chrześcijańskie treści, co można dostrzec choćby w przekładzie religijnej idei stworzenia człowieka na podobieństwo Boga na sekularną ideę godności wszystkich ludzi (Habermas 2012: 99). Jest to zdaniem autora pozytywny przykład translacji języka religijnego na język świecki. Pokazanie możliwości takiej translacji jest według niego potrzebne, by z jednej strony,

dowartościować wspólnoty religijne, a z drugiej, nie odrzucać wartości liberalnej demokracji. Habermas zarazem, oceniając proces kolonizacji świata życia jako niszczący więź obywatelskiej solidarności, uznaje, że w demokratycznym państwie prawa należy docenić ważność wspólnot religijnych w reprodukcji wartości i podstaw spajających społeczeństwo. Dlatego też chce pokazać, jakie warunki muszą być spełnione, by wierzący i niewierzący członkowie liberalnej wspólnoty politycznej współżyli ze sobą w harmonii i zgodzie. Takimi warunkami są: wzajemne uznanie się przez wierzących i niewierzących za równych w prawach współobywateli, wzajemna tolerancja dla swoich światopoglądów oraz brak możliwości wykluczenia z góry określonych argumentów, ponieważ nawet argumenty sformułowane w języku religijnym mogą mieć racjonalną zawartość. Wykluczenie zaś czyjś uczestnictwa i możliwości wypowiedzi przed dyskusją na dany temat przeczyłoby formalnym warunkom dyskursu praktycznego (moralnego i etyczno-politycznego) opisywanego przez Habermasa w jego pracach, w ramach którego wszystkie potencjalnie zainteresowane strony muszą zostać w dyskusji uwzględnione i mieć możliwość zajęcia stanowiska na tak lub nie. Biorąc to wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, pod uwagę, wydawać by się mogło, że uwzględnienie religii w procesie dyskursywnego dochodzenia do porozumienia nie jest aż tak istotną zmianą w stosunku do głoszonych wcześniej przez Habermasa poglądów. Warto jednak podkreślić i docenić, że choć w swoich wcześniejszych rozważaniach nie brał on pod uwagę argumentów religijnych, to obecnie uznaje, że „[z]sekularyzowani członkowie społeczeństwa, jeśli wchodzi w swoje role obywateli państwa, nie mogą ani zasadniczo odmawiać potencjału prawdziwościowego religijnym obrazom świata, ani odmawiać wierzącym współobywatelom prawa do wyrażania w języku religijnym swojego zdania w publicznych dyskusjach” (Habermas 2012: 101). Oczywiście w swojej idei świeckiego demokratycznego państwa Habermas odwołuje się do Kantowskiego założenia o racjonalnych i autonomicznych podmiotach, dla których religia staje się przedmiotem racjonalnego uprawomocnienia. Dlatego też religijne dyskursy obowiązuje wymóg translacji na język zlaicyzowanego prawa. Zarazem jednak ze względu na religijno-historyczne korzenie sekularnego państwa nie może ono dyskredytować znaczenia religii jako czynnika wspierającego określone wartości w państwie. Przeciwnie, religia, jeśli tylko jest możliwa do przetłumaczenia na język świeckich wartości, stanowi źródło sensów, które dodatkowo mogą spajać wspólnotę. Tak więc sekularyzacja nie jest dla Habermasa związana z odrzuceniem i zanikiem religii, ale raczej zamienia się w postsekularyzm,

czyli proces translacji dyskursu religijnego na język świecki. Dzięki temu zabiegowi religia może być kompatybilna z liberalnymi oświeceniowymi wartościami (liberalizm i chrześcijaństwo promują na przykład idee godności człowieka). W ten sposób, szukając wspólnej płaszczyzny między wiarą i rozumem, autor chce, jak się wydaje, ocalić ideę oświecenia i wskazać, że w świecie postsekularnym obie strony – wierzący i niewierzący – by współżyć ze sobą w zgodzie, muszą dokonać wysiłków w modyfikacji swoich stanowisk epistemicznych. Aby to unaocznić, przywołuje przykłady empiryczne mające dowodzić, że wytworzenie przez wiernych akceptacji dla liberalnych wartości jest możliwe. Nie oznacza to jednak, że niewierzący obywatele nie muszą dokonywać wysiłku wydobycia z treści religijnych treści poznawczych. Wręcz przeciwnie. Nie mogą bowiem traktować religii w społeczeństwie postsekularnym jako jedynie jakiegoś anachronicznego wierzenia. Po stronie niewierzących, w imię komplementarnego procesu uczenia się, powinno pojawić się poważne potraktowanie argumentów religijnych w debacie publicznej. Stojąc zatem na straży politycznej integracji, Habermas krytykuje nie tylko fundamentalizm religijny, ale również naturalizm i scjentyzm, które mają tendencję do redukcjonowania poprawnych wnioskowań do zdań empirycznie obserwowalnych, co odbiera wartość wypowiedziom nie tylko religijnym, lecz także moralnym i prawnym<sup>2</sup>. Podejście scjentyistyczne odrzuca bowiem wszelką metafizykę, w tym metafizykę religijną. Z kolei w społeczeństwie postsekularnym, z jakim na Zachodzie mamy do czynienia, powinny dominować postawa i światopogląd postmetafizyczny, który „przyjmuje wobec religii postawę gotowości do nauki i zarazem agnostycyzmu. Respektuje różnicę między przekonaniami opartymi na wierze a roszczeniami do obowiązywania, które podlegają publicznej krytyce” (Habermas 2012: 126). Tak więc w postulowanym przez Habermasa społeczeństwie postsekularnym obywatele wierzący uczą się od niewierzących tego, co jest możliwe do przełożenia na język prawa, a niewierzący od wierzących tego, że wartości liberalne są do pogodzenia z religijnymi szerokorozległymi doktrynami.

---

<sup>2</sup> Powyższy fragment świadczy o tym, że Habermas widzi zagrożenie dla sfery publicznej nie tylko ze strony fundamentalizmu religijnego, ale również ze strony naukowego naturalizmu, który odrzucił *en bloc* wszystkie formy religijnego myślenia jako archaiczne. Dopóki zaś sekularyści będą uznawać religię za archaiczną formę ideologii, która nie może niczego wartościowego wnieść do zsekularyzowanego demokratycznego społeczeństwa, dopóty nie będzie można mówić o sensownej dyskusji między religią i rozumem (zob. więcej: Habermas 2012: 213). Jeśli przedstawiona tu interpretacja jest poprawna, to wydaje się, że Habermas dokonuje przynajmniej dwóch uproszczeń. Po pierwsze, zrównuje scjentyzm z sekularyzmem, a po drugie, zrównuje scjentyzm z naturalizmem. W obydwu wypadkach taki redukcjonizm może budzić wątpliwości.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Habermas dostrzega w samym procesie przekładu zarówno element pozytywny – możliwość adaptacji religii – jak i element negatywny, związany z uprzywilejowaniem rozumu oświeceniowego wobec myślenia religijnego. Dzięki możliwości translacji twierdzeń religijnych na język niereligijny określone konsekwencje etyczne i zbiory norm moralnych mogą zostać zaakceptowane przez ludzi różnych wyznań oraz osoby niewierzące. Jednakże transformacja ta nie powinna podporządkować religii autorytetowi rozumu zsekularyzowanego. Twierdzenia religijne potrzebują takiego przekładu po to, aby zostały uznane przez inne światopoglądy za równoprawne, ale nie oznacza to, że muszą podporządkować się bezwzględnie i koniecznie rozumowi. Habermas tworzy możliwość włączenia się ludzi wierzących w racjonalne dyskursy bez deprecjonowania z góry jakiegokolwiek ze stron. Taka racjonalna dyskusja jest, jego zdaniem, możliwa, gdy wszystkie jej strony zgodzą się wcześniej na pierwszeństwo demokratycznych założeń o równości i autonomii podmiotów jako prawodawców. Dlatego też należy na nowo przemyśleć, czy często przyjmowane za oczywiste uprzywilejowanie rozumu w stosunku do wiary, przejęte z dziedzictwa oświeceniowego, nie zaburza równowagi między wierzącymi i niewierzącymi. I to jest chyba największa zmiana w dotychczasowym stanowisku Habermasa. W odpowiedzi stwierdza bowiem, że rozum nie może osądzać ważności żadnej religii, choć nie oznacza to zarazem, że autor rezygnuje z nadrzędności komunikacyjnego procesu dochodzenia do porozumienia. Rozum nie może służyć co prawda jako środek do uprawomocnienia jakiegokolwiek religii, ale ma służyć rozróżnianiu wiedzy od wiary. Choć więc religia ma równe prawo do bycia częścią racjonalnego dyskursu, powinna być przetłumaczona na język zsekularyzowanych pojęć. Wyznawcy danej religii nie mogą zatem być wykluczeni z publicznej debaty nad kwestiami etycznymi czy moralno-politycznymi, ale język religii nie może być też już częścią sformalizowanej opinii publicznej, takiej jak parlament, gdzie debatuje się i uchwała prawa dla całej społeczności. Innymi słowy, „w parlamencie porządek obrad musi zapewniać marszałkowi prawo do tego, by usuwać z protokołu religijne treści i uzasadnienia. Prawdziwościowy potencjał wypowiedzi religijnych nie zostaje utracony z punktu widzenia zinstytucjonalizowanej praktyki doradczej i decyzyjnej, jeśli wymagany przekład zostaje dokonany w przestrzeni przedparlamentarnej, a więc na poziomie politycznej sfery publicznej” (Habermas 2012: 117). Habermas nawiązuje w tym miejscu do idei rozumu publicznego, czyli argumentów, które mają być z założenia możliwe do zaakceptowania przez wszystkich. Jest to

założenie filozoficznie uprawomocniające władzę państwową niezależnie od religijnych form legitymizacji państwa; założenie, które pozwoliło w nowożytności na dokonanie rozdziału Kościoła od państwa i które wciąż w demokracjach liberalnych w świecie zachodnim jest co do zasady uznawane. Współcześnie państwa liberalne w celu uniknięcia wojen religijnych wciąż w swojej większości uznają bowiem neutralność światopoglądową władz za wartość, a także, w ramach swoich rozstrzygnięć normatywnych, wspierają procedurę demokratycznej legitymizacji, tak by obywatele jako równi w prawie, niezależnie od ich szerokich rozległych doktryn metafizycznych, mieli możliwość współdecydowania o kształcie i kierunku polityki rządu. Zachodnie państwa typu liberalnego stoją na straży religijnego pluralizmu i wolności sumienia, czyli zasad, które wszyscy obywatele wzajemnie powinni akceptować. Jeśli zaś jakieś ogólne zasady konstytucyjne regulujące postępowanie obywateli wierzących i niewierzących są narzucone przez jedną ze stron, łamiąc w ten sposób regułę konsensusu komunikacyjnego, to stają się nieprawomocne. Habermas na gruncie swojej teorii mówi o tym w ten sposób: „Członkowie demokratycznej wspólnoty winni są wzajemnego podawania uzasadnień, gdyż jedynie dzięki temu panowanie polityczne może przestać być czymś represyjnym” (Habermas 2012: 109). Choć więc instytucje władzy powinny być neutralne światopoglądowo, to nie wynika z tego założenia, aby wierzący obywatele musieli kierować się w swoich decyzjach laickimi kryteriami (Habermas 2012: 114). Co więcej: „Liberalne państwo nie może przemieniać koniecznego *instytucjonalnego* rozdziału religii i polityki w nieadekwatne do sytuacji *mentalne i psychologiczne* brzemie narzucone na wierzących. Musi jednak oczekiwać z ich strony uznania dla zasady panowania neutralnego światopoglądowo. Każdy musi wiedzieć i akceptować to, że powyżej progu instytucjonalnego, który odziera nieformalną sferę publiczną od parlamentów, sądów, ministerstw i ciał administracyjnych, liczą się tylko argumenty laickie” (Habermas 2012: 115). Cytat ten dość jasno pokazuje, że Habermas nie zmienił swoich poglądów aż tak bardzo, jakbyśmy mogli się spodziewać.

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, że w sytuacji pluralizmu światopoglądowego i postsekularyzmu obywatelom państwa liberalnego powinno zależeć na dopuszczeniu wielości głosów do politycznej sfery publicznej, gdyż w przeciwnym razie społeczeństwo może zostać pozbawione „ważnych sensotwórczych zasobów” (Habermas 2012: 115). Sensy te na poziomie instytucjonalnym można przekładać na język ogólnodostępny, a więc laicki, bez obawy, że zostanie utracony jakiś

prawdziwościowy potencjał wypowiedzi religijnych. Jeśli jednak taki przekład się nie powiedzie, to treści religijne nie mogą znaleźć odzwierciedlenia w projektach ustaw.

Na koniec tego krótkiego tekstu wprowadzającego w ideę społeczeństwa postsekularnego w myśli Habermasa można pokusić się o postawienie kilku pytań do zreferowanych powyżej poglądów. Pierwsze jest takie, czy Habermas nie zaciera granicy między opisem społeczeństwa postsekularnego a jego normatywną projekcją, tak jak to sam zarzucał sekularystom. Po drugie, czy w jego teorii religia nie została zredukowana do roli jednego z możliwych sposobów bycia w świecie, stając się jedynie pewnym wyborem i sprawą prywatną zarazem, co dla wierzących może być poglądem nie do zaakceptowania. Po trzecie, czy dokonując przekładu języka religii na język etyki, nie tracimy mimo wszystko ważnych sensów w niej zawartych. I wreszcie czy Habermas nie jest zbyt idealistyczny, zakładając w swojej teorii liberalnego państwa demokratycznego zdolność obywateli do wykraczania poza swoje światopoglądowe granice. Sam Habermas uznaje, że warunkiem powodzenia zaistnienia postsekularnego społeczeństwa jest gotowość dwóch stron do redefinicji myślenia o roli religijnych i niereligijnych światopoglądów. Dlaczego jednak niereligijni obywatele mieliby uznać, że przekazy religijne są sensowne, i odwrotnie, dlaczego religijni obywatele mieliby uznać, że argumenty laickie mają pierwszeństwo ze względów normatywnych a nie czysto pragmatycznych, siłowych czy sytuacji typu *modus vivendi*. Przyjęta przez Habermasa strategia odwołania się do *common sense'u* w celu rozwiązania napięcia między religią a nauką wydaje się jednak podobna do proponowanej przez niego wcześniej postawy postkonwencjonalnej, odrzucającej zarówno Objawienie, jak i myślenie naukowe jako coś z góry danego. Definiowany i projektowany w ten sposób *common sense* wydaje się więc bardzo elitarny i osiągalny wciąż dla niewielu obywateli demokratycznych państw świata zachodniego. Zarazem jednak sama próba zmierzenia się przez Habermasa z fenomenem religii i teoriami sekularyzacji powoduje, że wymagający czytelnik otrzymuje rozważania pobudzające go do stawiania pytań dotyczących natury relacji między rozumem a wiarą czy podstaw dialogu między obywatelami wyznającymi różne światopoglądy w spluralizowanym społeczeństwie oraz dobry punkt wyjścia do szukania na nie własnych odpowiedzi.

## Bibliografia:

- /// Bhargava R. red. 1998. *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Delhi.
- /// Habermas J. 2003. *Przyszłość natury ludzkiej*, tłum. M. Łukasiewicz, Scholar, Warszawa.
- /// Habermas J. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa.
- /// Habermas J. 2009. *Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Cambridge, Malden.
- /// Habermas J. 2012. *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Habermas J. et al., 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Polity Press, Cambridge, Malden.
- /// Habermas J. *Notes on a post secular society* w: <http://www.signandsight.com/features/1714.html>; dostęp: 21.02.2013.
- /// Ratzinger J., Habermas, J. 2006. *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco.
- /// Veer van der P., Lehmann H. red. 1999. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton.
- /// Warner M. et al., red. 2010. *Varieties of Secularism in a Secular age*. Harvard University Press, Cambridge–London.

## /// Abstrakt

Niniejszy tekst pomyślany jest jako wprowadzenie do poglądów Habermasa w kwestii wzajemnych relacji rozumu i wiary oraz idei społeczeństwa postsekularnego. Ma on na celu przedstawienie najważniejszych argumentów autora *Teorii działania komunikacyjnego* oraz uchwycenie ewentualnych trudności w proponowanym przez Habermasa podejściu. Zdaniem niemieckiego myśliciela sekularyzacja nie prowadzi do osłabienia religii, a wzrost ważności religii nie zagraża procesowi sekularyzacji. Autor zatem, uwzględniając fakt istnienia religii i wiedzy naukowej, światopoglądu religijnego i światopoglądu laickiego, próbuje znaleźć, w ramach swojej teorii deliberatywnego państwa prawa, wspólną płaszczyznę do dialogu



między nimi. Jest nią zdrowy rozsądek (*common sense*), który pełni w jego teorii społeczeństwa postsekularnego rolę mediatora między nauką a religią.

Słowa klucze:

sekularyzm, postsekularyzm, Habermas, religia, społeczeństwo postseku-  
larne, sfera publiczna, zdrowy rozsądek

### **/// Abstract**

The article is written as the introduction to Habermas' views on mutual relation between reason and faith and to his idea of post-secular society. Its main aim is to reconstruct the main thesis of the author of "Theory of Communicative Action" and to grasp potential difficulties in his approach. According to Habermas secularization does not lead to the weakening of the religion and increase of the validity of religion does not threaten the process of secularization. Thus, including the fact that religion and secular outlooks co-exist he tries to find the common background which enable the dialog between them. In order to do it he refers to the theory of deliberative constitutional state claiming that the common sense can play in the post-secular societies the role of the mediator between the science and religions' point of view.

Keywords:

Secularism, Postsecularism, Habermas, Religion, Post-secular Society,  
Public Sphere, Common Sense

# OCALIĆ GAJĘ I ZBAWIĆ ZBIOROWOŚĆ. EKOTEOLOGICZNE SUGESTIE BRUNONA LATOURA<sup>1</sup>

Ewa Bińczyk

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

28 lutego 2013 roku zakończyła się w Edynburgu seria wykładów Brunona Latoura *Facing Gaia. A New Inquiry into Natural Religion* (Latour 2013). Zostały wygłoszone w ramach prestiżowych Gifford Lectures, które odbywają się w Szkocji regularnie od roku 1888, umożliwiając prezentację poglądów uznanych myślicieli propagujących idee teologii naturalnej. Wystąpienia te pokazały, że biblijne słowa dotyczące „odnowienia oblicza Ziemi” rozbrzmieć mogą na nowo w dość intrygujący sposób właśnie w wywodach socjologów zainteresowanych polityczną przyszłością współczesnego świata, takich jak Latour. Zawarte w wykładach postulaty teologii politycznej, geopolityki, argumenty postsekularne czy ekoteologiczne należy jednak odczytywać bardzo uważnie, bowiem łatwo o ich deformację. Są ulokowane w kontekście pozostałych pojęć i oryginalnych założeń filozoficznych współtwórcy teorii aktora-sieci (ang. *Actor-Network Theory*, ANT).

Warto podkreślić, że ANT jest projektem głęboko relacjonistycznym, kwestionującym filozoficzne założenia esencjalizmu. Wywodzi się ona z obszaru naturalistycznie zorientowanych studiów nad nauką oraz technologią (ang. *Science and Technology Studies*, STS), określanych początkowo również jako socjologia wiedzy naukowej. Jest to stanowisko posthumanistyczne, wpisujące się w „zwrot ku rzeczom” we współczesnej humanistyce, inicjujące także nową postać konstruktywizmu („materialnie” usytuowanego, a nie społecznego). W jaki sposób można w jednym projekcie połączyć wątki teologiczne z tak konsekwentnie antyesencjalistycznym

---

<sup>1</sup> Autorka dziękuje anonimowym recenzentom za cenne sugestie i uwagi do tekstu.

sposobem myślenia, jakim jest ujęcie Latoura? Jest to ciekawe pytanie, na które postaram się szkicowo odpowiedzieć w prezentowanym tutaj artykule<sup>2</sup>.

### **/// Charakterystyka naszych czasów: porzucenie antropocentryzmu w epoce antropocenu?**

Temat zbawienia wedle Latoura powinien dotyczyć całości Stworzenia (ang. *Creation*), dzieła Bożego ujmowanego nie tylko jako przestrzeń zaludniona indywidualnymi duszami ludzkimi, ale także jako terytorium czynników pozaludzkich (ang. *non-humans*). Uwarunkowania klimatu, rozmaite gatunki, artefakty, mikroby oraz infrastruktury technologiczne sprzężone są z losem społeczeństw. W XXI wieku nie możemy już arogancko koncentrować się tylko na człowieku. W epoce globalizacji jesteśmy od siebie coraz bardziej zależni. Przyszło nam żyć w świecie hybrydycznych powiązań, niejednorodnych ontologicznie: infrastruktury technologiczne posplatane są z instytucjami społecznymi, czynnikami określanymi dotąd jako naturalne, rozstrzygnięciami prawnymi i decyzjami o charakterze politycznym. Dzięki sprzęgnięciu ze sobą spektakularnego praktycznego sukcesu laboratoriów, przemysłu, procesów globalizacji i uwarunkowań rynkowych wytworzyliśmy nową formę ryzyka. Ulrich Beck w 1986 roku nazwał je nowoczesnym ryzykiem systemowym: niewidzialnym, ponadpaństwowym i zagrażającym destabilizacją znanego nam świata (ekologiczną, finansową oraz polityczną). Jak zatem podkreśla Latour, ocalić od ryzyka i zbawić należy nie samo społeczeństwo ludzi, lecz zbiorowość (ang. *collective*) – obszar ludzi i czynników pozaludzkich. Do tego właśnie sprowadza się zawarty w myśli francuskiego badacza program porzucenia modernistycznego antropocentryzmu<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Popularność Latoura oraz STS w Polsce stale wzrasta. Pragnę zwrócić uwagę, że czwarta już praca tego autora, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, ukazuje się właśnie nakładem Wydawnictwa Naukowego UMK (Latour 2012). Na temat nurtu STS i stanowiska Latoura piszę szeroko w swojej książce *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki* (Bińczyk 2012).

<sup>3</sup> Warto zaznaczyć, że chociaż wcześniej Latour akceptował kategorię ryzyka Becka, podkreślając podobieństwa między nią i pojęciem heterogenicznego aktora-sieci (Latour 2003: 36), to jednak w wykładach *Facing Gaia* pojęcie ryzyka zostało skrytykowane. W zamian wystąpiła kategoria zagrożenia (ang. *threat*). W opinii francuskiego socjologa, używając pojęcia ryzyka, budujemy nieuzasadnione wrażenie kontrolowalności sytuacji, obliczalności. Sugerujemy, że możemy zlokalizować i zdefiniować źródła zagrożeń, oszacować ich skutki i w odpowiedzi podjąć słuszne decyzje polityczne. Dyskurs matematyzacji niebezpieczeństw, a także nury zarządzania ryzykiem, publiczną percepcją ryzyka czy szacowania ryzyka (ang. *Technology Assessment* – TA) często w nieuzasadniony sposób zakładają pewną formę mierzalnej i rynkowej przewidywalności. Wpisują się w neoliberalną „logikę” zarządzania stratą. Tymczasem w odniesieniu do współczesnych zagrożeń (głównie ekologicznych) nie mamy komfortu kontroli.

Jednak w 2000 roku, kiedy to można już było obserwować wygodne sytuowanie się humanistyki na pozycjach posthumanistycznych, ekolog Eugene F. Stoermer oraz badacz atmosfery Paul J. Crutzen (jak na złość) zaproponowali określenie obecnej epoki geologicznej mianem „antropocenu” (Crutzen, Stoermer 2000). Głównym powodem był niebagatelny, obserwowany w wielu obszarach i potwierdzany przez różne dyscypliny przyrodoznawstwa, negatywny wpływ człowieka na planetę: atmosferę, bioróżnorodność, glebę i zasoby wodne.

Znaleźliśmy się niespodziewanie w wyjątkowych, dość paradoksalnych i niespójnych czasach. Porzucenie aroganckiego antropocentryzmu nastąpiło dopiero w epoce antropocenu (Latour 2011a: 3). Ciągłe rachityczna postać planetarnej wrażliwości ekologicznej zaczęła kielkować dopiero wtedy, kiedy okazało się, że nie istnieje niezależne od ludzkiego *praxis* środowisko. Przekształcając na szeroką skalę otoczenie (przez wylesianie, biotechnologię, przemysłowe rolnictwo i hodowlę zwierząt, patentowanie form żywych, wytwarzanie organizmów transgenicznych, przemysłowe połowy ryb i deregulację homeostazy oceanów), wkroczyliśmy w epokę postnaturalną. Nie ma już powrotu do Natury stanowiącej stabilne i dane z góry tło ludzkiego działania. Jesteśmy w sytuacji, w której, po pierwsze, ograniczenia naszej planety stały się wyraźnie odczuwalne, a po drugie, w tak niespotykanym stopniu przyszłość środowiska jest zależna od człowieka. Najbardziej palącą kwestią okazuje się przy tym problem zmiany klimatycznej (globalnego ocieplenia), spowodowanej emisjami gazów cieplarnianych, wytworzonych głównie przez działalność ludzką (przede wszystkim wycinanie lasów, hodowlę zwierząt i spalanie paliw kopalnych w transporcie, energetyce i przemyśle).

Wobec wyzwań ekologicznych antropocenu ani nauki humanistyczne, ani nauki ścisłe nie mogą pozostawać dłużej obojętne. Nie tylko geologia i geografia, ale także socjologia i politologia winny ulec pojęciowej i teoretycznej transformacji. Jasne jest również to, że nie powinniśmy kontynuować działań politycznych ograniczonych wymogami dotychczasowych modeli rozwoju (Kiepas 2000: 31). Jak jednak prowadzić namysł teoretyczny oraz politykę w tej paradoksalnej sytuacji? Latour nie po raz pierwszy próbuje odpowiedzieć na to właśnie pytanie (por. Latour 2009). Z całą mocą podkreśla, że oświeceniowe nadzieje na to, iż kolejny raz ocali nas mechanizm *business as usual*, czyli dalszy postęp naukowy i technologiczny,

są nieuzasadnione<sup>4</sup>. Liczyć na procesy podnoszenia świadomości indywidualnych konsumentów to, podobnie, dosyć utopijna, karkołomna ścieżka.

Może zatem pomoc zaoferuje nam teologia? Skoro paradygmat upartego modernizowania, ciągłej pogoni za rynkowymi nowościami oraz zyskiem w warunkach nowoczesnego ryzyka systemowego zagraża stabilnej przyszłości planety, to być może odnowienie mowy religijnej mogłoby stanowić rzeczywistą szansę polityczną? Zdaniem Latoura byłaby to wartościowa alternatywa, o ile udałoby się ustanowić związki pomiędzy religią a całością Stworzenia, to znaczy zarówno ludźmi, jak i czynnikami pozaludzkimi (zamiast postulowanego dotąd, acz niespełnionego, sojuszu religii z uniwersalizowaną, obiektywizowaną i niedostępną Naturą).

### /// Udręczenia mowy religijnej

Przez serie kolejnych procesów odczarowywania świata modernizm dokonał dekompozycji sfery religijności. Zredukowano bogactwo jej odniesień do zaświatów lub też do obszaru prywatnego pocieszenia indywidualnej duszy (ludzkiej). Jak przekonuje Latour w książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, upowszechnienie się przekonania o transcendentnej naturze Boga to „czwarta gwarancja Konstytucji Nowoczesności”. Być nowoczesnym to między innymi wiedzieć, że zarówno przyroda, jak i społeczeństwo to obiekty naturalne. Bóg nie objawia się w przyrodzie, natomiast umowy społeczne i konwencje kulturowe mają świeckie źródła. Nowoczesność usuwa Boga „z podwójnej konstrukcji natury i społeczeństwa”, czyniąc go zarazem sędzią bezsilnym, jak i absolutnie suwerennym (Latour 2011: 52–55).

Sprowadzając religijność w dobie modernizmu do domeny zawirowań serca pojedynczych ego, odebrano jej moc wpływu na bieg zdarzeń, utracając szanse na jej przełożenie na praktykę. Duszę wyabstrahowano przy tym z ciała i kontekstu działań, izolując ją w kokonie subiektywnej i psychicznej duchowości. Brutalnie odcięta od usytuowanych praktyk zwykłych ludzi, religijność słabnie i zanika. W jednym z tekstów Latoura czytamy: „Nowoczesność zabrała bowiem religii jej energię, ograniczając ją, jak ujął to Whitehead, zaledwie do umeblowania duszy” (Latour 2009a: 28).

---

<sup>4</sup> Lech W. Zacher nazywa podobny sposób myślenia „imperatywem technicznym”. Zgodnie z tym imperatywem należy wykorzystać wszystkie możliwości techniki, ponieważ wypracowane w jej obrębie nowe rozwiązania ulecą wszelkie bóleczki ludzkości: ekonomiczne, społeczne i ekologiczne (Zacher 2007: 171). Imperatyw techniczny przedstawia dalszą ekspansję nauki i techniki jako jedyną, właściwą i najlepszą reakcję na problemy generowane w obrębie tej właśnie dziedziny (i przemysłu).

Książka francuskiego socjologa *Jubiler – ou les Tourments de la Parole Religieuse* (Latour 2002, por. Latour 1999, Bińczyk 2003) dyskutuje ewentualne warunki ożywienia dyskursu religijnego we współczesnych czasach, gdy obecność Boga oraz deklaracje wiary nie stanowią już powszechnej tkanki życia. Przede wszystkim, w opinii Latoura, religię należy traktować poważnie, czyli religijnie, zgodnie z jej własną logiką. Znaczy to, że nie wolno jej umieszczać w kontekstach z gruntu dla niej obcych, takich jak chociażby sfera polityki czy nauki. Zdaniem współtwórcy teorii aktora-sieci ożywienie religijne nie jest kwestią wymagającą nawrotu wiary – jest ono możliwe w obrębie przekazu o charakterze w pełni racjonalnym (stanowisko to jest zatem bliższe teologii naturalnej niżli objawionej)<sup>5</sup>. Co ciekawe, omawiana praca została napisana z pozycji otwarcie agnostycznych. Nawet ateizm mógłby stanowić doskonały punkt wyjścia do podjęcia tworzonego przez Latoura projektu (por. Latour 2002: 4–5, 80, 12).

Główna teza wspomnianej wyżej książki głosi, że należy wciąż na nowo dokonywać translacji oraz transformacji przekazu religijnego po to, aby w zmieniającej się rzeczywistości mógł zachowywać swój autentyczny sens. Trzeba go tłumaczyć i zdradzać na nowo (fr. *traduire/trahir*) (Latour 2002: 60). Przekaz wiary nie powinien być dogmatyzowany – to sprowadza go do roli artefaktu. Deformowanie przekazu, przekręcanie, wypaczanie i specyficzne udręczenia (fr. *tourments*) mowy religijnej stanowią jej istotę.

Dyskurs religijny nie podlega interpretacji symbolicznej, historycznej czy też naukowej, zrjonalizowanej. Sfera religijności zdecydowanie różni się też od obszaru sztuki. Mowa religijna nie przynosi przyjemności, nie zawiera informacji ani nie ma odniesienia. Nie zapewnia nam dostępu do odległej Transcendencji. Francuski socjolog stawia tezę, iż żywy dyskurs religijny dotyczy tak naprawdę transformacji samych interlokutorów (Latour 2002: 39). Mowa religijna przypomina słowa zakochanych, ich dziesiątki prośb i pytań wciąż od nowa „Czy mnie kochasz?“, które wytyczają bliskość, lecz nie mają odniesienia i nie niosą informacji. W mowie zakochanych rekonfigurują się podmiotowości osób, które mówią, i zakwita bliskość (Latour 2002: 81 i n.). Co istotne, te rodzaje praktyk mowy (religijna i miłości) rozgrywają się oraz konstytuują tylko w teraźniejszości. Nie należy delegować ich do czasów, które już minęły. Mowa religijna będzie żywa tylko wtedy, kiedy będzie aktualna. Dobra nowina musi być słyszalna

---

<sup>5</sup> Choć Latour nazywa siebie „katolikiem z rodziny winiarzy z Burgundii” (Latour 2009a: 26), to jednak nie opowiada się na rzecz żadnej konkretnej religii (zajmując się samą formą wypowiedzi religijnych, warunkami żywej mowy religijnej). Gdy wykorzystuje przykłady i metafory zaczerpnięte z tradycji chrześcijańskiej, nie uzasadnia swego wyboru inaczej niż przez odwołanie do swojej (przygodnej) biografii.

w naszych czasach, wypowiedziana znanymi nam słowami. Mowa ta przekształca nas w osoby religijne „tu” i „teraz”. Co szczególnie ważne, uniwersalność przekazu religijnego w ujęciu francuskiego socjologa nigdy nie jest dana, ale kreowana i postulowana. Uniwersalność zrodzona przez religię znajduje się ciągle przed nami jako budowanie sensu w jej praktykach mowy, które wymagają uważnego oraz wytrwałego podejmowania wciąż na nowo.

Jak wskazuje Latour, żywej religii udaje się dokonać radykalnej transformacji codzienności. Dzięki niej możemy poczuć się związani relacjami, co kreuje oraz utrzymuje bliskość (fr. *le prochain*). Odnawianie wciąż na nowo wymiaru bliskości w mowie religijnej nie jest łatwe. Wszak warunki wiarygodności i szczerości dyskursu religijnego uległy dogłębniemu remontowaniu we współczesnym świecie. Religia nie dotyczy zatem obcych nam zaświatów, które wyprowadziliśmy poza nasze życie. Tajemnica jej przetrwania to jej usytuowanie w „tu” i „teraz”, w ramach praktyk zbiorowości, wciąż na nowo dla kolejnych epok i pokoleń. Żywa mowa religijna uobecnia i „odnawia oblicze Ziemi” każdego dnia, gdy tylko powiedzie się jej i spełni warunki bycia wiarygodną oraz szczerą. Zarówno wcielenie (inkarnacja), jak i zmartwychwstanie to radykalne transformacje, które zbudowały bliskość. Ponieważ autentyczność mowy religijnej wymaga ciągłego odnawiania jej przekazu i translacji za translacją, to (paradoksalnie) nic nie jest mniej konserwatywne, mniej toporne, mniej zleżale niż prawdziwa religijność.

Co ciekawe, domeny nauki i religii w ujęciu francuskiego filozofa są do siebie niezwykle podobne. Obie dziedziny konstytuują oraz podtrzymują bliskość przez serie udanych translacji, w sieciach i łańcuchach referencji<sup>6</sup>. Pracując w nurcie antropologii laboratorium i studiów nad nauką oraz technologią, Latour od dawna zwraca uwagę, że poznanie jakiegokolwiek przedmiotu nie jest możliwe bez dokonania szeregu mediacji po drodze, bez ustanawiania wiarygodnych połączeń (od sproblematyzowania zagadnienia badawczego, przez wyselekcjonowane próbki danych w odpowiednich pojemnikach, wykresy na urządzeniu pomiarowym, rozbudowaną tabelę, wzory, aż do tekstu naukowego). Wszędzie tutaj znajdujemy kaskady transformacji. W praktyce naukowej ponosimy wysokie koszty translacji (kosztują pomiary, standaryzacja miar i wag, mapy, instrumenty, instytucje, wyprawy badawcze czy na przykład archiwa oraz banki danych). To właśnie na nich opiera się praktyczny sukces nauki oraz technologii. Translacje

---

<sup>6</sup> Na temat idei krążącej referencji (ang. *circulating reference*) w nauce zob. Bińczyk 2007: 223–233, na temat uwarunkowań sukcesu praktycznego laboratoriów i technonauki zob. Bińczyk 2012: 155–166.

i mediacje wystąpić muszą zarówno w obrębie dyscyplin naukowych gwarantujących przewidywalność, jak i w praktykach żywej mowy religijnej.

### /// Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość

W 2011 roku Latour zdecydowanie podkreślał, że szczególnym wyzwaniem politycznym i epistemologicznym okazuje się dziś znalezienie udanego sposobu symbolicznego reprezentowania nieznanych wcześniej problemów globalnych, takich jak ocieplenie klimatu<sup>7</sup>. Wobec problemu zmiany klimatycznej wszyscy jesteśmy melancholijnymi sceptykami – stwierdza autor *Nadziei Pandory*. Każdego dnia, nie podejmując działań zaradczych, zaprzeczamy realności procesów destabilizacji klimatu. Nasz sceptycyzm legitymizuje bierność. Tymczasem fakt globalnego ocieplenia, wywołanego emisjami gazów cieplarnianych i działalnością człowieka, pomimo kontrowersji w mediach publicznych, rozbudzanych przez osoby zaangażowane w zaprzeczanie globalnemu ociepleniu (ang. *global warming denial*), jest, zdaniem Latoura, jednym z najlepiej udokumentowanych faktów w historii nauki (Latour 2011a: 4)<sup>8</sup>.

Wiek XXI to wyjątkowy moment polityczny, sytuujący się u kresu czasu. Żyjemy w warunkach globalizacji, ale możemy narazić na szwank stabilność całego globu. Jak przedstawić tę niezwykłą sytuację? Solidarne zjednoczenie wobec problemów środowiskowych musi być dopiero wypracowane. Zbiorowość wymaga w tym względzie skomponowania (Latour

---

<sup>7</sup> Miało to miejsce podczas wykładu poświęconego figurom Gai i Atlasa na konferencji *Science and Democracy* (Latsis-Symposium), która odbyła się w Zurychu w Szwajcarii w dniach 26–28 maja 2011. Została ona zorganizowana przez Ludwik Fleck Zentrum at Collegium Helveticum, University of Zürich oraz ETH w Zurychu.

<sup>8</sup> Latour powołuje się w tym miejscu przede wszystkim na następujące prace: Hamilton 2010, Hoggan, Littlemore 2009, Oreskes, Conway 2010, Edwards 2010. Warto zaznaczyć, że wspomniany tu ruch zaprzeczania globalnemu ociepleniu jest określany jako jeden z przykładów tak zwanego przemysłu wspierania produktów (ang. *product defence industry*) czy „produkcji na zlecenie wątpliwości i niewiedzy” (por. Michaels 2008, Proctor 1995). Chodzi o ekspertów, think tanki, instytuty, firmy konsultingowe i firmy *public relations*, które profesjonalnie zajmują się wytwarzaniem atmosfery kontrowersyjności wokół ekspertyz mogących zaszkodzić pewnym aktorom (koncernom tytoniowym, paliwowym, biotechnologicznym). Jedną z lepiej udokumentowanych prac dotyczących produkcji wątpliwości na zlecenie, w tym także zjawiska podsycania sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej, to empiryczne studium *Merchants of Doubt* (Oreskes, Conway 2010). Bazuje ono na danych, które ujrzały światło dzienne dzięki upublicznieniu materiałów z procesów sądowych przeciwko przemysłowi tytoniowemu w USA w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Dokumenty ze wspomnianych procesów zostały opublikowane przez University of California, San Francisco jako *Legacy Tobacco Documents Library*. Są dostępne pod adresem <http://legacy.library.ucsf.edu>. Umożliwiły one ukazanie powiązań pomiędzy przemysłem tytoniowym i paliwowym oraz wybranymi instytutami naukowymi lub też think tankami. Dokumenty te zawierają m.in. podręczniki instruujące, w jaki sposób kreować wątpliwości i kontrowersyjność danych tez, a nawet listy ekspertów gotowych służyć jako komentatorzy na zlecenie, we wskazywany sposób. Temat ten rozwijam gdzie indziej (Bińczyk 2013).



2011a). Niestety, nie wiadomo, na jakiej zasadzie ludzkość mogłaby tego dokonać. Nigdy nie staliśmy przed podobną koniecznością. Możliwość nieodwracalnej destabilizacji środowiska winna skłonić do działania, zmotywować do decyzji politycznych. W takiej sytuacji jednak sama polityka musi być inaczej rozumiana. Przede wszystkim w społeczeństwie ryzyka, kontrowersji i globalnych, heterogenicznych zależności musimy umieć działać politycznie, nie mając komfortu absolutnej pewności.

Zdaniem francuskiego socjologa pomocna może się okazać figura Atlasa, który trzyma Ziemię na swych barkach. Sytuacja ludzkości wobec problemu zmiany klimatycznej przypomina położenie Atlasa. Jesteśmy uwikłani w problemy ekologiczne na Ziemi, ale równocześnie przyszłość planety leży w naszych rękach. Wiemy, że jest ona zależna od decyzji politycznych i ekonomicznych podejmowanych właśnie dzisiaj. Przyszła postać klimatu znajduje się nawet w zasięgu działań zwykłych ludzi, chociaż trudno uznać, że ktokolwiek z nas ponosi dobrze określoną odpowiedzialność. Postnaturalne przekleństwo Atlasa polega na tym, że nie mamy żadnych innych wolnych planet do wykorzystania. Jesteśmy zaskoczeni tą sytuacją, a także zupełnie bezradni. W swych wykładach *Facing Gaia* Latour zauważa, że wobec poprzednich zagrożeń, takich jak na przykład groźba ataku podczas zimnej wojny, społeczeństwa zachodnie potrafiły reagować błyskawicznie, zbrojąc się natychmiast, chociaż sama możliwość takiego wydarzenia nie była dobrze udokumentowana. W obliczu problemu zmiany klimatycznej ciągle nie zrobiono prawie nic<sup>9</sup>.

W opinii Latoura w wypadku rozpoznania i przeciwdziałania takiemu zagrożeniu, jakim jest destabilizacja klimatu, stoi przed nami wyzwanie skali. Potrzebujemy centrum kalkulacji (i koordynacji) zdolnego objąć swym zasięgiem całą ludzkość, całą planetę, przyszłość zbiorowości. Potrzebujemy instytucji oraz instrumentów naukowych prezentujących globalne zagrożenia środowiskowe wyobraźni publicznej. Zbiorowość musi być coraz lepiej informowana, aby mogła stać się też bardziej wrażliwa. To właśnie sieci referencji w praktyce badawczej nauk ścisłych podnoszą naszą wrażliwość na problemy środowiska. Dzięki nim możemy odczuć istotę i zakres wyzwań antropocenu. Zmiana klimatyczna to problem z konieczności wywodzący się z lokalnych danych, bowiem nigdy stan planety nie pozwala

---

<sup>9</sup> Unia Europejska dysponuje Europejskim Systemem Handlu Emisjami (*European Trading Scheme, ETS*). Polega on na ustaleniu limitów emisji dwutlenku węgla, a następnie na wydawaniu pozwoleń na emisję poszczególnym aktorom. Niewykorzystane limity emisji mogą następnie być odsprzedawane. Zaznaczmy jednak, iż handel emisjami to zaledwie zarys rynku, wymagający uregulowań oraz znaczących reform. Zmaga się on na przykład z problemem pozornego redukcjonowania emisji zanieczyszczeń, bowiem poziom redukcji przewidywanej emisji trudno jest ocenić, jak również kontrolować.

nam się mierzyć bezpośrednio. Globalna skala problemu ocieplenia klimatu musiała zostać wykazana w szeregu naukowych wysiłków translacji i mediacji. Znalazła się w naszym zasięgu dzięki technikom obecnym w nauce, instrumentom służącym osiągnięciu współmierności, czujnikom, procesom standaryzacji, sieciom stacji pomiaru, powtarzanym wciąż od nowa zabiegom rekalkulowania danych przez modele oraz transformacji modeli w konfrontacji z osiąganymi sekwencjami danych<sup>10</sup>.

Wedle Latoura ciągle nie dysponujemy jednak jasnym obrazem podstaw globalnej solidarności, która w kontekście problemu destabilizacji klimatu okazuje się nieodzowna. Nie wiemy jeszcze z góry, jakie czynniki są naszymi sprzymierzeńcami, a jakie wrogami. Tak samo jak rozpoznanie problemu globalnego ocieplenia dokonuje się stopniowo, dzięki lokalnym infrastrukturom naukowym, podobnie globalna odpowiedzialność musi być wypracowana krok po kroku, dzięki wykorzystaniu sieci pośredników, zabiegów translacji i przekształceń. Przyszłe „my” ekologicznej odpowiedzialności zbiorowej jest i będzie jedynie prowizoryczne.

Ważną propozycją w ekoteologicznym projekcie Latoura jest wykorzystanie sekularnej metafory czy też kategorii Gai (zamiast takich alternatyw, jak „Natura”, „System”, „Glob”). Gaja, o której mówi Latour, różni się wyraźnie od Natury – kategorialnego wytworu modernizmu, niemej instancji rządzonej obiektywnymi prawami, w której imieniu wypowiadali się eksperci nauk ścisłych. Gaja nie stanowi też cybernetycznego Systemu przewidywalnych relacji i powiązań, które łatwo moglibyśmy poddać kontroli. Wyobrażenie Globu (ang. *globe*) – doskonale, symetrycznej kuli ziemskiej, również nie oddaje naszej sytuacji, w nieuprawniony sposób sugeruje bowiem kompletność i komplementarność, którymi jeszcze nie dysponujemy. Gaja nie jest również jakimś superorganizmem, nie należy jej pojmować jako byt zunifikowany ontologicznie (Latour 2011a: 10).

Stanowiąc mozaikę zależności, Gaja jest raczej lokalna niż uniwersalna (Latour 2011a: 8–9). Konstytuują ją wzajemne splećnięcia różnorodnych oddziaływań, ośrodków sprawczości (ang. *multiple agencies*). Mamy do czynienia z relacjami o charakterze heterogenicznym: to, co materialne, naturalne, polityczne i techniczne, narracje i instytucje tworzą gęsty galimatias zależności. Musimy dopiero go poznać. Nic nie jest dane z góry. To szereg nakładających się na siebie pętli oddziaływań, które nie tworzą harmonii ani homeostazy jednorodnego systemu. Pętla oddziaływań mogą

---

<sup>10</sup> Latour powołuje się w tym miejscu na pracę ukazującą detale komponowania w obrębie nauk klimatycznych spójnego obrazu problemu ocieplenia klimatu. Nosi ona tytuł *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming (Infrastructures)* (Edwards 2010).

także przynieść niespodziewane rezultaty. Gaja jest bowiem (paradoksalnie) superwrażliwa wobec naszych ingerencji, a zarazem obojętna. Jak pokazał James Lovelock, który pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku wraz z biologką Lynn Margulis sformułował „hipotezę Gai” – równowaga planety nie zależy wcale od tego, czy gatunek ludzki wyginie. Ona przetrwa, to raczej ludzkość znajduje się w sytuacji zagrożenia.

W dynamicznych procesach odtwarzania Gai, owej płataniny relacji i powiązań, każdy owad, mikrobia i organizm narażony jest na wiele form ryzyka. Szereg aktorów podejmuje wysiłki zawłaszczania terytorium oraz reprodukcji. Podtrzymują oni swoje życie, utrwalają je i stabilizują. Są to uwikłane w różnorodne zależności miliony ośrodków sprawczości, wrażliwych na swe otoczenia (niem. *Umwelt*), bez odgórnych planów, bez optimum, bez żadnej zewnętrznej Przyczyny Celowej. Esencjalistyczny model danych z góry bytów, trwałych istot, rzeczy jako *res extensa*, nie jest w stanie odzwierciedlić tego typu dynamiki<sup>11</sup>.

W tym momencie możemy wrócić już do zagadnienia religijności. Jak twierdzi współtwórca teorii aktora-sieci, łańcuch bytów stanowiących Gaję nie jest dany z góry i nie rządzi się odgórną stabilnością czy zespołem praw, które pozwoliłyby nam spać spokojnie. Gaja jest niezwykle wrażliwa i natychmiast reaguje na najmniejsze interwencje. Podobna logika żywiołowości i nieprzewidywalności dotyczy autentycznej mowy religijnej. Religia, która każdego dnia zdolna jest „odnawiać oblicze Ziemi”, jest tak samo dynamiczna w swych translacjach, przekręceniach oraz wypaczeniach mowy. Przekaz religijny jest jak dynamika Gai, narażony i wrażliwy wobec każdej nowej propozycji. Na dynamizm ten musimy stać się czuli, projektując planetarną solidarność i odpowiedzialność.

Czy zbiorowość zostanie zbawiona, a Gaja ocalona? Co nas czeka w opinii Latoura? Jak odpowiedział podczas dyskusji w ramach Gifford Lectures: przyszłość zbiorowości to najpewniej wypadkowa adaptacji, łagodzenia skutków klimatycznej destabilizacji i cierpienia.

---

<sup>11</sup> W jednym z polskich opracowań na temat genetyki znajdujemy bardzo podobne ujęcie procesów biologicznych: „Jeśli ktoś domaga się od nas, biologów, sformułowania filozofii życia, proszę, oto ona: brak idealnych wzorców, nieograniczona różnorodność form i rozmaite rozwiązania tych samych problemów, oportunizm, działanie *ad hoc*, majsterkowanie, czyli wykorzystywanie tego, co jest pod ręką, trwanie za wszelką cenę i zasada indywidualnej korzyści” (Jerzmanowski 2001: 188). (Dziękuję dr Aleksandrze Derra z IF UMK za zwrócenie uwagi na powyższy cytat.)

Bibliografia:

- /// Bińczyk E. 2003. *Bez tytułu*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 1, s. 175–180 (rec. Latour B. 2002. *Jubiler – ou les Tourments de la Parole Religieuse*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paryż).
- /// Bińczyk E. 2007. *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków.
- /// Bińczyk E. 2012. *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- /// Bińczyk E. 2013. *Problem sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej a (post)konstruktivism*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1(15).
- /// Crutzen P.J., Stoermer E.F. 2000. *The ‘Anthropocene’*. „Global Change Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.
- /// Edwards P.N. 2010. *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming (Infrastructures)*, The MIT Press, Cambridge, MA, London.
- /// Hamilton C. 2010. *Requiem for A Species. Why We Resist the Truth About Climate Change*, Earthscan, London, Washington.
- /// Hoggan J., Littlemore R. 2009. *Climate Cover-Up: the Crusade to Deny Global Warming*, Greystone Books, Vancouver.
- /// Jerzmanowski A. 2001. *Geny i życie. Niepokoje współczesnego biologa*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- /// Kiepas A. 2000. *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Wydawnictwo Gnome, Katowice.
- /// Latour B. 1999. »*Thou shalt not take the Lord’s name in vain*« — *being a sort of sermon on the hesitations of religious speech*. „Res” 1999, nr 39, s. 215–234; <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/79-RES-SERMON-GB.pdf>; dostęp: 3.03.2013.
- /// Latour B. 2002. *Jubiler – ou les Tourments de la Parole Religieuse*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paryż.
- /// Latour B. 2003. *The Promises of Constructivism*, [w:] *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, D. Ihde, E. Selinger (red.), Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 27–46.

- /// Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- /// Latour B. 2009a. *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, tłum. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik krytyki politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa, s. 18–52.
- /// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Latour B. 2011a. *Waiting for Gaia. Composing the Common World through Arts and Politics*, wykład w *the French Institute*, Londyn, listopad 2011, <http://www.bruno-latour.fr/node/446>; dostęp: 5.03.2013.
- /// Latour B. 2012. *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. nauk. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- /// Latour B. 2013. *Facing Gaia. A New Inquiry into Natural Religion*, The University of Edinburgh Gifford Lectures, dostępne na żywo w sieci: 18–28.02.2013, <http://www.ed.ac.uk/schools-departments/humanities-socsci/news-events/lectures/gifford-lectures/series-2012-2013>.
- /// Michaels D. 2008. *Doubt is Their Product. How Industry's Assault on Science Threatens Your Health*, Oxford University Press, Oxford.
- /// Oreskes N., Conway E. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth o Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, New York.
- /// Proctor R.N. 1995. *Cancer Wars: How Politics Shapes What We Know and Don't Know about Cancer*, Basic Books, New York.
- /// Zacher L.W. 2007. *Transformacje społeczeństw: od informacji do wiedzy*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa.

### /// **Abstrakt**

Artykuł prezentuje ekoteologiczne sugestie francuskiego socjologa, współtwórcy teorii aktora-sieci (ANT), Brunona Latoura. Omówiona zostaje postsekularna koncepcja żywej mowy religijnej Latoura (wymagającej szeregu translacji konstytuujących bliskość w interlokutorach). Tekst wskazuje korzyści płynące z zastosowania metafor Atlasa oraz Gai w kontekście politycznego problemu braku solidarnej reakcji zbiorowości na problem globalnego ocieplenia.

Słowa kluczowe:

teoria aktora-sieci, teologia polityczna, polityka natury, zbiorowość, czynniki pozaludzkie, Gaja

### **/// Abstract**

The article presents selected ecotheological suggestions of Bruno Latour (French sociologist who created the so-called Actor-Network Theory). Latour's postsecular model of the authentic religious speech is also described (this kind of speech can be produced by a series of translations that constitute proximity between interlocutors). The text indicates important advantages of such metaphors as „Atlas” and „Gaia”. They could play a crucial role in coping with the political problem of the lack of any united collective reaction towards the threat of global warming.

Key words:

Actor-Network Theory, political theology, politics of nature, collective, non-humans, Gaia

# **PRÓBY POSTSEKULARYZMU**

# REFLEKSJA ZARÓWNO SOCJOLOGICZNA, JAK I TEOLOGICZNA: ROZMOWA Z KIERANEM FLANAGANEM

## /// Wprowadzenie

„Zarówno socjologia, jak i teologia zainteresowane są kondycją ludzką, ale mają różne ramy odniesienia. Obie dziedziny przynależą do różnych uniwersów dyskursu. Pytania, jakie stawia się w kategoriach tego pierwszego [dyskursu], nie mogą znaleźć odpowiedzi w kategoriach tego drugiego” (Mills 1980: 1–2, tłum. KM). Tak John Orme Mills rozpoczął pewien zbiór esejów, którego celem było nawiązanie dialogu między tymi dwiema dyscyplinami. Patrząc wstecz, wydaje się, że ta propozycja nie padła na podatny grunt. Z jednej strony, John Milbank opublikował w 1990 roku swą pracę pt. *Theology and Social Theory*, próbując zakwestionować ważność [validity] socjologii na tej podstawie, że świecki charakter jej obszaru zainteresowania – będący podstawowym założeniem dyscypliny – jest w znacznej mierze produktem teologii. Z drugiej zaś strony, socjologowie prowadzili swoje badania niemal bez teologicznego podszeptu.

Jest to osobliwy stan rzeczy. Jakkolwiek by było, refleksje teologiczne z konieczności wkraczają na terytorium świata społecznego. Pytania teologiczne są stawiane przez formy religijne i te formy bez wątplenia przynależą do świata ziemskiego (w tym miejscu nie ma potrzeby wchodzić w głębsze rozważania na ten temat, nie jest konieczne rozpatrywanie związku między religią a sferą transcendentną, którą ta pierwsza postuluje). Jeśli teologia chce zejść na ziemię, to powinna/musi otworzyć się na zagadnienia socjologiczne. Zatem socjologia także musi skonfrontować się z tymi teologicznymi wyzwaniami: „skoro współcześnie przyjmuje się, że religia posiada



pewne istotne aspekty, a wiara ulega kontekstualizacji, teologiczna podstawa religii wymaga przemyślenia” (Flanagan 2001a: 2). Podobnie pewna siebie socjologiczna narracja o sekularyzacji zostaje podana w wątpliwość ze względu na wzrost społecznego znaczenia kwestii religijnych. Fenomen wojującego ateizmu pokazuje aktualność problemów teologicznych i ich niedostępność dla świeckich umysłów.

Odrzucenie dialogu przez te dwa odmienne dyskursy jest interesujące także z innego powodu. Zarówno teologia, jak i socjologia promują refleksyjność w ramach tego, co teologiczne lub socjologiczne. Z tego wynika, że socjologowie wyczuleni na teologię, zachowując otwartość umysłu, będą doświadczać złożonej refleksyjności. Pewność uzyskiwana w jednej dziedzinie będzie rodziła niepokój dla praktyk tej drugiej. Dylemat może zostać rozwiązany tylko przez akt wiary zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. Możliwa jest jednak dalsza dualna refleksyjność, po to by sprawdzić, dokąd może ona doprowadzić i jak może się przyczynić do wzajemnego wzbogacenia.

Takie jest stanowisko – zarówno teologiczne, jak i socjologiczne – jakie przyjmuje w swych pracach Kieran Flanagan. Pracujący na Wydziale Socjologii Uniwersytetu w Bristolu Flanagan jest autorem serii prowokujących prac osadzonych zarówno *w* socjologii, jak i *w* teologii, ale sytuujących się poza dogmatami każdej z nich (Flanagan 1991, 1996, 2004, 2007). Dla jego prac charakterystyczne jest spostrzeżenie, że i teologiczne, i socjologiczne ramy odniesienia mogą być istotnym przyczynkiem do rozumienia współczesnej kondycji ludzkiej. I być może właśnie ze względu na to, że wymagają znajomości obu tych dyscyplin, prace Flanagan nie zyskały jeszcze zasłużonego zainteresowania ze strony czytelników.

Ten artykuł stanowi pierwszą próbę udostępnienia prac Flanagan szerszej publiczności. Jest to rozmowa, w której Flanagan odpowiada na pytania zadawane w celu ukazania motywów, założeń i stawek tego projektu. Rzykując pomieszanie metafor, mam nadzieję, że ta rozmowa okaże się przydatna jako przewodnik po gęstej sieci dróg i bocznych ścieżek przez prace Flanagan, a także jako zaproszenie do pobudzenia refleksyjności teologicznej w socjologii oraz refleksyjności socjologicznej w teologii. Jasne jest, że Flanagan pracuje w ramach jednej tradycji teologicznej, mianowicie katolickiej, lecz choć sam podzielam tę afiliację, to artykuł nie był pisany w celu nawracania czy ewangelizacji. Rozmowa ta jest sposobem wejścia w tematykę tych prac i zaproszeniem do dalszej refleksji, refleksji, której prawdopodobnym elementem jest krytyka prac Flanagan, jeśli nie wręcz ukazanie radykalnie odmiennych kategorii teologicznych.

### /// Rozmowa

*Keith Tester: Kiedyś napisałeś, że socjologowie są „gatunkiem małymównym” (Flanagan 1986: 256), szczególnie gdy chodzi o deklarację wiary religijnej. Socjologowie mają skłonność do milczenia na temat swojego religijnego zaangażowania, a katolicy, potęgając jeszcze tę niewidzialność, mają skłonność do nieokazywania przesadnego entuzjazmu wobec otwartego identyfikowania się w kręgach akademickich jako praktykujący katolicy. Ale Ty nie masz problemu, by identyfikować się jako socjolog i jako katolik. Z czego bierze się ta pewność siebie i dlaczego te identyfikacje są dla Ciebie ważne?*

Kieran Flanagan: Pewność siebie związana z byciem katolikiem wzięła się z mojego doświadczenia konwersji w Downside Abbey w Anglii w 1976 roku (Flanagan 2009a). Jej rezultatem było wzmocnienie religijnej refleksyjności w postaci teologicznej, która przenika moje rozważania socjologiczne. Katolicyzm jest podporą mojego powołania do bycia socjologiem. Dał mi stabilność, tożsamość i spokój ducha w zmaganiu się z obrzeżami socjologii, gdzie praca analityczna jest wysoce niestabilna.

Choć urodziłem się i wychowałem jako katolik, w czasach studenckich opowiedziałem się po stronie wojującego ateizmu. Katolicyzm nie był nawet w zasięgu mojego socjologicznego radaru. Ku mojemu zdziwieniu moja wrażliwość religijna została wskrzeszona dzięki śpiewom chóru podczas zwyczajnej wizyty na wieczornej mszy w katedrze anglikańskiej w Bristolu w 1975 roku. Podziało to na moją wyobraźnię duchową i socjologiczną. Ten rytuał był zadziwiająco bezsensowny, a mimo to odgrywany z grobową powagą i rozmachem. Zamiast pustego korowodu odtwarzanego z nudy w mauzoleum wiary, rozwijał się tajemniczo, sięgając do tego, co nadprzyrodzone, i otrzymując w zamian echa tego, co boskie. Zobaczywszy wersję anglikańską, przenieśliśmy się do innej katedry w Bristolu, w Clifton. W tym nowym miejscu pewnie nawet w większym stopniu, niż sam chciałbym przyznać, mój katolicyzm zapuścił korzenie i nabrał kształtu. To doświadczenie pozwoliło mi znaleźć zasoby mądrości i przekonujące doktryny. Zasoby katolicyzmu nie były przedmiotami wystawionymi do oglądania, ale były do użytku dla wszystkich, tych wielkich i dobrych, tych słabych i małych, wesolków i sztywniaków, wielkich umysłów teologicznych, a nawet tych cierpiących z powodu swoich małych socjologicznych mózdków. Dziwny to klub, w którym nikt nie jest wykluczany, a który zaprasza wszystkich.

Geniusz katolicyzmu leży w jego mądrości, zakumulowanej przez wieki, w obchodzeniu się z wyżynami cnoty i czeluściami występku za pomocą zasobów współczucia niemających sobie równych w żadnym innym systemie wiary. W przeciwieństwie do wizerunku prezentowanego w mediach

katolicyzm jest genialny w swoim współczuciu i człowieczeństwie. Gdy zestawić w jednym szeregu Muriel Spark<sup>1</sup> i Maxa Webera, dlaczego nie podróżować pierwszą klasą, by kupić zbawienie?

Gdybym wskazał, że moja socjologia była ukształtowana przez judaizm lub islam, z dużym prawdopodobieństwem inni socjologowie zareagowaliby życzliwie. Określenie się jako katolik w polu socjologicznym prowadzi do kreatywnego stanu liminalnego, ale także niesie ryzyko, że to, co będzie produkowane, trafi w próżnię, bo socjologowie nie mają wystarczającej wiedzy teologicznej, by zrozumieć, o co chodzi, i vice versa.

KT: *Ciągle podkreślałeś, że pozostajesz dłużny Hansowi Ursowi van Balthasarowi (por. np. Flanagan 1986, 1996), i chciałbym Cię zapytać o ten wpływ. Autor ten napisał, że Człowiek „żyje jako ograniczona istota w ograniczonym świecie, ale jego umysł jest otwarty na to, co nieograniczone, na całe istnienie” (Balthasar 1991, tłum. KM). Z tego zaś Balthasar wyniósł potrzebę teoestetyki (jak się objawia Bóg jako nieskończoność? Czyli pytanie o piękno), teo-dramy (w jaki sposób Bóg nawiązuje relacje z ograniczonym Człowiekiem? Czyli kwestia dobra) oraz teologii (w jaki sposób nieskończony Bóg może dać się poznać ograniczonemu człowiekowi? Czyli kwestia prawdy). To jest bardzo podstawowa klasyfikacja z bogatej twórczości Balthasara i chciałbym zasugerować, że na niej opiera się Twoja „trylogia”. W Enchantment of Sociology (1996), Seen and Unseen (2004) oraz Sociology in Theology (2007) znajdujemy Twoje odpowiedzi na wezwanie do teoestetyki i teodramy. Czy odniesienie tych prac do koncepcji Balthasara jest uprawnione? A przede wszystkim, dlaczego Balthasar?*

KF: Moje pierwsze wysiłki w polu socjologii religii, by przemieszczać się ku teologii, rozpoczęły się od dwóch esejów o społecznej konstrukcji liturgii (1981a) i niewinności (1981b). Jak na ironię, traktat o liturgii powstał w stanie błogiej teologicznej niewiedzy. Te dwa eseje ukształtowały to, co miało nastąpić w *Sociology and Liturgy* (1991). Badanie poświęcone liturgii w 1980 roku dotyczyło bardzo prostego zagadnienia, mianowicie tego, jak dwa idealne typy rytuału, prosty i złożony, mogły współistnieć w tej samej wspólnoty. To tak, jak gdyby w formie liturgicznej społeczne zasoby rytuału były wyjęte spod regulacji, kształtowania i podtrzymywania granic. Uznając, że liturgie związane są z tym, co nieograniczone, z pewnością nie można argumentować, że także ich formy są podobnie trwale nieograniczone i nieskończenie plastyczne. Czy podtrzymywanie granic liturgicznych było kwestią teologiczną czy czysto socjologiczną, czy jednym i drugim?

---

<sup>1</sup> Muriel Spark – szkocka powieściopisarka (1918–2006). Na język polski przetłumaczono m.in. *Pełnię życia panny Brodie* (wyd. angielskie 1961). Urodziła się w rodzinie żyda i prezbiterianki, została wychowana w wierze swojej matki. W latach pięćdziesiątych przeszła na katolicyzm. Twierdziła, że dopiero to dało jej możliwość całościowego postrzegania ludzkiego doświadczenia (por. Hager 1999: 141, przyp. tłum.).

W odpowiedzi na to pytanie antynomia granic i tego, co bezgraniczne, została opisana w kategoriach hermeneutycznych, początkowo w dwóch esejach z lat 1986 i 1988, dopracowanych następnie w *Sociology and Liturgy* (1991). Sfera społeczna została potraktowana tak, jak gdyby była tekstem, z obiektywnymi ograniczeniami, którego pełne zrozumienie wymagało odniesienia do nieograniczonych horyzontów, otwartych poprzez akt ich ustanowienia. Tym samym praktykę rytuałów scharakteryzowano jako próbę wyjścia poza ramy społeczne. To wyjście zaś potraktowano w kategoriach *numinosum* i ciszy, zjawisk charakterystycznych dla teologii apofatycznej. Do tej specjalizacji teologicznej dotarłem przez przypadek i z powodu swej niewiedzy. Nie mając żadnego przewodnika w tej dziedzinie, nie potrafiłem znaleźć punktu wyjścia do rozwiania moich wątpliwości socjologicznych. Rahner był dziwnie niepodatny na badania socjologiczne, teologia wyzwolenia zwulgaryzowała Marksa i wydawała się niewrażliwa na kwestie podejmowane przez Webera, a dokumenty z Soboru Watykańskiego II odnoszące się do kultury i nowoczesności zdawały się nie zważać na swe implikacje socjologiczne. W 1984 roku zacząłem czytać pierwszy tom *Chwały Pana* [*The Glory of the Lord*] Balthasara (1982). To było niczym objawienie, dobra kanwa do socjologicznych rysunków i wzorów w teologicznych ramach. Odkryłem mojego teologa. Trzeci tom *Chwały Pana* był dla mnie szczególnie pomocny, gdyż zawierał uznanie dla uprawiania teologii przez świeckich (Balthasar 1986, 1996). Autor był nieoceniony także z wielu innych powodów. Jego prace dostarczały wiedzy teologicznej z odniesieniami do Augustyna, Bonifacego, Orygenesisa i innych. Ale, co najważniejsze, otworzyły przede mną myśl Pseudo-Dionizego Areopagity, którego pojęcia wznoszących się i opadających kręgów oraz jego symbolizm i zagadnienie aniołów dały mi ramę teologiczną i wizję do *Sociology and Liturgy*. W tej pierwszej książce wpływ Balthasara był najmocniej wyczuwalny. Jego prace ukształtowały także *The Enchantment of Sociology* (1996), ale w późniejszych rozważaniach na temat kultury wizualnej schodzą na dalszy plan. Zainteresowanie Balthasara estetyką dotyczyło muzyki, literatury i filozofii. Mimo jego afirmacji dla wymiarów teologicznych estetyki w jego twórczości jest osobiście mało odniesień do wizualności, do konkretnych wizerunków zakorzenionych w kulturze.

Balthasar niewiele pisał wprost o socjologii, ale gdy już pojawiało się takie odniesienie, było znamienne dobrze przebadane. Jego refleksje o socjologii można odnaleźć w krótkim fragmencie pracy pt. *Theo-Drama*, w którym stawia pytanie: „kim jestem?” (Balthasar 1988: 531–544). Ten wycinek zawiera krótkie odniesienie do Simmela i jego zainteresowania rolami społecznymi, tragedią i grą, a także niespodziewane uznanie dla

*Człowieka w teatrze życia codziennego* (wyd. pol. 1977), którą to koncepcję wykorzystuje do przedstawienia swojego poglądu na „teatr świata” (Balthasar 1988: 481; 541 i n. 57). Łańcuch, który łączy [te odniesienia], jest frustrująco krótki. Zważywszy, że Balthasar był niczym wydział sztuk pięknych zamknięty w jednym umyśle, być może odnalezienie odniesień do Simmela i Goffmana w tak odmiennym kontekście jest czymś, za co powinniśmy być wdzięczni. Tak oto socjologia dotarła na obrzeża jego teologii estetyki.

W niezręczny sposób usiłowałem przesunąć refleksję socjologiczną poza tę granicę. W pracach Balthasara znalazłem zezwolenie na bycie socjologiem w teologii. W latach osiemdziesiątych XX wieku znalazłem pocieszenie także w pismach kardynała Josepha Ratzingera (późniejszego papieża Benedykta XVI) na temat liturgii, mimo iż były one krytykowane przez angielskich liberalnych katolików. Nikt nie mógł na poważnie traktować ich jako nieudanych socjologów, a każdy z nich zaopatrzył mnie w broń do walki na polu teologii bez zbyteńgo ryzyka poniesienia obrażeń duchowych.

KT: *Zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego „należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego”<sup>2</sup>. Ten fragment wyjaśnia, że jedno nie rośnie w siłę w parze z tym drugim tak, iż Królestwo Boże staje się stopniowo coraz bliższe w miarę społecznego i kulturowego „postępu”, a także jest przypomnieniem, by zająć się czymś więcej niż tylko ograniczonymi darami, jakie oferowane są tu i teraz. Katechizm mówi jednak także, że rozróżnienie między Królestwem Bożym a społeczno-kulturowym położeniem ludzi „nie jest rozdzieleniem” (Katechizm, kan. 2820). Innymi słowy, Królestwo Boże oraz to, co kulturowe i społeczne, mają związek analogiczny; ślady tego pierwszego można dostrzec w tym ostatnim, ponieważ są one podobne, choć różne. Ta myśl odsyła nas z powrotem do rozróżnienia między skończonym i nieskończonym, które sformułował Balthasar. Czy to tłumaczy Twoje socjologiczne zainteresowanie modlitwą i Eucharystią (Flanagan 1991)? Czym musi zajmować się każda socjologia modlitwy i praktyk liturgicznych?*

KF: To jest fascynujące pytanie. Słusznie zwracasz uwagę na analogiczny związek między Królestwem Bożym a kulturą i społeczeństwem jako sfer podobnych, choć różnych. To właśnie owo rozczłonkowanie tego

---

<sup>2</sup> Pełne brzmienie kanonu 1049 KKK to: „Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędowania społeczności ludzkiej” – przyp. tłum.

analogicznego związku leży u podstaw moich socjologicznych obaw związanych z kierunkiem, jaki obrały współczesne teologiczne interpretacje kultury. Wiele czerpię tu od Benedykta XVI, który w odniesieniu do socjologii wykazał się dużo większą ostrożnością niż wszyscy jego poprzednicy. Jego pojęcie hermeneutyki ciągłości ilustruje ten argument. Ten nacisk na rehabilitację tradycji zawiera istotny moment kulturowy.

Hermeneutyka ciągłości sugeruje potrzebę pewnej formy odzyskania [tego, co utracone – przyp. tłum]. Ten imperatyw znajduje wyraz w niedawnym studium poszukiwań duchowych młodych Kalifornijczyków (Flory i Miller 2008: 124–56). W tej pracy wykorzystywany jest termin „odzyskujący” [*reclaimers*] w odniesieniu do tych młodych wiernych, którzy uznają tradycyjne formy religijności anglikańskiej i katolickiej za środki do nawiązywania szerszych więzi teologicznych. W formalnych liturgiach przywiązanie jest tak kształtowane, by jeszcze bardziej uwrażliwić na *sacrum*, nierzadko odczuwane namacalnie przez kadzidła, szaty i bogactwo zasobów symbolicznych. Dalecy od bycia bezmyślnymi konserwatystami, ci młodzi „odzyskujący” są innowatorami dążącymi do przekształcenia religijnych tradycji tak, by uciec od braku znaczenia, jaki cechuje kulturę, którą odziedziczyli. Zwracają się oni przeciwko zadziwiającemu uprzedzeniu liberałów, którzy traktują tradycję jako coś nudnego. Ci „odzyskani” nie są konserwatystami albo liberałami, są nowymi radykałami swoich czasów, którzy rehabilitują to, co zostało odrzucone, i przywracają do życia to, co wydawało się martwe.

Analiza granic i ich analogicznego związku z bezgranicznością znajduje najpełniejszy wyraz w *Sociology and Liturgy*. Związek między granicami a bezgranicznością w rytuale religijnym jest głęboko dwuznaczny i zrozumienie zachowania tej nieokreśloności podczas odbywania rytuału było podstawowym problemem rozważanym w tym pierwszym studium. Poprzez skupienie się na potknięciach związanych z czynnościami liturgicznymi wątpliwości związane z radzeniem sobie z tymi antynomiami i dwuznacznościami wypłynęły na pierwszy plan. Choć nacisk położony na te kwestie mógł skazać te rytuały na niekończące się i bezpłodne spory, wykorzystanie teologii negatywnej, wyrażanej zwłaszcza w kategorii ciszy, pozostawiało otwartą możliwość transcendencji i odkupienia. Te perspektywy wzbudziły wśród aktorów potrzebę odróżnienia między korzystnymi dwuznacznościami, cechującymi się odniesieniem do *numinosum*, a bezużytecznymi dwuznacznościami performansu, które sprawiały, że rytuały działały dosłownie i były nieskuteczne w sensie podtrzymywania otwarcia na to, co święte. To, co dosłowne w rytuałach, jest zawsze zbywalne, ponieważ zmusza aktorów liturgicznych do koncentracji na naprawie, a nie na perspektywie uniesienia.

Związek zachodzący między kategoriami granic i nieskończoności nie jest wyłącznie antynomiczny. Mają tajemnicze właściwości wzajemnego zastępowania się, co przedstawia zagadkę ich analogicznych związków. W dążeniu do kapłańskiej czystości odgrywania aktorzy liturgiczni czasem nieoczekiwanie urzeczywistniają zespolenie granic (formy społecznej) z tym, co bezgraniczne (treść teologiczna) w epifaniach, momentach prawdziwego ziszczenia. W tym studium to, co graniczne, było miejscem tymczasowym między granicami a tym, co bezgraniczne. Ministrant nie tylko zajmował pozycję graniczną – on uosabiał właściwości graniczności. W tej roli niewinnie nabierał nadzwyczajnych mocy.

Zainteresowanie niewinnością, jakie znalazło swój wyraz w tym studium, odzwierciedlało życzeniowe myślenie o socjologii jako takiej. Czaiło się w nich uświadomienie sobie, że była ona dyscypliną upadłą, a także poczucie konieczności dojrzałych doświadczeń, poczucie, że jest to dyscyplina, która nie przeszła testu pojmowania granic swojego samozrozumienia. Te zagadnienia znalazły się na pierwszym planie w studium liturgii, gdzie socjologia dusiła się w swych niekończących się wątpliwościach. Strach przed analitycznym owładnięciem popchnął socjologię ku poszukiwaniu możliwości zbawienia, takich, w których niewinność mogła przekroczyć to, co wynurzało się z doświadczenia.

*The Enchantment of Sociology* przyłapała socjologię na polu kultury. Pisanie tej pracy odzwierciedlało mój wysilek, by uciec od *Sociology and Liturgy*. Napisane w latach 1992–1995 *The Enchantment* było dziwnie inkluzywnym studium, w którym zmagalem się najpierw z Simmelem i Bourdieu oraz próbowałem zmusić socjologię do rozważań refleksyjnych, szczególnie takich, które wypływały z koncepcji habitusu. Nic dziwnego, że olśniła mnie kwestia następująca – jeśli refleksyjność była wynikiem pracy w terenie, to cóż socjologia miała tam zobaczyć? To zaś prowadziło mnie do uświadomienia sobie, że kluczowym wymiarem refleksyjności była wizualność, zwłaszcza w związku ze wzrostem znaczenia kultury cyfrowej i wizualnej. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co właściwie dzieje się w tej sferze, doprowadziło do powstania co najmniej dwóch książek (Flanagan 2004; 2007). Te prace dodały do pojęcia granic i bezgraniczności wymiar wizualny przez odniesienie do tego, co jest widziane i niewidziane, tego, co jest ograniczone do oka zmysłowego, a co jest ćwiczeniem dla oka duchowego.

Gdy teraz powracam do tych prac, frapujące wydają mi się wylaniające się z nich wspólne wątki: niebezpieczeństwa ciekawości, konieczność dwuznaczności, antynomie (niewinność i doświadczenie, widzialne i niewidzialne) oraz tarapaty samej socjologii, jeśli chodzi o to, do czego chce zmierzać,

i to, co przetwarza [*refracts*] jako dyscyplina akademicka. Prace socjologów trapią zniekształcenia i chęć odkupienia. Wciąż wylania się wszechobecność tego, co społeczne, oraz paranoja socjologii, wyrażana przez strach zanurzenia się w tym. Te dylematy uobecniają się w pojęciu ślepowidzenia. Jest to cecha sekularności, gdzie socjologii odmawia się zdolności do nazywania tego, co widzi<sup>3</sup>.

Obecnie piszę *Sociology at Prayer: Utterances in the Wilderness*. W tej pracy powracam do problemu z pierwszego studium, mianowicie znajdowania tego, co społeczne, ale na sposoby, które akcentują jego transformacyjną podstawę przez mimesis. Gdyby modlitwa dotyczyła tylko tego, co społeczne, jak twierdził Marcel Mauss, zdawałaby się bezcelową formą prośby. Modlitwa wciąga modlących się w sferę bezgraniczności w tajemny sposób, przekraczający granice narzucone przez to, co społeczne, ale bez aroganckiego lekceważenia potrzeby pielęgnowania jego wszechobecności. Przez odniesienie do transcendencji i do Wcielenia teologia ukazuje badaczom zagadkową dwubiegunowość. Pogodzenie obu biegunów wykracza poza ludzkie możliwości. Granice i bezgraniczność są socjologiczną wersją tajemniczej antynomii Wcielenia i transcendencji, która leży w sercu rozważań teologicznych.

KT: *Skoro społeczeństwo i kultura są analogiczne do tego, co nieskończone, to w jaki sposób socjologia może wyjaśniać dorozumiany wymiar niesekularny? Zgodnie z tym, co mówi John Milbank, socjologia jest dyscypliną zamkniętą w świeckiej formie rozumienia – a zarazem taką tylko formę rozumienia wytwarzają (Milbank 1990). Można powiedzieć, że socjologia jest ograniczona i ograniczająca. Sam pisałeś, że dzięki rozumieniu socjologicznemu, „wygodne rozwiązania społeczne zapewniające dostarczanie wartości i ideałów stają się przedmiotem krytycznego oglądu, który wtłacza to, co duchowe i estetyczne, w ramy analityczne... to, co znaczące, przedstawia się jako kruche” (Flanagan 1986: 258). Teologiczną skłonnością w socjologii zdają się niemiara lub kłopotliwe milczenie. Dlaczego jesteś tak zmartoskany stanem socjologii? I czym jest dla Ciebie socjologia?*

KF: Wiara religijna rzadko kiedy bywa zabezpieczona dzięki pożądanym warunkom; gdyby było inaczej, zamieszkiwalibyśmy w fantastycznych krainach urządzonych tak, by lepiej zabezpieczyć nasz poziom moralny. Wiara musi znaleźć umocowanie w niepomysłnych warunkach, często takich, których sobie *nie* wybieramy. Być może to jest świadectwo, które socjologia składa teologii.

---

<sup>3</sup> „Termin ślepowidzenie odnosi się do zdolności widzenia, lecz niezdolności nazwania tego, co jest widziane. Porażka rozróżnienia powoduje wszelkiego rodzaju pułapki, szczególnie w kulturze, w której wizualność stała się dominującą formą ekspresji” (Flanagan 2009b: 18).



Nadejście nowoczesności wymagało wynalezienia socjologii. Była to dyscyplina, która umożliwiła nowoczesności opisanie samej siebie w nowym świecie, w którym tak rozwinięte były kalkulacja, spektakl i wymiana. Te trzy zjawiska wzmogły uświadomienie sobie tego, co społeczne, zwłaszcza ludziom wykorzenionym i prowadzącym niespokojne życie w mieście. Socjologia została wymyślona, by scharakteryzować ten wykładniczy przyrost życia społecznego w sztucznym tyglu miasta. Ale to wątpliwa delegacja, jako że socjologia wie, że reifikuje byty oraz że im bardziej je reifikuje, tym bardziej w wyniku działania obiektywnych sił kurczy się sfera subiektywna. To był dylemat, który przedstawił Simmel w swoim pojęciu tragedii kultury.

Simmel wyraził nieciągłość między nieuchwytną subiektywną treścią życia codziennego (co odnosi się do estetyki lub tego, co duchowe) a obiektywizującymi formami używanymi do porządkowania i manifestowania ich odrębności. Tragedia polega na tym, że formy zaczynają żyć własnym życiem, podważając treści, które miały oswajać. Tak więc przeznaczeniem socjologii jest nieskończona mnogość analiz wielości form społecznych, ale bez widoków na przekroczenie owych form przy użyciu własnych zasobów. Simmel sięgnął po dzieła Mikołaja z Kuzy w odniesieniu do zdolności Boga do przekraczania wszystkich przeciwności (Simmel 1997) i w ten sposób położył fundamenty pod negatywną teologię w socjologii. Wspominając o tym, nie mam zamiaru narażać socjologii na imperialistyczne roszczenia teologii wysuwane przez Milbanka. To, czego on dostarcza, to karykatura socjologii, bezbożna i niezdolna do współdziałania w Mieście Boga. Ale to miasto na Ziemi ma wiele labiryntów, które wymagają zbadania przez socjologa, nawet jeśli tylko po to, by dostarczyć mapy, na której można by umieścić spostrzeżenia odsyłające do teologii. Wiele, wiele obszarów w socjologii jest bardzo odległych od teologii. Kwestie teologiczne pojawiają się jednak w zagadnieniach takich, jak: jaźń [self], tożsamość, charakterystyka kultury, pleć kulturowa, seksualność, cielesność i śmierć.

KT: *Chciałbym, żebyśmy poszli dalej i zajęli się kulturą trochę bardziej szczegółowo. W kategoriach teologicznych kulturę możemy opisać jako tę sferę, przez którą i w której pojmamy się to, co bezgraniczne, która jest swojego rodzaju dźwignią, dzięki której ograniczony Człowiek może wyjrzeć poza swe ograniczenia i spojrzeć w kierunku tego, co bezgraniczne. W ujęciu Balthasara kultura jest sferą, w której to, co bezkresne, spotyka się w sposób konkretny. Czy to oznacza, że w efekcie kultura jest przestrzenią, przez którą chwała wdziera się do tego świata? A jeśli tak, to czy możesz wytłumaczyć, co to dokładnie oznacza?*

KF: Kultura to gleba dla wiary, miejsce jej manifestacji i zasoby służące do jej przekraczania i sięgania w sfery bezkresne. Z samej swej natury kultura zajmuje się sprawami wznoszenia się, zaczarowania i transfiguracji, jak u Arnolda, Webera i Durkheima. Analizując te nienamacalne właściwości, socjologia musi się zmierzyć z wyborem: albo traktować je jako fenomeny pochodzące ze sfery społecznej, tak jak czynił to Durkheim, albo zaakceptować to, że mają one pewne transcendentne właściwości oddziałujące poza możliwościami ludzkiego działania, jak to czynili Simmel i Weber. Ale Twoje pytanie odnosi się do tej drugiej tradycji, do erupcji [*irruption*] łaski. Zagadnienie łaski stawia w socjologii dylematy podobne do tych, które osadzone są w Weberowskim użyciu pojęcia charyzmy, rozpiętego między nieoczekiwaną erupcją a przewidywalnością. W jednym rozumieniu łaska jest niespodzianką, darem z niebios, chwilową epifanią. Ale to drugie rozumienie odnosi się do kanalizowania tej łaski w sakramentach, gdzie jej udzielanie jest rutynowe, obiektywne i oczekiwane. Te sakramenty mogą ilustrować to, co ma na myśli Balthasar, mówiąc o konkretnych, określonych właściwościach łaski.

Łaska może mieć znaczenie fundamentalne, jak na przykład w formach uświęcania, szczególnie w chrzcie. Fragment o łasce w *Katechizmie* jest myląco krótki, zajmuje bowiem jedynie trzy strony (KKK, kan. 434–6). Ta zwięzłość może odpowiadać założeniu, że normatywnie łaska jest kanalizowana przez sakramenty, które pasują do wszelkich warunków życia. Te sakramenty są ustanawiane jako zewnętrzne znaki wewnętrznej łaski, udzielanej obiektywnie, choć wymagają czasem pewnych kwalifikacji u aktorów. Na przykład celowe pomijanie grzechu śmiertelnego sprawia, że sakrament spowiedzi jest nieważny. Łaska wymyka się rozumieniu, ponieważ sakramenty, takie jak Eucharystia, łączą to, co zwyczajne, z tym, co niezwykle. W trakcie transsubstancjacji dochodzi do przeistoczenia tego, co powszednie, chleba i wina, w to, co niezwykle, a co katolicy uznają za Ciało i Krew Chrystusa. Pozwolenie na to, by Objawienie było podatne na przypadkowe okoliczności społeczne, byłoby szczytem arogancji. Pewne przyzwyczajone uporządkowanie, pewien rytuał są konieczne, by ustrukturyzować ów nakaz, by odtwarzać ten rytuał na pamiętkę, i ten nakaz sugeruje powtórzenia, które są zrutynizowane, a stąd bierze się potrzeba kanalizowania i władzy koniecznej, by to robić.

Zainteresowanie teologii łaską jest powiązane także ze stanami życia, które są podkreślane w *Katechizmie*. Rozszerza to pojęcie łaski ze sfer kościelnych także na obszar rutyny życia codziennego. Jednym ze szczególnych źródeł łaski, przesyconym implikacjami socjologicznymi, jest

sakrament. Odnosi się on do zasobów łaski, które zależą od subiektywnych dyspozycji aktora. Odpowiada to artefaktom, symbolom i obrazom, które można by nazwać „konkretem”, a które przynoszą łaskę przez oddawanie czci i ich używanie. Sakramentalia to centralna własność kapitału duchowego, terminu, który odsyła nas do Bourdieu i jego pojęcia habitusu.

Będąc darem od Boga i potwierdzając życie zgodne z Duchem, łaska może wydawać się tematem czysto teologicznym, odpornym na interwencję socjologiczną. Ale to oznaczałoby, że należy zapomnieć o centralnym pojęciu łaski u Webera. Pierwsza sfera odnosi się do *Etyki protestanckiej*, której teza wiąże się z rozpoznaniem łaski jako środka do ukojenia obawy o własne zbawienie. Ta teza zwracałaby się ku wyrazom łaski jako erupcjom, a nie jako skanalizowanym środkom sakramentalnym. Łaskę można odnaleźć w tym świecie i jest ona potwierdzana za pomocą regulacji cnoty. Drugi obszar odnosi się w sposób oczywisty do charyzmy jako formy władzy. Dar łaski został przez Webera zsekularyzowany i użyty jako środek do zrozumienia legitymizacji władzy politycznej (Carroll 2007). Istnieje jednak także istotna wariacja na temat jego pojmowania charyzmy, mająca głębokie implikacje teologiczne. Odnosi się ona do Weberowskiej koncepcji charyzmy urzędowej, której znaczenie stało się fundamentem do budowy teorii socjologii kultury Bourdieu. Oznacza zdepersonalizowaną transmisję zdolności do konsekrowania i kanalizowania form łaski. To właśnie ta koncepcja stanowi kluczowy i niedoceniany zasób dla zrozumienia reprodukcji wierzeń religijnych. To jest właśnie socjologiczne antidotum na sekularyzację.

KT: *Jeśli Bóg, Byt, Nieskończony (niechaj przez chwilę te słowa będą mogły być używane zamiennie) wkracza w świat przez kulturę i w kulturę, bez odpowiedzi jak dotąd pozostaje pytanie o status produkcji kulturowej. Jeśli zaakceptujemy, że łaska wkracza w kulturę oraz przez kulturę, to czy określone wytwory kultury są bardziej odpowiednimi mediami dla jej nadejścia niż inne? A także, rozwijając tę kwestię, czy zdolności podważania zastanego porządku, jakimi charakteryzuje się produkcja kulturowa, są inspirowane czy przypadkowe? Kto lub co jest twórcą kultury – Stwórca czy medium [originator or channeler]?*

KF: Bliskie pokrewieństwo katolicyzmu z kulturą zostało zaburzone w rezultacie oddziaływania naraz wielu czynników kulturowych i ekonomicznych, które sprawiły, że Kościół stracił swój monopol na mecenat i regulację tego, co nadaje się do pokazywania w przestrzeniach publicznych. Teraz wszyscy z bliska możemy oglądać [wytwory kultury – przyp. tłum.], zwłaszcza gdy użytkownik Internetu jest zarówno twórcą, jak i medium obrazów, które oznaczają to, co jest wartościowe w kulturze. W niektórych

częściach Europy i Ameryki Północnej sekularyzacja zmysłu wzroku jest tak zaawansowana, że dopiero niedawno niektórzy komentatorzy uświadomili sobie oddzielenie religii od sztuki współczesnej (Elkins i Morgan, 2009). W proteście przeciwko takiemu stanowi rzeczy moje dwie ostatnie książki były analizą restytucji obrazów ukradzionych religii w miejscach przeznaczonych do umoralniania. Wzrasta publiczne zrozumienie przeciwnych reakcji na obrazy w zależności od ich umiejscowienia – w katedrze czy też w galerii sztuki.

Niedawno kardynał Murphy-O'Connor zwrócił uwagę na tę kwestię, czym wywołał niemalą kontrowersję, gdy stwierdził, że majstersztyki sztuki sakralnej, zdeponowane obecnie w galeriach sztuki, powinny powrócić do kościołów. Miał na myśli *Chrzest Chrystusa* Piero della Francesca. Murphy-O'Connor podniósł fascynującą kwestię, mianowicie, że większość klasycznych dzieł renesansu znajdujących się w galeriach jest katolicka zarówno w warstwie ikonograficznej, jak i w przeznaczeniu (O'Connor 2008). Umieszczenie ich w galeriach sztuki wydaje się uzasadnione ze względu na zasady estetyki, których usprawiedliwienie nie wymaga odniesienia do oryginalnego kontekstu powstania. Galeria sztuki zawłaszcza sobie prawo do konsekrowania tego, co w tych obrazach jest wysublimowane i przez odniesienie do władzy jej wirtualnej religii udziela „laski” tym, którzy przychodzą podziwiać jej święte obrazy. „Religia sztuki”, poprzez odwołanie się do wyższych form estetycznych duchowości i bezinteresowne uznanie, dąży do tego, by przedstawić Kościół jako zaściankowy, stronnicy i skąpy w powierzaniu laski tym, którzy przychodzą oglądać.

Jednakże te obrazy, nawet wyjęte z kontekstu i reprodukowane, w dalszym ciągu mogą być medium laski. Na przykład rozumienie rozmowy Archaniola Gabriela i Marii Dziewicy, czyli Zwiastowania (Łk 1, 26–35), jest niezmiernie wzmocnione dzięki świetlistemu sportretowaniu tej zbawczej sceny przez Fra Angelica. Mając wizualną reprezentację poślubienia Słowa, powiększa się poczucie piękna i wzniosłości tego momentu. Istnieje niebezpieczeństwo potraktowania laski jako nagłej erupcji, która zakłada pasywnego odbiorcę, nieszczęsną, zaskoczoną ofiarę boskiego daru. Jednakże laska i sakramentalia zakładają sprawczość aktora, który otrzymuje dar. W ten sposób aktor może stać się kanałem laski dla samego siebie, jak w wypadku szaty religijnej, gdy stara się być tym, na kogo wygląda.

Tak jak malarz ikon modli się do portretu, tak i socjolog oręduje o wydobycie teologicznych diamentów zagrzebanych w polu kultury. To, co przypadkowe [*contingent*], domaga się socjologicznego wyjaśnienia. Wydaje mi się, że w ten sposób przypadkowość i inspiracja w odniesieniu do kultury

popularnej szłyby ręka w rękę, by przekształcić się w nadzieję na erupcję daru łaski.

KT: *Czy kultura może mieć teologiczną dźwignię w warunkach, które Walter Benjamin zidentyfikował jako masową produkcję kultury? Zgodnie ze słowami Benjamina, gdy wytwory kultury mogą być reprodukowane, tracą aurę swojej jedyności i swoją wartość, ponieważ „technika reprodukcji wyrывa reprodukowany obiekt z ciągu tradycji”. Jak pisze, reprodukcja oznacza, że wytwór kultury jest dany publiczności, gdzie tylko owa publiczność się znajduje, zamiast wymagać, by odbywano kolektywne lub rytualne pielgrzymki do niego, i wszelka unikatowość przestaje istnieć, ponieważ do dyspozycji mamy wiele reprodukcji. Tradycja zostaje „unicestwiona” (Benjamin 1975: 70). Czy masowe wytwory, pozbawione przywiązania do tej samej tradycji, którą podważają, mogą przynieść jakąkolwiek erupcję?*

KF: To pytanie dotyka pewnych bardzo skomplikowanych kwestii. Bez wątplenia unikatowość obiektów kulturowych jest podważana przez bezprzykładne zdolności wytwórcze masowej produkcji do powielania obrazów bez odniesienia do ich prototypów. Tyle treści jest prezentowanych w Internecie i dostępnych dzięki masowej turystyce, że troska Benjamina, iż „repcja” następuje w stanie rozproszonej uwagi, zyskała szerokie potwierdzenie (Benjamin 1975: 91). Jednakże, jak odkryłem podczas pisania moich dwóch ostatnich książek, Benjamin ma rację jedynie połowicznie. Masowe produkty odzwierciedlają cuda technologii i w tym zakresie wszyscy mogą zostać odwiedzeni od archaicznych konsekwencji rytuału. Lecz w tym geście odwiedzenia coś zostaje utracone i myślę, że „odzyskujący” to symbolizują, i stąd bierze się ich powrót do rytuału i pamięci o szerszej teologii, mającej moc przyzywania tajemnych sił. Katolicyzm jest genialny w sięganiu do zasobów swojej tradycji, do wydobywania wzorców, które mogą zostać odnowione dzięki łasce nawet wtedy, kiedy otaczająca kultura traktuje je jako praktyki wymarłe. Co dziwne, rozwój kultury cyfrowej rozciąga obrazy możliwości, w których działania niszowe znajdują własne miejsce, a porządki rytualne mogą ulec przekształceniu stosownie do zupełnie nowych okoliczności.

Technologia ma niesłychaną zdolność do wzmożenia replikacji obrazów, ale Benjamin nie dostrzegł, że ta zdolność ma swój koszt. Wynikiem tej wizualnej obfitości jest ślepotą, która bierze się z patrzenia nieselektywnego. Świadomość tego argumentu przejawia się w uzasadnianiu docenienia sztuki, gdzie kultywuje się potrzebę widzenia selektywnego. Po drugie, w całej kwestii obrazów i ich replik ignoruje się debaty na temat ikon, które już miały miejsce. Ikony są obrazem prototypu, który ujawnia się przez środki wizualne tym, którym dana jest łaska wychwycenia tego, co znajduje

się poza wierzchnią warstwą ikony. Tak długo, jak wiara w ten prototyp jest potwierdzana i jak oko sięga do ukrytej głębi tego, co może być widziane, integralność ikony zostaje zachowana i wieczne używanie oraz kopiowanie ikony jest dozwolone. To, że aura ikony może być w tajemny i niewyczerpany sposób odnawiana, stanowi część jej tajemnicy. Ważne jest, aby odnotować, że znaczna część problemów związanych z estetyką u Benjaminą odnosiła się do dzieł katolickich (Benjamin 1975: 75–76, 98–99).

Artefakty, obrazy, symbole oraz przestrzeń, w których są pokazywane, same w sobie nie mogą zagwarantować efektów wizualnych. Mogą jedynie zostać tak zaaranżowane, by zdawały się temu faktycznie sprzyjać. Świadomość, że kultura może zostać wykorzystana do wzmacniania władzy, legitymizacji i ubóstwienia, nie jest niczym nowym. Rzymianie wykorzystywali to w architekturze, Henryk VIII stawiał pałace, które miały potwierdzić jego królewski status, a Ludwik XIV, Król Słońce, zbudował Wersal jako przedstawienie niezrównanego splendoru, który odpowiadał jego boskości. To, co święte, i to, co świeckie, było splątane, jako że w tamtych czasach religia była ważnym zasobem legitymizującym roszczenia władzy.

Co najbardziej intrygujące w kontekście współczesnej kultury masowej, to sposób, w jaki współczesne analizy historyków sztuki i kultura muzealna przypisują sobie zdolności rearanżowania dawnych artefaktów religijnych w nowych narracjach, które oddają świeckie oczekiwania co do tego, co te dzieła *powinny* ukazywać pod względem estetyki. Te przekształcenia obejmują przepakowanie tego, co przynależy do tradycji, lecz to przepakowanie służy dogodzeniu subtelnemu podniebieniu *flâneura*, zawsze gotowego chłonąć nowe ekscytujące wystawy.

KT: *Jak dotąd starałem się zachęcić Cię do myślenia o tradycji jako o własności kultury, ale tę kwestię można także rozważać na gruncie etycznym. Alasdair MacIntyre twierdził, że współczesne spory o moralność mogą zostać przezwyciężone jedynie, jeśli nastąpi przesunięcie od dominującego stanu emotywizmu, w którym rozkazy moralne są redukowalne do twierdzeń o indywidualnych preferencjach, ku etyce cnoty, w której nakazy i działania są zależne od kryterium doskonałości, zależnego od tradycji (MacIntyre 1996). Podkreślałeś także istotność cnoty (Flanagan 2001b) w sposób, który wiąże ją ze zdolnością do „widzenia niewidocznego” (by zacytować jeden z tytułów Twoich książek, który sam odnosi się do słów z Pisma Świętego). Czy postrzegasz Kościół katolicki jako repozytorium etycznej doskonałości oraz, by odnieść moje pytanie z powrotem do kultury, czy Kościół jest żywym rozwiązaniem problemu „unicestwienia tradycji”, o którym mówił Benjamin?*

KF: Moja praca doktorska (Flanagan 1978) oraz moje spotkania z Bourdieu w połowie lat siedemdziesiątych uformowały moje zainteresowanie

potwierdzaniem charakteru. To zainteresowanie charakterem uległo intensyfikacji wraz z lekturą pracy MacIntyre'a (1996), a po niej skierowało się w stronę etyki cnoty (Flanagan 2001b). Moje zainteresowanie charakterem oraz wizerunkiem zostało również ukształtowane pod wpływem Goffmana, który także miał wielki wpływ na *Socjologię i liturgię* oraz kolejne prace, a w szczególności ostatnią (Flanagan 2007).

W jakimś sensie wzrost cnoty religijnej wydaje się wykraczać poza możliwości ujęcia socjologicznego. Jest to historia, którą opowiada się rzadko i której odmawia się mobilizującego przekazu w mediach masowych. Zawsze chciałem przeprowadzić badanie relacji między ministrantem, chłopcem, a potem młodym mężczyzną, dorastającym jako sekretny praktykant u księdza, któremu służy. Ta sytuacja wydaje się wzorcowym przykładem *metanoi* [gr. nawrócenie] oraz mimesis, właściwości i procesów, które leżą w sercu problematyki reprodukcji wiary religijnej. Wzorem dla tego badania jest praca *La Vocation: Conversion et reconversion des prêtres ruraux* [Powołanie: konwersja i rekonwersja księży z parafii wiejskich] (Suaud: 1978). Ta praca dużo zawdzięczała Bourdieu i jego pojęciu habitusu. Chciałem przeprowadzić badanie wpajania kapitału duchowego wśród mniej znaczących aktorów liturgicznych, zarówno ministrantów, jak i członków chóru, u których kiełkuje zasiane ziarno powołania. Kryzys zakonów, załamanie się średnich seminariów duchownych, odkrycie wielu skandali pedofilskich oraz cała masa restrykcyjnych zakazów sprawiły, że zebranie materiałów do takiego studium stało się właściwie niemożliwe. Ale prawdziwa trudność leży w zahamowaniach księży w odniesieniu do kształtowania duchowego młodych.

By podjąć takie badania, należałoby wprowadzić program obmyślony na podstawie oczekiwań socjologicznych, który byłby skupiony na wpajaniu duchowości u tych młodych rzemieślników liturgii oraz na ewaluacji tego skutków. W rezultacie socjologia zaczęłaby produkować teologiczne uprawomocnienia swoich wcześniejszych stwierdzeń.

KT: *Ostatnie pytanie: Twoje prace są otwarciem katolickie. Czy Twoim celem jest ewangelizacja? Albo zapytam inaczej – czy Twoja praca jest pracą misjonarszą w jądrze akademickiej ciemności?*

KF: Pisanie uznaję za zajęcie bardzo prywatne i jestem poniekąd zakłopotany, gdy ludzie odpowiadają na to, co piszę. Być może odzwierciedla to świadomość, że to, co piszę, jest specyficzne, moja proza jest gęsta i to, co się z niej wylania, sytuuje się między socjologią i teologią. Pomimo tej interdyscyplinarności wiele z moich prac nie pasuje do współczesnej kulturowej wizji brytyjskiego uniwersytetu.

Używanie socjologicznego języka do formułowania wypowiedzi teologicznych może wydawać się przykładem analitycznej próżności. Trudności z wysłowieniem się pogłębia świadomość, że wypowiedzi teologiczne często dotyczą tego, co niewypowiadalne. Dyscyplinarny patos, który rodzi się z tego nawarstwienia, zdaje się negować dar języków u socjologów. Nawet jeśli ich wołanie na puszczy to skuteczne prośby do Wszechmogącego, w przebraniu jakiej dyscypliny mają być dostrzegane? Czy ich autorzy mają jawić się jako socjologowie czy jako wybrakowani teolodzy? Czy w swoich zmaganiach z nowoczesnością socjologowie są skazani na to, by przywdziać płaszcz mroku, który Weber określił jako odpowiedni ubiór dla tych, którzy widzą tę epokę lodowcową, czy też inne szaty, szaty nadziei, białe i jasne byłyby także dostępne? Wędruje się po tekstach pomiędzy krainą czarów a dżumą bez żadnej pewnej tożsamości przodków czy wzorów lub też zakorzenienia w polu kultury. Jednakże to zadanie w żadnej mierze nie jest beznadziejne; teologiczne zagadki, które komplikują socjologiczne deliberacje, mają swoją wartość. Znajomy socjolog, a zarazem szkocki ksiądz katolicki James Sweeney dobrze ujął nadzieje na kreatywne wyzwolenie. Pisząc do mnie z podziękowaniem za napisanie recenzji jego książki, zakończył swój list słowami: „będę odprawiał mszę w Twojej intencji z wielką chęcią oraz modlił się o to, by nasza socjologia pomagała wyostrzyć naszą wiarę oraz, co ważniejsze, by nasza wiara kształtowała naszą socjologię”. Jak się wydaje, takie obustronne zaangażowanie to najlepsza droga naprzód.

### **/// Wnioski**

Max Weber, odmawiając ignorowania tego, co teologiczne, rzucił klątwę w samym sercu powołania socjologii (Weber 1998). Nauka może wywieść techniczne i instrumentalne prawa, ale nie jest w stanie określić ich znaczenia. Na przykład nowoczesna medycyna istnieje po to, by podtrzymywać życie i zmniejszać cierpienie, lecz „czy życie jest warte tego, żeby je przeżyć, a jeśli tak, to w jakich wypadkach? – o to już medycyna nie pyta”. Weber kontynuuje: „wszystkie nauki przyrodnicze dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy zrobić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają jednak odpowiedzi na pytanie (...) czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens?” (Weber 1998: 127). Nauki o kulturze, zgodnie z tym, co twierdzi Weber, umożliwiają zrozumienie źródeł fenomenów artystycznych i społecznych, ale są zupełnie niezdolne do udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy warto je znać (Weber 1998: 128). Weber wiedział, że to przekleństwo



wywołało u socjologów konieczność zdecydowania, gdzie leży ich powołanie, w których z ostatecznych wartości.

Prace Flanagana przesładuje kłątwa Webera. Flanagan stawiał mniej więcej to samo zagadnienie przez pryzmat prac Kierkegaarda. Spekuluje on iż, jak „się wydaje, imperatywy skłaniające do skoku wiary pozostają endemiczną cechą socjologii: jej stałą niezdolnością do pogodzenia się z tym, co Kierkegaard wyróżnił jako »zewnętrzność« obserwacji naukowej od »wewnętrzności« doświadczenia duchowego”. Flanagan wyciąga wnioski, że z tej perspektywy można zrozumieć, że „jednostka [*self*] wciąż pozostaje arbitrem swego ostatecznego przeznaczenia” (Flanagan 2008: 237, tłum. KM). Jednostka może wybrać kierunek skoku. W następstwie swojego nawrócenia Kieran Flanagan skacze, i to skacze zdecydowanie, w stronę katolicyzmu. Jego praca jest wytworem refleksyjnej jaźni, która wymaga obustronnego zaangażowania odrębnych uniwersów teologii i socjologii, by móc kroczyć dalej. Jego dzieło jest niemożliwe bez refleksyjnego nastawienia zarówno socjologii, *jak i* teologii.

Recepcja prac Flanagana stawia pytanie o to, na ile faktycznie zachowujemy otwartość umysłu, głosząc przywiązanie do multidyscyplinarności. Reakcja na jego wysiłki zmierzające do przeniesienia socjologii w obręb teologii i stawiania pytań teologicznych z perspektywy socjologicznej, była w znacznej mierze chłodna po obu stronach. Wysiłek, który podejmuje, jest niewygodny dla obu dyscyplin. Mimo tego że socjologowie, z których dorobku czerpie najczęściej (Bauman, Bourdieu, Goffman, Simmel, Weber), cieszą się wysokim statusem w socjologii, używał ich prac do naświetlenia kwestii teologicznych. W efekcie interpretacje Flanagana mogą jawić się jako dziwnie idiosynkratyczne, jego spojrzenie na innych socjologów niekoniecznie „przystaje” do mądrości dyscypliny, która mówi, jak „powinno się” ich czytać. Jego teologia wywołuje zdziwienie w ramach dyscypliny, która sama ma swoją niemalże-religię w postaci świeckości (Rieff 2007).

Lecz być może – *być może* – prace Flanagana są nie tyle dziwaczne, ile raczej nieco wyprzedzają swoje czasy. W socjologii zaczyna się mówić o postsekularyzmie i stawiać w centrum pytania o powtórne zaczarowanie i trwałość religii. Debata ta otworzy nas na pytania teologiczne lub – przynajmniej – naświetli martwe punkty dyscypliny, które Flanagan starał się już zidentyfikować i wyjaśnić. Drugim powodem do poświęcenia uwagi jego wysiłkom na rzecz połączenia teologii i socjologii jest wzrost roli islamu w świecie zachodnim. Polityka i kultura islamu może być rozumiana tylko przez odniesienie do jego teologii. Jeśli w tym punkcie dajemy za wygraną,

to w którymś momencie socjologia będzie zobligowana do takiego samego ustępstwa wobec chrześcijaństwa. Trzeba będzie uwzględnić fakt, że chrześcijańska polityka i kultura mają sens jedynie wtedy, gdy są odnoszone do teologii chrześcijańskiej. Flanagan oczywiście może być krytykowany za przedwczesne oddawanie całego terytorium chrześcijaństwa katolicyzmowi, lecz być może tym samym postawił on znaki drogowe na terytorium, które pozostaje do przebycia. Niniejsza rozmowa to przewodnik po tych znakach drogowych, przewodnik po miejscach, z których można ruszyć w kolejne wędrówki. To antycypacja wyzwań, z którymi być może wszyscy będziemy musieli się uporać, i to raczej wcześniej niż później.

#### Bibliografia:

/// Balthasar H.U. von. 1982. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, t. I. *Seeing the Form*, tłum. E. Leiva-Merikakis, T. & T. Clark, Edinburgh.

/// Balthasar H.U. von. 1986. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, t. III: *Studies in Theological Style: Lay Styles*, tłum. A. Louth, J. Saward, M. Simon, R. Williams, J. Riches (red.), T. & T. Clark, Edinburgh.

/// Balthasar, H.U. von. 1988. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. I: Prologomena*, tłum. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco.

/// Balthasar H.U. von. 1991. *A Resumé of My Thought*, [w:] *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, D.L. Schindler, Ignatius Press, Fort Collins, s. 1–5.

/// Balthasar, H.U. von. 1996. *Bernanos: An Ecclesial Existence*, tłum. E. Leiva-Merikakis, Ignatius Press, San Francisco.

/// Benjamin W. 1975. *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, [w:] *Twórca jako nymfomaniak*, red. Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 66–105.

/// Carroll A.J. 2007. *Protestant Modernity: Weber, Secularisation and Protestantism*, Scranton University Press, Scranton.

/// Katechizm. 1992. *Katechizm Kościoła katolickiego*, [http://www.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user\\_upload/startowa/KATECHIZM\\_KO\\_CIO\\_A\\_KATOLICKIEGO.pdf](http://www.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/startowa/KATECHIZM_KO_CIO_A_KATOLICKIEGO.pdf); dostęp: 11.10.2013.

/// Mikołaj z Kuzy. 1997 *Selected Spiritual Writings*, tłum. H. Lawrence Bond, Paulist Press, New York.

/// Elkins J., Morgan D., red. 2009. *Re-Enchantment*, Routledge, New York.

/// Flanagan K. 1978. *The Rise and Fall of the Celtic Ineligible: Competitive Examinations for the Irish and Indian Civil Services in relation to the Educational and Occupational Structure of Ireland 1853–1921*, rozprawa doktorska, University of Sussex.

/// Flanagan K. 1981a. *Competitive Assemblies of God: Lies and Mistakes in Liturgy*, „Research Bulletin of the Institute of Worship and Religious Architecture”, University of Birmingham, Birmingham, s. 20–69.

/// Flanagan K. 1981b. *The Experience of Innocence as a Social Construction*, „Philosophical Studies” 1981, t. 28, s. 104–139.

/// Flanagan K. 1985. *Liturgy, Ambiguity and Silence: The Ritual Management of Real Absence*, „The British Journal of Sociology” 1985, t. 36, nr 2, s. 193–223.

/// Flanagan K. 1986. *To be a Sociologist and a Catholic. A Reflection*, „New Blackfriars” 1986, t. 67, wyd. 792, s. 256–270.

/// Flanagan K. 1991. *Sociology and Liturgy: Re-presentations of the Holy*, Macmillan, London.

/// Flanagan K. 1996. *The Enchantment of Sociology: A Study in Theology and Culture*, Macmillan, Basingstoke.

/// Flanagan K. 2001a. *Reflexivity, Ethics, and the Teaching of the Sociology of Religion*, „Sociology” 2001, t. 35, nr 1, s. 1–19.

/// Flanagan K. 2001b. *Vice and Virtue or Vice Versa: A Sociology of Being Good*, [w:] *Virtue Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion*, red. K. Flanagan, P.C. Jupp, Palgrave Macmillan, Basingstoke, s. 104–124.

/// Flanagan K. 2004. *Seen and Unseen: Visual Culture, Sociology and Theology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

/// Flanagan K. 2007. *Sociology in Theology: Reflexivity and Belief*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

/// Flanagan K. 2008. *Sociology into Theology: The Unacceptable Leap*, „Theory, Culture & Society” 2008, nr 25, nos. 7–8, s. 236–261.

/// Flanagan K. 2009a. *Conversion: heroes and their sociological redemption*, [w:] *Conversion in the Age of Pluralism*, red. G. Giordano, Brill, Leiden, s. 33–71.

/// Flanagan K. 2009b. *What's in a Name? The Fate of Sociology in Theology. The Michael Keenan Memorial Lecture 2007*, St Thomas More College, Saskatoon.

/// Flory R., Miller D.E. 2008. *Finding Faith: The Spiritual Quest of the Post-Boomer Generation*, Rutgers University Press, New Brunswick.

- /// Goffman E. 1977. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, PIW, Warszawa.
- /// MacIntyre A. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa.
- /// Milbank J. 1990. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford.
- /// Mills J.O. 1980. *Introduction: Of Two Minds*, [w:] *Sociology and Theology: Alliance and Conflict*, red. D. Martin, J.O. Mills, W.S.F. Pickering, The Harvester Press, Brighton, s. 1–14.
- /// Murphy-O'Connor C. 2008. „The Times”, 27 listopada 2008.
- /// Rieff P. 2007. *Charisma: The gift of grace and how it has been taken away from us*, Pantheon, New York.
- /// Simmel G. 1997. *Essays on Religion*, red. i tłum. Horst Jürgen Helle, Yale University Press, New Haven.
- /// Suaud C. 1978. *La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Les Éditions de Minuit, Paryż.
- /// Weber M. 1948. *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa, s. 111–140.

Przekład Karolina Mikołajewska i Stanisław Burdziej

### /// Abstrakt

Dla Kierana Flanagana, brytyjskiego socjologa eksplorującego pogranicze tej dziedziny z teologią, katolicyzm to „kreatywny stan liminalny”. W rozmowie z Keithem Testerem opowiada o tym, jak doświadczenie powrotu do religii wpłynęło na jego zainteresowania socjologiczne, owocując m.in. pracami na temat liturgii oraz wizualności. Odwołując się do „postsekularnych” wątków w pracach klasyków, takich jak Bauman, Bourdieu, Goffman, Simmel i Weber, Flanagan otwiera przed socjologią nowe problemy i perspektywy, wcześniej pomijane przez „religijnie nie-muzykalnych” badaczy społecznych. Opowiada też o przygotowywanej obecnie pracy pod tytułem *Sociology at Prayer*. Zdaniem Testera ów pozornie

dziwaczny mariaż socjologii i teologii może w istocie stanowić zapowiedź głębokich zmian, z jakimi socjologom wkrótce przyjdzie się uporać.

Słowa kluczowe:

Kieran Flanagan, Keith Tester, teologia, socjologia religii

### **/// Abstract**

For Kieran Flanagan, British sociologist exploring the relationship between theology and sociology, Catholicism is a 'creative liminal state'. In a conversation with Keith Tester he talks about how his experience of coming back to religion influenced his sociological interests, materializing in works about liturgy and visual culture, among others. Referring to 'post-secular' motifs present in classics, such as Bauman, Bourdieu, Goffman, Simmel and Weber, Flanagan opens up new problems and perspectives, previously ignored by social scholars who lacked the 'religious ear'. He also tells us about a forthcoming book on *Sociology at Prayer*. According to Tester, this seemingly awkward marriage between sociology and theology may indeed foretell deeper change, which sociologists may soon have to face.

Keywords:

Kieran Flanagan, Keith Tester, theology, sociology of religion

# KOBIETA I CIAŁO

## UJĘCIE TEOSOCJOLOGICZNE<sup>1</sup>

Aneta Gawkowska  
Uniwersytet Warszawski

Główna teza mojego artykułu nie jest zbyt oryginalna i w gruncie rzeczy nie jest moja. Jest to stosunkowo dobrze znany i nawet dość szeroko przyjęty argument, który mówi, że po pierwsze, pewne zmiany w teologii i filozofii przygotowały grunt pod nowożytność zarówno w aspektach teoretycznych, jak i praktycznych, wywołując i pozytywne, i negatywne skutki społeczne rozwijające się w nowożytności i jej późnej lub ponowożytnej wersji. Po drugie zaś, dalszy ciąg tego argumentu zawiera zaskakującą tezę, że właśnie z tego powodu nowożytność może potrzebować pewnego otwarcia na teologię lub nawet pomocy z jej strony, by móc naprawić to, co zostało, być może, nieintencjonalnie po teologii odziedziczone. O ile mamy jakiś dostęp do historii idei i o ile niektóre z naszych przeszłych błędów mogą być naprawione, o tyle być może będziemy w stanie rozsypać pewne zaplątane nowożytne węzły, a może nawet, paradoksalnie, wesprzeć także nauki społeczne, których pozycja wydaje się najbardziej zagrożona między relatywnie bezpiecznymi naukami ścisłymi a humanistyką czy teologią, która jest stosunkowo mało zainteresowana byciem nauką akademicką.

Twierdzę zatem, że na polu nauk społecznych pewne współczesne sposoby rozumienia społeczeństwa pochodzą z teologii i mogą być poprawione czy ulepszone za jej pomocą. Właśnie dlatego postarałam się zidentyfikować pewne inspirowane teologicznie argumenty, które mogłyby przyczynić się do owocnego spotkania dyscyplin nauk społecznych i teologii, jednocześnie oferując stymulujący potencjał społecznych zmian w praktyce. Wkładem moim jest więc poparcie głównej tezy; poparcie,

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst w wersji angielskiej został wygłoszony jako referat pt. *Woman and Body. The Big Comeback to Social Sciences Through Theology* na konferencji *Dangerous Liaisons. Theology, Social Sciences and Modernity*, zorganizowanej przez Instytut Socjologii UW i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie 12.04.2012.

które znajdują w argumentach zaprezentowanych w teologii ciała według Jana Pawła II i w nowym feminizmie rozwijającym się na jej podstawach.

Późnonowoczesna teoria i ruch społeczny nazwany komunitaryzmem od długiego już czasu oplakują martwe ciała mniejszych i większych wspólnot. Niemniej jednak spośród najbardziej znanych komunitarystów tylko Alasdair MacIntyre (który, swoją drogą, deklaruje, że nie jest komunitarystą) i Charles Taylor (który z kolei, o ile wiem, nie ma nic przeciw kojarzeniu go z tym nurtem) poszukują źródeł postrzegania ludzkiego podmiotu jako niezwiązanego twórcy znaczeń w świecie neutralnym co do wartości. Autorki *Dziedzictwa cnoty* i *Źródeł podmiotowości* identyfikują początki idei samotnego człowieka zanurzonego w mechanicystycznym świecie pozbawionym *telos* w nominalistycznych koncepcjach *teologicznych* Williama Ockhama. Jego błędnie ukierunkowana obrona suwerenności Boga stworzyła potrzebę odarcia świata z immanentnego sensu, wkrótce pozbawiając także ludzi perspektywy posiadania wspólnych celów i wspólnych obiektywnych wartości niezależnych od ich woli<sup>2</sup>. Tym samym ważna zmiana myślenia teologicznego miała ogromne konsekwencje w myśleniu o społeczeństwie, człowieku, naturze i charakterze międzyludzkich więzi, co zaowocowało także praktycznymi sposobami tworzenia społecznych konstrukcji opartych na umowie i mających charakter stowarzyszeniowy. Dalekosiężne skutki tej zmiany patrzenia na kwestie społeczne i kwestię relacji człowieka do wartości mogą być rozpatrywane również w praktycznych aspektach atomizacji społecznej, zaniku siły więzi czy spadku społecznego zaufania.

Post-Ockhamowski świat postrzegany jako neutralny mechanizm wydawał się pełen możliwości otwartych dla naukowców, inżynierów, filozofów na nowo interpretujących potęgę humanizmu oraz dla konstruktywistów społecznych. Jakkolwiek wydaje się, że Baconowska władza nad naturą, Kartezjański wolny umysł i Kantowska autonomia nie są ani całkowicie możliwe do osiągnięcia, ani satysfakcjonujące w zakresie praktyki. Przynajmniej na polu nauk społecznych ciągle obecny problem atomizacji społecznej motywuje nas do stałych poszukiwań jej źródeł i ewentualnych rozwiązań. Autonomia oderwana od idei obiektywnego i przyjmowanego dobra czasami zamieniała się nawet w praktykę totalitarnych obozów koncentracyjnych, a kiedy indziej tworzyła „samotny tłum” żyjący w ramach „dyktatury relatywizmu” (zapożyczając określenia w cudzysłowach, odpowiednio, od naukowca społecznego i teologa).

---

<sup>2</sup> Szczegółowy opis tej transformacji w etycznych poglądach wczesnej nowożytności przedstawiony jest w książce Servaisa T. Pinckaersa *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia* (zob. Pinckaers 1994).

Niestety, dominujące w nowożytności i późnej (lub po-) nowożytności jest przekonanie, że akceptacja wartości jako danej (czyli postawa przeciwna nowożytnemu ujęciu świata, w którym wartości należy dopiero tworzyć) jest przejawem degradującej postawy pasywności; że jest to akt zależności sprzeczny z autonomią. Michael Waldstein oskarża Kanta o przyjęcie założeń antytrynitarnego personalizmu właśnie z powodu wyznawania tak rozumianej autonomii. Pisze on, że „antytrynitarny personalizm Kanta, który uważa synostwo za najgorszą formę niewolnictwa, a autonomię za jedyną godność człowieka, sławi niepowiązaną z innymi jaźń” (Waldstein 2012: 89). Zależność jest zła, ponieważ łączy się z receptywnością, a receptywność zrównana bywa z reguły z biernością i heteronomią przeciwstawioną autonomii.

Zanim jeszcze Kantowski pogląd antytrynitarny zdegradował pozycję przyjętą przez Syna Boga (którego rolą było spełnienie woli Ojca), poglądy Ockhama, Bacona i Kartezjusza na naturę i ich argumenty na temat wolnej woli przyczyniły się do naruszenia równości kobiet względem mężczyzn. „Jako że kobiety dosłownie ucieleśniają receptywność, utrata szacunku dla tego wymiaru człowieczeństwa jako całości doprowadziła do utraty szacunku dla kobiet” [przel. A.G.] – jak twierdzi Francis Martin (Martin 1994: 197). Z kolei Pia Francesca de Solenni (przedstawicielka nowego feminizmu<sup>3</sup>) wyjaśnia rzecz następująco:

Przed radykalnym zerwaniem z pasywną częścią umysłu, jakiego dokonał Kartezjusz, zarówno aktywne, jak i pasywne władze intelektu współpracowały ze sobą w procesie rozumienia, nabywania wiedzy. Razem z rozdziałem [umysłu i pasywności – dopisek A.G.] zapoczątkowanym przez Kartezjusza nie tylko kobieta traci swoją identyfikację z umysłem, ale także mężczyzna traci swoją tożsamość łączącą go z tym, co u niego receptywne, a co jest potrzebne do dokonywania postępów w nabywaniu wiedzy [przel. A.G.]. (De Solenni 2000: 159)

Kartezjański akcent położony na aktywność i kreatywność umysłu nie tylko pozbawił stosownego znaczenia ciało – zdegradowane odtąd do

---

<sup>3</sup> Nowy feminizm to stanowisko teoretyczne i praktyczne inspirowane nauczaniem Jana Pawła II na temat kobiet oraz oparte na papieskiej teologii ciała. Zakłada ono równość kobiet i mężczyzn w sferze prywatnej i publicznej, ale także docenia ich różnice oraz wiążącą się z nimi komplementarność. Zwolenniczki nowego feminizmu głoszą postulaty *pro-life* i *pro-love* oraz chcą takiego przeformułowania sfery publicznej, by kobiety nie musiały w niej rezygnować ze swojej kobiecości, a mogły na swoich zasadach wносить do tej sfery kobiece strony człowieczeństwa, jak dotąd zbyt często wypierane, tłumione, wykluczane lub deprecjonowane przez mężczyzn.



poziomu zwykłej materii i ciało jako wyłącznie dane – ale też w dalszej perspektywie odebrał umysłowi możliwość karmienia się „pokarmem” przyjmowanym przez niego z zewnątrz, ze świata wokół niego; materii akceptowanej lub przetwarzanej.

Skupmy się teraz na degradacji cielesności. M. Waldstein pisze:

Zainicjowany przez Kartezjusza naukowy racjonalizm stanowi przede wszystkim atak na *cielo*. Jego pierwszą zasadą jest to, że ludzkie ciało – podobnie jak całą materię – należy widzieć jako obiekt władzy. Należy zatem wyeliminować z niego formę i przyczynę celową. (Waldstein 2012: 134)

Konsekwentnie zatem pogląd Kanta na seksualność musi być zdecydowanie negatywny, jak podsumowuje to Waldstein: „Płciowość plasuje się w tej wizji poniżej poziomu osoby i zagraża osobowej autonomii. Małżeństwo podejmuje wszelkie starania, by przywrócić człowiekowi jego prawo do samego siebie” (Waldstein 2012: 89–90). Akt seksualny bowiem, także ten małżeński, jest według Kanta niegodnym aktem używania osoby, ale w małżeństwie przynajmniej rekompensujemy to sobie wejściem w posiadanie osoby, która używa moich organów płciowych. W przeciwieństwie do tego stanowiska lokuje się argumentacja Jana Pawła II:

Trynitarny personalizm Jana Pawła II sławi powiazaną z innymi jaźń, która odnajduje się w darze z siebie. Płciowość nie plasuje się poniżej poziomu osoby, lecz sama jest przykładem osobowej miłości – nawet jeśli ulega zniekształceniu, kiedy szuka się jej dla samego używania. (Waldstein 2012: 90)

Przeciwstawne poglądy na seksualność, jakie zauważamy u Kanta i Jana Pawła II, biorą się z przyjęcia opozycyjnych poglądów na naturę: albo jest ona postrzegana jako pozbawiona znaczenia i arbitralnie narzucona/narzucająca się, albo jest wypełniona treścią wyrażającą obdarowanie. Pogląd pierwszy musi w konsekwentny sposób dać pierwszeństwo autonomii niezwiązanych ze sobą podmiotów przebywających w świecie neutralnym co do wartości, podczas gdy pogląd drugi nie obawia się przywrócenia *telos* do filozoficznego obrazu świata, w którym mocno wybrzmiewa twierdzenie Wojtyły o tym, że „wolność jest środkiem, a miłość celem” (Wojtyła 1982: 120).

Jak jest to wszystko powiązane z kobiecością? Przecież zarówno mężczyzna, jak i kobieta są stworzeniami cielesnymi i, jak wyjaśnia teologia ciała według Jana Pawła II, ich seksualność ma znaczenie metafizyczne i teologiczne. Przytoczmy ważny cytat wyjaśniający tę perspektywę: ciało „zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę, aby być jej znakiem” (Jan Paweł II 1986: 78). Wyjaśnijmy sens tego zdania: mężczyzna i kobieta jako płciowo zróżnicowani zostali stworzeni w celu doświadczenia tego, czym jest relacja miłości między osobami sobie równymi i powstałymi na wzór i podobieństwo osobowego i komunitarnego Boga. Męskie i kobiece ciało niesie w sobie przesłanie, które głosi, że tylko miłość może spełnić istoty ludzkie stworzone na wzór kochającego Boga. Jednakże Księga Rodzaju zawiera twierdzenie, że dopiero po stworzeniu kobiety taka relacja stała się dla ludzi możliwa. Po drugie, tylko ciało kobiety może dosłownie i fizycznie przyjąć inną ludzką istotę i w ten sposób ukazać, że zależność osoby kochanej i kochającej nie jest degradująca czy poniżająca w takiej sytuacji. Jan Paweł II wyraził to obrazowo w swojej homilii wygłoszonej na Jasnej Górze podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku, gdy powiedział:

Spełnieniem wolności jest miłość. Do istoty miłości należy przynależać, a przynależać to znaczy nie być wolnym albo raczej być w sposób dojrzały wolnym. [...] Tego nie-bycia-wolnym w miłości nigdy nie odczuwa się jako niewoli. Nie odczuwa jako niewoli matka, że jest uwiązana przy chorym dziecku, lecz jako afirmację swojej wolności, jako jej spełnienie! Wtedy jest najbardziej wolna! (Jan Paweł II 1979)

Możemy zatem powiedzieć, że pewien komunitaryzm jest wyraźniej wpisany w ciało kobiety, co klarownie łączy wymiar naturalny i osobowy, a w ten sposób pozwala przywracać utracone, a głęboko metafizyczne znaczenie natury. Przez to przywrócenie znaczenia kobiecość jest także nosicielem często utraconej nadziei świata w przeważającej mierze twórczonego przez tych męskich filozofów, którzy wywyższali cel sprawowania władzy nad naturą; władzy, która zbyt często przypominała gwałt zadawany naturze. Na szczęście nie wszyscy mężczyźni rozdzielali ciało i ducha, idąc za gwałcicielską postawą wrogą wobec natury, cielesności oraz kobiet. Posłuchajmy wybranych cytatów z Jana Pawła II:

Ten sam filozof, który powiedział: „Myślę, więc jestem” (*Cogito ergo sum*), dał równocześnie początek współczesnemu myśleniu o człowieku, które ma *charakter dualistyczny*. Nowożytny racjonalizm oznacza

radykałne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku. Człowiek natomiast jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem *ciałem uduchowionym*, podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać *duchem ucieleśnionym*. Najgłębszym źródłem jego poznania jest Słowo, które stało się ciałem. *Chrystus objawia człowiekowi człowieka* [*Gaudium et Spes*, 22:1]. To zdanie Soboru Watykańskiego II jest poniekąd długo oczekiwaną odpowiedzią, jaką Kościół daje nowoczesnemu racjonalizmowi. (List do rodzin *Gratissimam sane*, 19)

A oto drugi cytat, tym razem z katechez na temat teologii ciała, gdzie papież uzasadnia argumentację Pawła VI z encykliki *Humanae vitae* (dalej w skrócie HV):

Chodzi mianowicie o zachowanie właściwej proporcji pomiędzy tym, co określa się jako „panowanie nad światem” (por. HV 2) – a nieodzownym dla ludzkiej osoby „samo-panowaniem” (por. HV 21). Człowiek współczesny przejawia dążność, ażeby metody właściwe dla zakresu pierwszego przenosić na zakres drugi. „Człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu – czytamy w encyklice – w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia” (HV 2). Takie rozszerzenie zakresu metod „panowania nad światem” zagraża osobie ludzkiej, dla której właściwa jest, i pozostaje, metoda „samo-panowania”, ona bowiem odpowiada zasadniczej konstytucji osoby. Ona to właśnie jest metodą „naturalną”. Rozszerzenie metod „sztucznych” narusza natomiast konstytutywny wymiar osoby, pozbawia człowieka właściwej mu podmiotowości działania, a czyni go przedmiotem manipulacji. Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez „mowę ciała” wypowiada siebie. (Jan Paweł II 1986: 471–472)

Teologia ciała stała się, prócz całego swojego filozoficzno-teologicznego bogactwa, także obfitym zbiorem argumentów w obronie *Humanae vitae* Pawła VI, czyli encykliki powszechnie kojarzonej z zakazem używania antykoncepcji. Warte odnotowania stało się jednak to, że Jan Paweł II dostarczył uzasadnienia stanowiska Pawła VI przy użyciu narzędzi antropologii

teologicznej i filozoficznej, równocześnie podejmując dyskusję z fundamentalnym dla całej nowożytności stanowiskiem teoretycznym dotyczącym koncepcji natury jako takiej. M. Waldstein komentuje to stanowisko następująco: „Zgoda między dwiema stronami sporu – tymi, którzy opowiadają się za antykoncepcją, i tymi, którzy ją odrzucają – jest uderzająca. Zgoda dotyczy tego, że sedno zagadnienia antykoncepcji stanowi Baconowski projekt technologicznego panowania nad przyrodą” (Waldstein 2012: 142). Można tu wysnuć wniosek, że określony sposób rozumienia wolności i jej relacji do dobra obecnego lub nieobecnego w naturze leży w samym sednie wielu innych praktycznych problemów, włączając w to osłabiający się charakter więzi społecznych, utracone poczucie wspólnoty w nowoczesności, pewne względy ekologiczne itp., których to zagadnień z braku miejsca oczywiście nie mogą tu rozwinąć, a jedynie chcę wzmiankować.

Wrócić jednak można i trzeba do centralnego wątku kobiecego obecnego w tle nowożytnych sporów, a wydobytego do centrum przez myśl teologiczno-filozoficzną Jana Pawła II i nowych feministek zainspirowanych jego argumentami. Otóż w każdych czasach, również w późnej nowoczesności, pewną nazbyt ignorowaną stroną rzeczywistości, która w jakimś sensie może nurtować, bo przypomina o przednowożytnej atrakcyjności afirmacyjnej postawy wobec natury, jest kobieta:

Matka bowiem przyjmuje i nosi w sobie innego człowieka, pozwala mu wzrastać i czyni mu miejsce w swoim wnętrzu, szanując go w jego inności. Dzięki temu kobieta pojmuje i uczy innych, że ludzkie relacje są autentyczne, jeśli się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, akceptowanej i kochanej ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki, jak na przykład przydatność, siła, inteligencja, uroda, zdrowie. (*Evangelium vitae*, 99)

Kilka zdań wcześniej w tym samym dokumencie Jan Paweł II pisał: „Jesteście powołane, aby dawać świadectwo *prawdziwej miłości* — tego daru z siebie i tego przyjęcia drugiego człowieka, które dokonują się w sposób szczególny we wspólnocie małżeńskiej, ale które muszą stanowić istotę każdej innej więzi między osobami” (*Evangelium vitae*, 99).

Nowe feministki często opowiadają się przeciw indywidualizmowi opartemu na koncepcji autonomii typu Kantowskiego oraz przeciw dualizmowi ciała i ducha rodem z filozofii Kartezjusza, a także przeciw Ockhamowskiemu odseparowaniu wolnej woli od dobra. Wybrane elementy afirmacji stanowisk przeciwnych do wymienionych widoczne

są w poszczególnych cytatach. Elizabeth Fox-Genovese pisze: „Kobiety, będące nosicielkami życia, nawet te, które nigdy nie miały dziecka, posiadają szczególną skłonność do tworzenia relacji i wskutek tego są potencjalnie ucieleśnieniem szczególnego daru do ich tworzenia” (Fox-Genovese 2008: 349). Bardzo ważnym punktem w pismach nowych feministek jest podkreślanie tego, że miłość rozumieją one nie jako sentymentalne uczucie, lecz jako oddawanie się drugiemu, które nie jest ograniczone do sfery prywatnej, ale jest modelem relacji społecznych w ogóle, choć oczywiście relacje *stricte* seksualne powinny należeć, ich zdaniem, wyłącznie do związków małżeńskich. Natura w świetle ich pism, włączając w to naturę płciowości i seksualności, dostarcza informacji na temat tego, co przynosi spełnienie osobiste i społeczne. Natura informuje o dobru, które jest pociągające i jako takie nie tylko nie umniejsza dokonywanych w wolny sposób wyborów, ale wręcz do nich skłania, je umożliwia i jest podstawą solidnej etyki. Marguerite Léna łączy cielesną naturę człowieka z etyką społeczną: „Nie zrozumiemy [...] ani nie doświadczymy swojej tożsamości płciowej inaczej niż poprzez własną decyzję jej przyjęcia i uszanowania, w nas samych i w innych, jako daru i jako wezwania, to znaczy przeżywając na sposób etyczny to, co jest nam ofiarowane na sposób biologiczny” (Léna 2008: 378). Helen M. Alvaré zwięźle zauważa: „Jako członkinie ludzkiej rasy, które rodzą następne pokolenie, które mają szczególną relację z nowym życiem, nie możemy nigdy zapominać, że każda wolność jest relacyjna” (Alvaré, data dostępu: 22.03.2012). Mary Ann Glendon (1997: 66–68) w podobny sposób twierdzi, że wolność jest obramowana strukturą normatywną. Jest zatem powiązana z odpowiedzialnością i prawdą o istocie ludzkiej jako obdarzonej osobistą godnością.

Dość zaskakujące dla nowożytnych uszu jest usłyszeć, że nowofeministyczna wrażliwość nie traktuje relacyjności jako degradującej, zniewalającej czy zagrażającej wolności. Podobnie zaskakujące jest też śmiałe twierdzenie, że istnienie obiektywnych dóbr, do których zaliczać możemy również własną cielesność z jej immanentym sensem wskazującym na wezwanie do spełnienia się przez dar z siebie, nie zniewala, nie degraduje, ale raczej zaświadcza o osobowej godności podmiotów ludzkich obdarowanych ciałem i innymi dobrami. Taki punkt widzenia jest jednak możliwy wyłącznie przy akceptacji założenia, że świat jako taki jest zasadniczo dobry. Nowe feministki, których myśl przywołuję, twierdzą, że jest on dobry, ponieważ jest dany przez kochającego Stwórcę i Odkupiciela. Niemniej jednak wywodzą to nie tylko z teologii, ale także z realistycznej filozofii oraz z kobiecego doświadczenia, w którym receptywność na miłość mężczyzny

jest początkiem otwarcia się na dziecko, a pozytywne doznania związane z macierzyństwem są istotnym potwierdzeniem słuszności rozpoznania świata, a zwłaszcza bytujących w nim osób, jako dobra. (Niniejszym nowe feministki używają fenomenologicznych narzędzi do stawiania i potwierdzania tez metafizycznych). Tak się składa, że wszystkie te źródła potwierdzają im ich przekonania o tym, że natura wypełniona jest sensem, że jest teleologiczna, a jej *telos* to miłość pojmowana jako wychodzenie z siebie w kierunku innych i dawanie im siebie w kontekście rozeznawanego ich i własnego obiektywnego dobra. W tej perspektywie miłość zarówno pisana małą literą, jak i wielkim M, łączy się harmonijnie z subiektywnymi i obiektywnymi aspektami dobra, nie będąc w najmniejszym stopniu w konflikcie z czyjąś dobrze rozpoznaną wolnością. Mówiąc dobitniej, jeśli miłość zakłada się jako podstawę świata, która dostarcza najlepszego wyjaśnienia jego funkcjonowania, wówczas wolność nie może niczego utracić ze swojego statusu bycia podległą miłości. Nie może też być interpretowana jako autonomia wyboru czy kreowania czegoś poza obszarem dobra. To, co może oznaczać, jest jedynie i aż decyzją wolnego podmiotu, który akceptuje dobro po rozeznaniu go przez swój rozum. Jeśli Osoba i Wspólnota, która jest Miłością, stanowi podstawę wolności jako takiej, nic dziwnego, że w tej perspektywie prawdziwa miłość wyzwala. Właśnie dlatego inna nowa feministka, Michele M. Schumacher, twierdzi: „Autentycznie wyzwolona kobieta to zatem kobieta, która doświadcza siebie jako osoby odwiecznie umiłowanej [...]” (Schumacher 2008: 25). Czy to samo można odnieść do mężczyzn? Może i prawdopodobnie tak. Nie jest jednak chyba przypadkowe to, że uświadomienie mężczyznom sensu i prawdziwości tego zdania może należeć do kobiet, jak zdają się twierdzić nowe feministki.

Wiek XX i początek obecnego stulecia były czasem wielkiego powrotu tematów związanych z ciałem i seksualnością, w tym kwestią kobiet, do głównego nurtu teorii i praktyki życia społecznego, politycznego i ekonomicznego. Powrót ten zaowocował też wieloma znaczącymi przemianami obyczajowymi i prawnymi. Niemniej jednak wydaje mi się, że ten powrót i te zmiany zaledwie wskazały na sprawy niesłusznie wyparte z szerokiego obrazu świata nowożytnego. Nie przyznały jeszcze właściwego miejsca problemom wypartym ani nawet nie dały stosownej diagnozy przyczyn wyparcia. Argumentacja podana w teologii ciała i nowym feminizmie, choć ciągle stosunkowo mało znana i analizowana, w mojej opinii stanowi bardzo obiecującą alternatywę rozwiązań zagadek i problemów nowożytności, tak szczególnie „zaczarowanej” przez wizję jednostkowej autonomii i obsesyjnego lęku przed prawdą o obiektywności dobra lub nawet uznaniem

ewentualności jego istnienia. Prezentowane przeze mnie stanowisko nowych feministek wydaje się oferować potencjalnie głębiej uzasadniony powrót wypartych tematów ciała i kobiecości, jako że propagatorki tego stanowiska wnikają głębiej w pytania o naturę wolności, naturę dobra, miejsce wspólnoty i spełnienie istoty ludzkiej, które, jak się tam zakłada, jest możliwym i wartym poszukiwań obiektem zrozumiałych debat międzykulturowych. Być może fakt, że nowe feministki czerpią swoje inspiracje z teologii, nie tylko nie musi być obecnie powodem do ich dyskwalifikacji, ale nawet stanie się zachętą do powrotu do wielkich pytań i powtórnej analizy udzielonych na progu nowożytności odpowiedzi. Niniejszy artykuł stanowi jedynie zarys wątków, do których pogłębienia ma zapraszać, otwierając jedno z licznych, jak sądzę, miejsc spotkania teologii i nauk społecznych.

#### Bibliografia:

/// Alvaré H.M. 1997. *A New Feminism*, <http://mural.uv.es/nocermo/alvare.htm>; dostęp: 22.03.2012 (pierwotnie publikowane w: „Liguorian”, maj 1997).

/// Fox-Genovese E. 2008. *Równość i zróżnicowanie. Praktyczne problemy nowego feminizmu*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 337–354.

/// Glendon M.A. 1997. *Women's identity, Women's rights and the Civilization of Life*, [w:] „*Evangelium Vitae*” and Law, red. A.L. Trujillo, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, s. 63–75.

/// Jan Paweł II. 1986. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano.

/// Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin Gratissimam sane*.

/// Jan Paweł II. 1995. *Evangelium vitae*.

/// Jan Paweł II. 2005. *Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej na Jasnej Górze, 4.06.1979* [dokument dźwiękowy], [w:] *Musicie być mocni. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 2–10 czerwca 1979*, Płyta CD, Polskie Radio, Warszawa.

/// Léna M. 2008. *Twórcze zróżnicowanie. Edukacja kobiet*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 371–385.

/// Martin F. 1994. *The Feminist Question. Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, MI: Eerdmans, Grand Rapids.

/// Paweł VI. 1968. *Humanae vitae*.

/// Pinckaers S.T. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.

/// Schumacher M.M. 2008. *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 21–30.

/// De Solenni P.F. 2000. *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards and Understanding of Woman as Imago Dei*, Apollinare studi, Roma.

/// Waldstein M. 2012. *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa.

/// Wojtyła K. 1982. *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin.

### /// Abstrakt

Artykuł w optyce teosocjologicznej zarysowuje powody nowożytnego wyparcia kobiecości i cielesności z centrum zagadnień teoretycznych oraz ich deprecjacji w praktyce społecznej. Autorka nie podejmuje analizy praktyki, ale śledzi losy idei, które mają praktyczne skutki społeczne. Podejmuje refleksję nad obecną w teologii ciała i nowym feminizmie perspektywą filozofii realistycznej z odmienną od nowożytnej wizją dobra, wolności, relacji społecznych i natury człowieka. Stara się pokazać atrakcyjność powrotu do pytań i inspiracji obecnych w teologii dla współczesnych nauk społecznych. Wyparte lub ignorowane w nowożytności motywy związane z ciałem i kobiecością (o czym świadczą pewne argumenty z teorii Ockhama, Kartezjusza, Bacona czy Kanta) wracają obecnie w wielu postaciach. Mało znana forma tego powrotu, jaką prezentuje nowy feminizm, wydaje się autorce najciekawsza z powodu radykalnego odwrócenia typowych dla nowożytności ujęć kwestii receptywności, wolności i dobra.

Słowa kluczowe:

kobieta, ciało, teologia, nowy feminizm, komunitaryzm



### **/// Abstract**

The sociotheological perspective of the article presents some reasons for the modern exclusion of the problems of femininity and corporeality from the center of theoretical concerns as well as their depreciation in social practice. The author reflects on the realist philosophical perspective present in the theology of the body and in the new feminism which hold radically opposed to modernity vision of the good, freedom, social relations, and the human nature. She tries to show the attractiveness for modern social sciences of coming back to the questions and inspirations present in theology. The excluded or ignored in modernity motives linked to the body and womanhood (which is evidenced by theories of Ockham, Descartes, Bacon, or Kant) are coming back now in many forms. The little known form presented by the new feminism seems to be most interesting due to its radical shift from the typical modern approach to the questions of receptivity, freedom, and the good.

Keywords:

woman, body, theology, new feminism, communitarianism

# **BADANIA NAD TEODYCJĄ INDYWIDUALNĄ – O KONIECZNOŚCI SPOTKANIA TEOLOGII I NAUK SPOŁECZNYCH NA POLU EMPIRII**

Emilia Wrocławska-Warchała

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **/// Wprowadzenie**

Teologia i socjologia, dwie dyscypliny, które wydają się tworzyć odrębne, niestykające się ze sobą światy, w ostatnich latach zaczynają nieoczekiwanie zbliżać się do siebie. Może o tym świadczyć choćby umieszczenie pomiędzy tekstami wybitnych teoretyków brytyjskiej socjologii, w książce *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* pod redakcją Richarda K. Fenna (2001), tekstu Kierana Flanagana zwiastującego „powrót teologii, dalekiej krewnej socjologii”. Wciąż jednak nieliczni socjologowie i teologowie są gotowi, by zasiąść przy jednym konferencyjnym stole; jeżeli do takiego spotkania dochodzi, to zazwyczaj na pierwszy plan wysuwają się kwestie teoretyczne – teologowie i socjologowie próbują wspólnymi siłami określać znaczenie zjawisk religijnych jako elementów życia społecznego lub też zastanawiać się nad relacjami między myślą teologiczną a historią idei socjologicznych. Znacznie rzadziej dochodzi do podejmowania projektów badawczych o charakterze empirycznym, które łączyłyby inspiracje teologii z metodologią nauk społecznych. Pierwsze tego rodzaju projekty zaczynają powstawać w Holandii i Belgii, gdzie teologowie określający siebie jako „teologów empirycznych”, chętnie uczestniczą w obradach International Association for the Psychology of Religion, najważniejszego europejskiego stowarzyszenia psychologów religii. Wciąż jednak projekty takie należą do rzadkości. Tymczasem istnieją tematy badawcze należące do sfery życia religijnego, które by je zgłębić, wymagają zarazem teologicznej subtelności opisu zjawisk religijnych i dobrze rozwiniętych technik badawczych

z repertuaru nauk społecznych. Jednym z takich tematów badawczych jest teodycea indywidualna, rozumiana jako sposób, w jaki osoby deklarujące się jako religijne nadają znaczenie negatywnym doświadczeniom życiowym. W niniejszym artykule chciałabym przedstawić, w jaki sposób teologia, socjologia i psychologia mogą przyczynić się do zgłębienia zagadnienia teodycei indywidualnej. W pierwszej kolejności można zwrócić uwagę na wkład teologii, następnie socjologii, a wreszcie dyscypliny, która nadała ostateczny kształt przedstawionemu dalej projektowi badawczemu – psychologii.

Wkład teologii do badań nad teodyceą indywidualną jest, rzecz jasna, kluczowy, choć, co zaskakujące, w badaniach o tej tematyce nie zawsze wykorzystuje się w pełnym zakresie refleksje teologów. Badaniami nad teodyceą zajmuje się subdyscyplina określana jako teologia empiryczna, która od kilku dekad rozwija się na uniwersytetach w Holandii, wykorzystująca metodologię nauk społecznych do zbadania powszechności wierzeń i przekonań religijnych. Można tu wymienić prace Johannesesa A. van der Vena (1988, 1993) oraz Erika Vossena i Johannesesa A. van der Vena (1997), a także liczne artykuły publikowane na łamach czasopisma „Journal of Empirical Theology”. Mimo że w myśli teologicznej, a także w pracach filozofów religii pojawiają się opisy licznych modeli teodycei, teologowie empiryczni, wzorując się na metodologii ilościowej nauk społecznych, stosują ściśle procedury ilościowe (takie jak tworzenie krótkich kwestionariuszy czy analiza czynnikowa), które ograniczają liczbę analizowanych modeli i upraszczają ich zawartość teologiczną. Tylko trzy modele są opisywane w sposób pogłębiony w raportach badawczych przygotowywanych przez holenderskich teologów empirycznych: teodycea planu bożego (ang. *plan model*), teodycea odpłaty (ang. *retaliation model*) oraz teodycea współczucia (współcierpienia z Bogiem, ang. *compassion model*)<sup>1</sup> (Van der Ven 1988, 1993; van der Ven, Vossen, 1997), a i te niestety przede wszystkim na podstawie badań kwestionariuszowych, w których badanym sugeruje się sposób ujęcia określonych modeli. Tymczasem wydaje się, że myśl teologiczna spoza kręgów teologii empirycznej, jak również prace filozofów religii, zawierające pogłębiony opis różnych wariantów teodycei (np. Davis 2006, Deselaers 1999, Hick 1966), powinny stać się istotnym źródłem inspiracji

---

<sup>1</sup> Teodycea planu wiąże się z traktowaniem negatywnych doświadczeń jako elementu planu bożego; zgodnie z tym modelem plan boży, choć obecnie trudny do odczytania z perspektywy ofiary zła, jest z założenia sensowny i skonstruowany w sposób życzliwy ludziom. Teodycea odpłaty wiąże się z przekonaniem o tym, że cierpienie jest karą za grzechy, a szczęście nagrodą za dobre uczynki i wierność bożym przykazaniom. Wreszcie teodycea współcierpienia wiąże się z przekonaniem, że Bóg rozumie człowieka, ponieważ sam cierpiał, oraz z odczuciem, że Bóg towarzyszy człowiekowi w cierpieniu.

do badań jakościowych nad teodyceą indywidualną, badań nastawionych na poszukiwanie wielu modeli i pełny opis ich zróżnicowania.

Wkład socjologii do badań nad teodyceą nadal pozostaje kluczowy – typologie Maxa Webera (2002) i Petera Bergera (1966/1997), a także perspektywa fenomenologii wiedzy i konstrukcjonizmu społecznego wydają się istotnym punktem wyjścia dla współczesnych badaczy. Perspektywy te pomagają ująć indywidualną teodyceę w kontekście społecznym jako jeden z istotnych obszarów wiedzy kulturowej. Typologie zaś, konstruowane z myślą o opisie wszystkich możliwych rozstrzygnięć problemów teodycei obecnych w różnych światowych tradycjach religijnych, mogą obecnie być przydatne nawet w badaniach obejmujących jedynie chrześcijan ze względu na mobilność społeczną i procesy globalizacyjne, które sprzyjają eklektyzmowi znaczenia, wędrowności teodycei. Co ciekawe jednak, typologie te rzadko są porównywane z modelami opisywanymi przez teologów i filozofów religii. Wydaje się, że ze stratą dla obu stron – socjologowie tracą przez to możliwość uzupełnienia typologii teodycei elementami znaczenia najlepiej opisywanymi przez teologów wrażliwych na subtelności religijnego świata znaczeń. Teolodzy zaś tracą możliwość porównania modeli teodycei obecnych w tradycji chrześcijańskiej z modelami charakterystycznymi dla innych kultur religijnych.

Celem tego artykułu jest jednak wykazanie, że szczególnie przydatna do badań nad teodyceą indywidualną może być perspektywa psychologii, a ściślej – psychologii fenomenologicznej i narracyjnej. Psychologia może wnieść brakujący głos do postulowanego dialogu socjologów i teologów w obszarze badań nad teodyceą – wskazać, jaka jest specyfika doświadczeń, które ujmowane są przez wierzących w ramy poszczególnych modeli teodycei, a także wykazać, jakie konsekwencje może mieć stosowanie poszczególnych modeli dla indywidualnego dobrostanu. W przedstawionych dalej badaniach własnych wykorzystano wywiady pogłębione i metody analizy jakościowej, proponowane przez psychologów fenomenologicznych (Giorgi 2003), a także koncepcje i metody psychologii narracyjnej (Hermans, Hermans-Jansen 1995; Trzebiński 1992, 2002, 2005) oraz strategie badawcze wrażliwej kulturowo konstrukcjonistycznej psychologii religii (Gergen i Gergen 1997); okazały się one na tyle owocne, że pozwoliły na wyodrębnienie modeli teodycei konstruowanych przez współczesnych chrześcijan dwóch wyznań, wnikliwy opis struktury narracyjnej tych modeli, a także podstawowych znaczeń doświadczeń wpisywanych w te modele oraz „efektywności” modeli, jeżeli chodzi o modyfikowanie treści emocjonalnej doświadczeń.

### /// Badania własne – założenia, metody i przebieg badań

W ramach psychologii narracyjnej zakłada się, że do podstawowych atrybutów człowieka należy ujmowanie doświadczenia w formę opowieści<sup>2</sup>. Stosowane jest wręcz określenie „homo narrans” (Dryll 2004, Straś-Romanowska, Bartosz i Żurko 2010), podkreślające rangę tego aspektu funkcjonowania człowieka. Wyniki badań i praktyka terapeutyczna psychologów narracyjnych wykazują, jak dużą rolę może odegrać tworzenie opowieści w procesie radzenia sobie z doświadczeniami negatywnymi, wspieraniu procesu rozwoju po doświadczeniu traumatycznym i w konsekwencji włączaniu doświadczeń pierwotnie uznawanych za negatywne czy trudne w tożsamość autora opowieści na sposób sprzyjający rozwojowi indywidualnemu (por. m.in. McAdams 1985, 1993; Tokarska 2002, 2004; Trzebiński 2008). Nie zawsze konsekwencje tworzenia opowieści o doświadczeniu są tak jednoznacznie pozytywne; opowieści różnią się między sobą i na rozmaite sposoby mogą modyfikować doświadczenie – nie wszystkie oferują pozytywne zakończenie, czy wskazują na zaradczą rolę ja narracyjnego; w istocie jednak tworząc każdą narrację o negatywnych doświadczeniach, nadajemy im znaczenie i formułujemy ich fabularne uzasadnienie, co daje poczucie poznawczej kontroli nad doświadczeniem.

W przedstawionym projekcie badań własnych założono, że opowieść o doświadczeniu można traktować jako rodzaj wyjaśnienia negatywnych zdarzeń – jako potoczną, naturalną formę teodycei, formułowaną na co dzień przez każdego, kto opowiada o swoich negatywnych doświadczeniach. Teodycea potoczna może mieć podstawowe znaczenie dla skutecznego radzenia sobie z doświadczanymi trudnościami. Na gruncie teorii dialogowego ja Huberta Hermansa można postawić hipotezę, że stworzenie „wystarczająco dobrej” teodycei – a więc nadanie znaczenia doświadczeniu – ma pozytywny wpływ na charakter emocjonalny doświadczenia; może wiązać się z przeżywaniem spełnienia dwóch motywów podstawowych: motywu kontaktu, związanego z dążeniem do nawiązywania i podtrzymywania więzi z innymi, oraz motywu umacniania siebie (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995).

---

<sup>2</sup> Pojęcie doświadczenia jest wieloznaczne i bywa używane w psychologii w różnych kontekstach, np. bywa rozumiane jako poziom zgromadzonej wiedzy praktycznej lub efekt bezpośredniego uczestnictwa w pewnej aktywności. Psychologia narracyjna zajmuje się przede wszystkim doświadczeniem rozumianym jako wewnętrzna, indywidualna odpowiedź na wydarzenia zewnętrzne (por. Krzyżewski i Majczyna 2003). Zakłada się, że odpowiedź ta wyraża się w opowieści, która jest formą nadania znaczenia i struktury doświadczeniu. Warto zaznaczyć, że nie wszystkie doświadczenia są opowiadane; niektóre na przykład pozostają niezwerbalizowane ze względu na brak narracji kulturowych, które pomogłyby nadać im znaczenie; inne, choć zwerbalizowane, mogą nie być opowiadane, ponieważ „nie pasują” do indywidualnej tożsamości narracyjnej.

Zgodnie z proponowanym ujęciem, które można określić jako przynależne do kulturowej, narracyjnej psychologii religii, teodycea narracyjna ma specyfikę indywidualną, ale jest tworzona w kontekście określonej kultury religijnej. W związku z tym jest wzorowana na typach teodycei obecnych w danej kulturze, szczególnie tych, które przekazywane są w postaci opowieści, narracji kulturowych. W kulturze chrześcijańskiej szczególną rolę odgrywać tu mogą historie biblijne. Podejmując badania, założono, że poszczególne modele teodycei różnią się pod względem struktury narracyjnej; można jednak zaproponować ogólny schemat, który każdy z typów teodycei wypełnia na swój sposób (por. schemat 1). Uznano, że analiza poszczególnych wariantów struktury narracyjnej może pomóc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego niektóre spośród typów teodycei mogą być bardziej, inne zaś mniej pomocne w radzeniu sobie z doświadczeniami negatywnymi. Szczególne znaczenie może mieć to, czy dany model teodycei zapewnia takie elementy struktury narracji jak działania zaradcze czy pozytywne zakończenie. Kluczowe jednak może być, jaka rola jest przypisana Bogu (czy pełni rolę pomocnika, czy może raczej sprawcy zła lub ofiary?), a jaka – ja narracyjnemu. Przewidywano, że obecność takich elementów, jak działania zaradcze i pozytywne zakończenie oraz sposób konstrukcji roli Boga i ja narracyjnego, może zaowocować specyficzną treścią emocjonalną, która modyfikuje znaczenie doświadczenia ujętego w ramy danego modelu teodycei.

/// Schemat 1. Ogólny schemat struktury teodycei narracyjnej

ELEMENTY TEODYCEI	ODPOWIEDNIKI NARRACYJNE
„Unde malum?” („Skąd zło?”)	<i>Zawiązanie akcji</i> ( <i>wydarzenie krytyczne I</i> )
Co jest złem?	<i>Centralne wydarzenie krytyczne (II)</i>
Kto cierpi?	<i>Ofiara</i>
Kto jest odpowiedzialny za zło?	<i>Sprawca</i>
Jakie są konsekwencje zła?	<i>Perypetie bohaterów</i>
Jak można radzić sobie ze złem?	<i>Działania zaradcze</i>
Kto może radzić sobie ze złem?	<i>Pomocnik</i>
Czy jest możliwe przezwyciężenie zła?	<i>Zakończenie</i>

Pierwszym etapem projektu badawczego był przegląd literatury obejmujący teologiczne i filozoficzne prace poświęcone problemowi teodycei. W literaturze zostały odnalezione opisy następujących modeli teodycei:

- teodycea zła jako braku dobra (por. św. Augustyn 2008; Hick 1966)
- teodycea wolnej woli (por. Davis 2006; Hick 1966; zob. także model teodycei opisywany przez Webera (2002) „cierpimy za grzechy przodków”)
- teodycea moralno-estetyczna (teodycea kontrastu) (por. św. Augustyn 2002)
- teodycea kary bożej (por. Davis 2006, zob. także model teodycei opisywany przez Webera (2002) i Bergera (1966/1997) jako teodycea odpłaty)
- teodycea przemiany zła w dobro („means and ends approach”, por. Davis 2006; Swinburne; Hick 1966)
- teodycea „kuźni dusz” (ang. *vale of soul making theodicy*; in. teodycea rozwoju; por. Davis 2006; Hick 1966)
- teodycea planu bożego/teodycea woli bożej (por. Alston, a także Davis 2006)
- teodycea współcierpienia z Bogiem (Davis 2006; Hick 1966; Vossen 1993)
- teodycea relacji z Bogiem (Deselaers 2001; Hick 1966)
- teodycea walki dobra i zła (por. Davis 2006; Hick 1966; Kay 1998; Strange 1998; zob. także teodycea dualistyczna opisywana przez Webera (2002), Bergera (1966 | 1997)
- teodycece świeckie (kosmodycece) (Berger 1966 | 1997; van der Ven 1988–1989)

Z pewnością nie jest to lista pełna, można by dodać do niej wiele innych modeli opisywanych w bogatej literaturze filozoficznej i teologicznej poświęconej problemowi teodycei. Powyższa lista była jedynie punktem wyjścia do badań empirycznych i nie miała pretensji do objęcia wszystkich modeli wykorzystywanych w tradycji chrześcijańskiej. Po wyodrębnieniu powyższych modeli każdy z nich został rozpisany w formie prawdopodobnego schematu narracyjnego, tak aby łatwiej było rozpoznać je na etapie analizy materiału narracyjnego.

Kolejny etap projektu badawczego obejmował badania empiryczne w grupie zaangażowanych religijnie chrześcijan. Głównym celem badawczym była eksploracja indywidualnej specyfiki doświadczania zła –

negatywnego bieguna doświadczenia – wyróżnienia różnych treści doświadczenia i modeli interpretacyjnych wykorzystanych do nadania im znaczenia. Dodatkowym celem było zbadanie zależności między modelami teodycei a emocjonalną treścią doświadczenia.

W badaniach uczestniczyli zaangażowani religijnie reprezentanci dwóch grup wyznaniowych: katolicy (N=60) i luteranie (N=30)<sup>3</sup>. Badania były prowadzone w dwóch regionach Polski: w centralnej Polsce, gdzie zdecydowaną większość wyznaniową stanowią katolicy, oraz w regionie wielowyznaniowym – na Śląsku Cieszyńskim. Badania prowadzone w centralnej Polsce (w Warszawie i okolicach) objęły 30 katolików, a badania prowadzone na Śląsku Cieszyńskim – 30 katolików i 30 luteranów. Za kryterium zaangażowania religijnego uznano osobistą deklarację, jak również aktywność w ramach grup i wspólnot działających w parafii. Dołożono starań, by we wszystkich trzech badanych grupach (katolików z centralnej Polski, katolików ze Śląska Cieszyńskiego i luteranów) była równa liczba kobiet i mężczyzn. Grupy były wewnętrznie zróżnicowane pod względem wieku (najmłodszy uczestnik badań miał 21 lat, najstarszy – 82, średnia wieku dla wszystkich trzech grup wahała się około 40. roku życia). Założono, że zróżnicowanie grupy pod względem wieku i płci da możliwość uzyskania bardziej wszechstronnego materiału narracyjnego. Z kolei zaangażowanie religijne uczestników badań mogło wiązać się z większą kompetencją, jeżeli chodzi o religijny świat znaczeń – założono, że w narracjach „kompetentnych religijnie” i osobiście zaangażowanych osób odnaleźć będzie można więcej modeli teodycei w pełnym, a zarazem indywidualnie zróżnicowanym kształcie.

Osoby badane były proszone o opowiedzenie o trzech istotnych z ich punktu widzenia doświadczeniach, które mogą określić jako doświadczenie zła; niektórzy uczestnicy badań opowiedzieli tylko o dwóch doświadczeniach, inni o czterech lub więcej; w ten sposób zgromadzono 369 narracji. Aby uniknąć nadreprezentacji w zbiorze opowieści autorstwa

---

<sup>3</sup> W badaniach uwzględniono te dwie grupy wyznaniowe, ponieważ katolicy i protestanci odnoszą się do wspólnego zasobu tradycji narracyjnej (Biblii), mogą jednak istotnie różnić się, jeżeli chodzi o sposób wykorzystania narracji religijnych w interpretacji własnego doświadczenia, zarówno ze względu na różnice teologiczne (w szczególności w zakresie roli przypisywanej ludzkim czynkom, obrazu świata i obrazu człowieka), jak i inny sposób kontaktu z tradycją biblijną – w wypadku protestantów może być związany częściej z osobistą lekturą Biblii niż w wypadku katolików. Ponieważ tradycja protestancka nie jest jednorodna, ze względu na ograniczenia czasowe projektu badawczego wybrano jedną grupę protestancką, stosunkowo rzadko porównywaną z katolikami w badaniach psychologicznych – luteranów. Na wybór tej grupy miał też wpływ fakt, że luteranie stanowią największą protestancką grupę wyznaniową w Polsce (Kościół ewangelicko-augsburski w Polsce liczy około 80 tys. wyznawców).



szczególne aktywne narratorów, ograniczono liczbę analizowanych narracji do trzech na osobę. Ostatecznie analizie poddano 237 narracji.

Metoda badawcza była zmodyfikowaną, dostosowaną do celu badawczego, wersją Metody Konfrontacji z Sobą Huberta J.M. Hermansa, która ma charakter metody badawczej, diagnostycznej i terapeutycznej zarazem; szczególną wartością metody jest umożliwienie połączenia strategii jakościowej i ilościowej analizy doświadczenia. Przez dialog z badaczem otwartym na indywidualny świat znaczeń uczestnika badań metoda powoduje wzbudzenie dialogu wewnętrznego, zmierzającego do określenia znaczenia doświadczenia dla podmiotu doświadczającego (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995; Oleś 1992, Chmielnicka-Kuter, Oleś i Puchalska-Wasył 2009).

Zgodnie z zaleceniami metody uczestnicy badań po opowiedzeniu doświadczenia formułowali wartościowanie, które miało ujmować esencję znaczenia danego doświadczenia. Następnie każde z wartościowań było oceniane na liście uczuć, co miało umożliwić analizę treści emocjonalnej doświadczenia. Lista zawierała 26 uczuć, w tym 24 stanowią standardową listę zaproponowaną przez Hermansa; na listę składało się osiem uczuć negatywnych (np. lęk, złość), osiem uczuć pozytywnych (np. radość, spokój wewnętrzny), cztery uczucia związane z motywem kontaktu z innymi (np. miłość, troska) i cztery uczucia związane z motywem umacniania siebie (np. duma, poczucie własnej wartości) oraz dwa uczucia dodatkowe (zawiść i wdzięczność). Uczestnicy badań, opisując treść emocjonalną doświadczenia, określali nasilenie uczuć w skali 0–5.

Uzupełnieniem Metody Konfrontacji z Sobą był wywiad półswobodny dotyczący roli historii biblijnych i treści wiary w procesie nadawania znaczenia doświadczeniu. Uczestnikom zadawano początkowo ogólne pytanie, jakie historie biblijne pomogły im zrozumieć dane doświadczenie. Następnie pojawiały się dodatkowe, bardziej szczegółowe pytania o historie biblijne uznawane przez teologów za kluczowe, jeżeli chodzi o problem teodycei, takie jak opowieść o grzechu pierworodnym, historia Hioba, historia śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W odpowiedzi na te pytania pojawiały się często uzupełnienia narracji o doświadczeniu. Badani byli zatem zachęcani do opisu doświadczeń z perspektywy świata religijnych narracji. Warto jednak zaznaczyć, że wiele odniesień do historii biblijnych pojawiało się spontanicznie.

### /// Metoda analizy i wyniki badań własnych

Pierwszym etapem analizy było określenie zróżnicowania treści doświadczeń opisywanych jako doświadczenia zła. Inspiracją do jakościowej analizy treści wartościowań było empiryczne podejście fenomenologiczne Amadeo Giorgiego (2003a,b). Ważnym punktem odniesienia były również prace Clarka Moustakasa (2001) i Fredericka J. Wertza (2003), a z prac polskich autorów podejście wykorzystane w analizie doświadczenia cierpienia przez Zenona Uchnasta i Justynę Iskrę (2003) oraz analizy Dariusza Śleszyńskiego (1998). Metoda fenomenologiczna należy do metod opisowych i może być określona jako metoda jakościowa pokrewna analizie treści. Giorgi (2003b) wskazuje jednak na istotne różnice między podejściem fenomenologicznym a analizą treści: analiza treści w klasycznym ujęciu Berelsona (1952, za: Giorgi 2003b) jest traktowana jako technika badawcza służąca obiektywnemu, systematycznemu i ilościowemu opisowi powierzchniowej części przekazu; tymczasem metoda fenomenologiczna (w ujęciu Giorgiego), zgodnie z nazwą, nie jest techniką, lecz metodą (nie jest na tyle statyczna, mechaniczna, by móc ją określić jako technikę), nie koncentruje się na analizach ilościowych i stara się dotrzeć do głębszej warstwy znaczeń. Konkretnie elementy metody fenomenologicznej są dookreślane „w dialogu z fenomenem” (Giorgi 2003b: 45), nie są znane i zakładane z góry. Zgodnie z tymi założeniami w analizie dążono do wyodrębnienia jednostek znaczenia poszczególnych doświadczeń, nie sugerując się żadną z góry przyjętą typologią.

W ramach analizy wyodrębniono podstawowe jednostki sensu pojawiające się w każdej opowieści. Następnie starano się odnaleźć wspólne dla wielu opowieści jednostki sensu i w ten sposób określić typy doświadczenia zła. Wyodrębniono dwa podstawowe rodzaje doświadczenia zła: doświadczenie zagrożenia więzi oraz doświadczenie zagrożenia ja. Każdy z tych rodzajów przybierał rozmaite formy – w tabeli 1. przedstawiono rodzaje doświadczenia i frekwencję w obu badanych grupach wyznaniowych. Doświadczenie zagrożenia więzi miało inne znaczenie dla narratorów w zależności od tego, czy wiązało się z działaniem czynników naturalnych (choroby, śmierci), czy też czynników społecznych (tu można było wyróżnić zagrożenie przemocą z zewnątrz, przemocą wewnątrz relacji oraz zagrożenie płynące z braku zaangażowania i troski o więź). Doświadczenie zagrożenia ja miało natomiast różne znaczenie dla narratorów w zależności od tego, jakiego atrybutu ja dotyczyło; wiązać się mogło z zagrożeniem poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia), poczucia skuteczności, poczucia tożsamości, poczucia godności bądź poczucia wolności.

/// Tabela 1. Rodzaje treści doświadczenia zła w badanych grupach

<b>RODZAJE ZAGROŻENIA WIĘZI</b>	<b>KATOLICY [N=158]</b>	<b>LUTERANIE [N=79]</b>	<b>OGÓŁEM [N=237]</b>	<b>CHI<sup>2</sup>[4]</b>	<b>P</b>
Brak zagrożenia więzi	25 15,8%	16 20,3%	41 17,3%	12,099	0,017
Przemoc wewnątrz relacji	48 30,4%	38 48,1%	86 36,3%		
Brak zaangażowania w relację	53 33,5%	15 19,0%	68 28,7%		
Zagrożenia z zewnątrz – natura	23 14,6%	5 6,3%	28 11,8%		
Zagrożenia z zewnątrz – przemoc	9 5,7%	5 6,3%	16 6,8%		
<b>RODZAJE ZAGROŻENIA JA</b>	<b>KATOLICY [N=158]</b>	<b>LUTERANIE [N=79]</b>	<b>OGÓŁEM [N=237]</b>	<b>CHI<sup>2</sup>[5]</b>	<b>P</b>
Brak zagrożenia ja	67 42,4%	47 59,5%	114 48,1%	11,857	0,037
Zagrożenie poczucia skuteczności	32 20,3%	10 12,7%	42 17,7%		
Zagrożenie poczucia godności	23 14,6%	13 16,5%	36 15,2%		
Zagrożenie poczucia tożsamości	18 11,4%	5 6,3%	23 9,7%		
Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)	18 11,4%	3 3,8%	21 8,9%		
Zagrożenie poczucia wolności	0 0%	1 1,3%	1 0,4%		
Ogółem	158 100%	79 100%	237 100%		

P- istotność asymptotyczna (dwustronna)

Drugim etapem analizy była modyfikacja listy modeli teodycei opisanych na podstawie przeglądu literatury i wyróżnienie modeli interpretacyjnych, które pojawiły się w materiale narracyjnym. Następnie zebrane narracje były analizowane przez grupę siedmiu sędziów kompetentnych (młodych naukowców specjalizujących się w metodach narracyjnych i/lub w badaniach

dotyczących religijności). Sędziowie ocenili, które modele teodycei są wykorzystane w poszczególnych opowieściach. W tabeli 2. zostały przedstawione wyróżnione modele teodycei i ich frekwencja w narracjach<sup>4</sup>.

/// Tabela 2. Modele teodycei – porównanie frekwencji w narracjach katolików (N=60, n=158) i luteranów (N=30, n=79)

MODELE TEODYCEI	WSZYSTKIE NARRACJE [N=237]	NARRACJE KATOLIKÓW [N=158]	NARRACJE LUTERANÓW [N=79]	TEST CHI <sup>2</sup>	
				WARTOŚĆ [DF=1]	P
teodycea opieki bożej	35 14,8%	26 16,5%	9 11,4%	1,073	0,300
teodycea planu bożego	30 12,7%	19 12%	11 13,9%	0,172	0,679
teodycea relacji z Bogiem	25 10,5%	19 12%	6 7,6%	1,096	0,295
teodycea woli bożej	23 9,7%	15 9,5%	8 10,1%	0,024	0,877
teodycea działania diabła	19 8%	17 9,8%	2 2,5%	4,835	0,028
teodycea napomnienia	10 4,2%	9 5,7%	1 1,3%	2,558	0,110
teodycea wpływu środowiska	10 4,2%	5 3,2%	5 6,3%	1,305	0,253
teodycea współcierpienia z Bogiem	8 3,4%	4 2,5%	4 5,1%	1,035	0,309
teodycea przebaczenia	7 3%	2 1,3%	5 6,3%	4,711	0,030
teodycea walki dobra i zła	7 3%	5 3,2%	2 2,5%	0,074	0,786
teodycea prawa bożego	3 1,3%	2 1,3%	1 1,3%	0,000	1,000

P- istotność asymptotyczna (dwustronna)

N- liczba uczestników badań

n- liczba analizowanych narracji

<sup>4</sup> Sędziowie również sformułowali wartościowania do wszystkich opowieści, wskazując na jednostki znaczenia, które wydawały się kluczowe dla charakteru doświadczenia. Wartościowania sędziów zostały następnie porównane z wartościowaniami uczestników, co pomogło w wyróżnieniu jednostek znaczenia kluczowych z perspektywy intersubiektywnej.

Pośród modeli teodycei najczęściej wykorzystywanych w narracjach znalazły się modele opisywane w literaturze teologicznej, takie jak teodycea planu bożego (wykorzystana w 12,7% narracji), teodycea relacji z Bogiem (10,5%) czy teodycea woli bożej (9,7%), ale również specyficzne modele, które wydają się charakterystyczne dla narracyjnej teodycei potocznej, takie jak teodycea opieki bożej (14,8%), teodycea działania diabła (8%) czy też teodycea napomnienia (4,2%).

Dzięki wyodrębnieniu rodzaju treści doświadczeń negatywnych możliwe było przeprowadzenie w dalszej kolejności analiz dotyczących związku między treścią doświadczenia a wykorzystanym modelem teodycei. Z kolei dzięki wykorzystaniu listy uczuć możliwa była ocena, jaką rolę mogą mieć poszczególne modele teodycei dla kształtowania specyfiki doświadczenia. Wyniki analiz ilościowych zostały przedstawione w tabeli 3.

/// Tabela 3. Specyfika poszczególnych modeli teodycei narracyjnej

MODEL TEODYCEI	STRUKTURA <sup>1</sup>	ZNACZENIE DOŚWIADCZENIA <sup>2</sup>	TREŚĆ EMOCJONALNA <sup>3</sup>
teodycea opieki bożej	zakończenie pozytywne; ja narracyjne jako ofiara; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; zagrożenie poczucia tożsamości; <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu; słabsze uczucia negatywne
teodycea planu bożego	Bóg jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, choroby); <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi przez brak zaangażowania w relację	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu
teodycea relacji z Bogiem	zakończenie pozytywne; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; słabsze uczucia negatywne;

MODEL TEODYCEI	STRUKTURA	ZNACZENIE DOŚWIADCZENIA	TREŚĆ EMOCJONALNA
teodycea woli bożej	ja narracyjne jako ofiara; ja narracyjne jako pomocnik	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, chorobę) zagrożenie ja; zagrożenie poczucia godności;  <u>związek negatywny:</u> zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne;
teodycea działania diabła	diabeł jako sprawca zła; ja narracyjne jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie poczucia tożsamości	silniejsze uczucia pozytywne;
teodycea napomnienia	zakończenie pozytywne; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, chorobę); zagrożenie poczucia ciągłości ja;  <u>związek negatywny:</u> zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu;
teodycea wpływu społecznego	związek pozytywny: dziecko jako ofiara  związek negatywny: ja narracyjne jako ofiara	-	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu
teodycea współcierpienia z Bogiem	Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	-	-

teodycea przebaczenia	działania zaradcze	zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	-
teodycea walki dobra i zła	zakończenie pozytywne; Bóg jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; zagrożenie poczucia tożsamości	silniejsze uczucia pozytywne
teodycea prawa bożego	związek negatywny: ja narracyjne jako ofiara	-	slabsze uczucia negatywne

Uczucia pozytywne: radość, zadowolenie, przyjemność, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, spokój wewnętrzny, poczucie wolności

Uczucia negatywne: bezsilność, lęk, wstyd, rozbitcie wewnętrzne, poczucie winy, osamotnienie, poczucie niższości

Uczucia związane z motywem kontaktu: miłość, troska, czułość, intymność. Jeżeli nie zostało to specjalnie zaznaczone, związek miał charakter pozytywny.

Aby zrozumieć specyfikę poszczególnych modeli teodycei, nie wystarczy jednak opis wyników analiz ilościowych. Konieczne wydaje się przytoczenie i omówienie przykładów wykorzystania poszczególnych modeli. Ponieważ rozmiar tekstu nie pozwala na bliższą charakterystykę wszystkich modeli, do ilustracji wybrać można te, które szczególnie często pojawiały się w narracjach, a przy tym nie były dotąd opisywane w literaturze. Pierwszy to teodycea opieki bożej, model najczęściej pojawiający się w narracjach katolików, w narracjach luteranów zaś drugi pod względem frekwencji.

### /// Teodycea opieki bożej

Teodycea opieki bożej była identyfikowana w narracji, jeżeli Bóg występował w roli pomocnika i opiekuna, chroniącego przed złem i jego skutkami czy też dającego pocieszenie w trudnych chwilach. Model ten występował bardzo często łącznie z teodyceą relacji z Bogiem, która była identyfikowana, jeżeli najważniejszym działaniem zaradczym była modlitwa (zarówno rytualna, jak i rozumiana jako swobodny dialog z Bogiem), a wzmocnienie relacji z Bogiem opisywane było jako wsparcie w sytuacji

trudnej. Różnica między pierwszym a drugim modelem polegała głównie na rozłożeniu aktywności zaradczej – w modelu opieki bożej pomocnikiem był przede wszystkim Bóg; w modelu relacji z Bogiem złu zarządzał przede wszystkim człowiek, świadomie dążąc do umocnienia relacji z Bogiem. Jako przykład teodycei opieki bożej w połączeniu z teodyceą modlitwy/relacji z Bogiem przytoczyć można opowieść dotyczącą zagrożenia poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia).

Luteranka, 43 lata

Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

Ja mam takie jedno zdarzenie, takie, jakby można by powiedzieć, takie trochę ponadnaturalne, które bardzo dobrze pamiętam. Bo my prowadzimy z mężem sklep, i kiedyś pamiętam byłam w tym sklepie wieczorem, i przyszedł tak człowiek, i ja po prostu, tylko jak wszedł, od razu czułam taką potrzebę, żeby się modlić, żeby Bóg mnie ochronił przed złem. Ale to było coś takiego... Ja sama nie wiedziałam, czemu ja o tym pomyślałam, nie? Tylko... Czułam taką ogromną potrzebę, żeby po prostu powiedzieć Bogu, żeby mnie teraz ratował. Chociaż on wyglądał normalnie! No i coś mu tam sprzedalam i on wyszedł, nie? No i za dwa dni byłam wezwana na policję, ponieważ on miał paragon w kieszeni, okazało się, że to był bardzo groźny przestępca.

Zagrożenie poczucia ciągłości ja to rodzaj doświadczenia, który był zazwyczaj wbudowany w wyraźną strukturę teodycei narracyjnej. Szczególnie często w przypadku tego doświadczenia stosowano właśnie teodyceę opieki bożej oraz modlitwy i relacji z Bogiem, dlatego też taki przykład wybrano do prezentacji tej teodycei.

Narratorka opisuje doświadczenie potencjalnego zagrożenia życia związanego ze spotkaniem z groźnym przestępcą. Opis ma cechy podobne jak inne narracje odnoszące się do zagrożenia poczucia ciągłości ja, szczególnie charakterystyczne jest podkreślanie banalnych okoliczności zdarzenia (własny sklep, bezpieczne miejsce, normalnie zachowujący się klient), które okazało się jednak nieść zagrożenie. Banalnym okolicznościom zagrożenia przeciwstawiony jest niezwykle, nadprzyrodzony charakter uzyskanej pomocy. Struktura narracji jest czytelna. Wyraźnie określony jest (potencjalny) sprawca zła, równie wyraźnie określone są bohaterowie zaradzający złu (Bóg i ja narracyjne). Podejmowane działania zaradcze mają charakter religijny (opieka Boga, prośba wierzącego o opiekę). Można



powiedzieć, że Bóg i narratorka „współpracują”, ponieważ, jak podkreśla narratorka, aby uzyskać ochronę Boga, niezbędne jest zwrócenie się o pomoc, modlitwa. Z kolei potrzeba modlitwy pojawia się w niewyjaśniony sposób, narratorka sugeruje, że Bóg czuwał nad nią i wzbudził tę potrzebę. Zakończenie narracji jest jednoznacznie pozytywne – narratorka nie tylko wyszła cało ze spotkania z groźnym przestępcą, ale uzyskała również silniejsze poczucie bezpieczeństwa i zaufanie do Boga. W narracji tej szczególnie dobrze widać połączenie dwóch typów teodycei: opieki bożej i modlitwy/relacji z Bogiem.

Dla porównania warto przytoczyć jeszcze jeden przykład narracji, w której łączą się wspomniane dwie teodyce – tym razem jednak autorstwa katolika.

Katolik, Śląsk Cieszyński, 62 lata

Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

[...] byłem w delegacji z kolegą, doły glebowe tam kopał, ja tam opisywałem roślinność obok tego, trochę żeśmy razem opisywali, no więc on potem, mieszkaliśmy w takim małym, restauracja na dole, taki motel, hotelowe pokoje, i tam żeśmy w pokoju jednym byli, on tam się upił w tej restauracji, i mnie tak przerzucił przez ramię, bo ja takie chucherko naprzeciwko niego, niósł mnie tak i mówi, że mnie zrzuci ze schodów! Tam schody takie były. A wcześniej tak było, w Stanach Zjednoczonych, że ktoś tam, Komeda, jeden artysta drugiego zrzucił. No i ja zawolałem tak właśnie, tak zacząłem głośno wołać: „Mamo, ratuj, Mamo, ratuj!”. On mówi: mamo, mamo, zaczął przedrzeźniać, no i mnie zostawił. Tak, że dziękuję Maryi, że mnie uratowała dwa razy, takim okrzykiem, to takie bezpośrednie doświadczenia, kiedy doznałem tej opieki takiej.

Narrator przedstawia doświadczenie zagrożenia życia i zdrowia (poczucia ciągłości ja); opis ma wspomniane już cechy wspólne dla doświadczeń o tej treści: szczegółowy opis tego, jak doszło do zdarzenia, banalnych okoliczności do niego prowadzących, zaskoczenia narratora niespodziewanym zagrożeniem i niespodziewanego, niezwyklego uzyskania pomocy. Jako pomocnik opisywana jest Matka Boża, która roztacza opiekę nad narratorem i wybawia go z opresji; jednak bardzo ważne jest również działanie ja narracyjnego, zwrócenie się o pomoc (w sposób szczególnie osobisty), które jest warunkiem jej uzyskania. Można odnieść wrażenie, że

ja narracyjne unika zagrożenia nie tylko dzięki modlitwie, lecz także dzięki bliskiej relacji z Matką Bożą, relacji, która pozwala zwrócić się do niej per „Mamo”. Tu również, jak w poprzednim przykładzie, widać dopełnianie się teodycei opieki i teodycei modlitwy/relacji z Bogiem.

Warto zaznaczyć, że w narracjach katolików często (a nigdy w narracjach luteranów) jako pomocnik, osoba chroniąca narratora, występowała Matka Boża, a czasem również Michał Archanioł lub Anioł Stróż. Struktura teodycei była jednak taka sama jak w przypadku, gdy rolę tę odgrywał Bóg, więc takie narracje również uznawano za charakterystyczne dla tego modelu.

Wyżej przedstawiona narracja szczególnie dobrze reprezentuje strukturę teodycei opieki bożej. Teodycea ta jako jedna z nielicznych wiąże się z określonym typem ofiary – najczęściej w tej roli występuje sam narrator lub grupa, do której należy. We wszystkich narracjach z tym typem teodycei określony jest pomocnik, w zdecydowanej większości narracji pojawia się wspólne działanie zaradcze Boga (lub innej osoby świętej) i ja narracyjnego (por. tabela 3).

Jeżeli chodzi o treść emocjonalną doświadczenia, zastosowanie teodycei opieki bożej wiąże się w istotny sposób z uczuciami pozytywnymi, a także z motywem umacniania kontaktu i (negatywnie) z uczuciami negatywnymi. Doświadczenia, które wiążą się z przewagą uczuć pozytywnych nad negatywnymi i motywu kontaktu nad motywem umacniania siebie, Hubert J.M. Hermans i Els Hermans-Jansen (1995) określają jako doświadczenie „Jedności i miłości”. Można zatem powiedzieć, że model teodycei opieki bożej sprzyja przewartościowaniu doświadczenia o charakterze negatywnym w kierunku doświadczenia „Jedności i miłości”, spełniania motywu kontaktu z innymi.

### **/// Teodycea napomnienia**

Drugi model, któremu warto poświęcić więcej uwagi, to teodycea napomnienia; model ten może być uznany za modyfikację teodycei kary bożej z elementami teodycei rozwoju. Jest to o tyle interesujące, że teodycea kary jest oceniana na podstawie wyników badań jako dezadaptacyjna i nieco „staroświecka”; teodycea rozwoju zaś, niewyróżniona dotąd w badaniach empirycznych, jest propagowana przez niektórych współczesnych filozofów religii; natomiast nie badano dotąd jej rozpowszechnienia wśród „zwykłych wierzących”. Zanim zostaną przedstawione przykłady teodycei napomnienia, łączącej te dwa tak różne modele, warto je bliżej scharakteryzować.

Teodycea kary, określana również jako teodycea odpłaty (Weber 2002, Berger 1966 | 1997), jest obecna w tradycji judeochrześcijańskiej od wieków

i silnie zakorzeniona w tekstach biblijnych (za jej podstawę uznać można między innymi opisanie w Księdze Rodzaju historii grzechu pierworodnego, potopu czy zniszczenia Sodom i Gomory), jak również w świeckim systemie prawnym (Davis 2006). Zgodnie z tym modelem teodycei cierpienie jest postrzegane jako konsekwencja grzechu – jako sprawiedliwie wymierzona kara. Współcześnie uznaje się, że teodycea kary wiąże się z mało współczującym stosunkiem do cierpiących, ze stygmatyzowaniem społecznym (Davis 2006), a ponadto jest sprzeczna z obrazem Boga bliskiego człowiekowi (Vermeer, van der Ven i Vossen 1996). Zgodnie z wynikami badań teologów empirycznych i psychologów religii teodycea kary wiąże się z negatywnym obrazem ja (Hutsebaut 2003), negatywnym nastrojem i negatywną oceną tego, jak dobrze udało się poradzić sobie z doświadczeniami negatywnymi (Pargament 1997), a także z zewnętrznym stylem kontroli (Hutchison, Greer i Ciarrocchi, 1999), utrudniającym świadome kierowanie biegiem własnego życia – a zatem nie sprzyja adaptacji.

Teodycea rozwoju nigdy nie była przedmiotem badań empirycznych, ale opisywana jest między innymi przez Richarda Swinburna i Johna Hicka (1966). Teodyceę tę John Hick nazwał „teodyceą kuźni dusz” (ang. *the vale of soul-making theodicy*), odwołując się do jednego z listów Keatsa, który napisał, że ziemia nie jest doliną łez (ang. *vale of sorrow*), a raczej doliną „kształtowania dusz” (ang. *vale of soul-making*). Hick stara się wykazać, że tego typu teodycea, określana przez niego jako teodycea Irenejska, jest obecna w tradycji chrześcijańskiej od czasów św. Ireneusza z Lyonu (żył w latach 130–202), który sformułował ją jako pierwszy; co prawda zawsze stanowiła „teodyceę mniejszości”, ale, jak pisze Hick, współcześnie ta mniejszość wydaje się większa niż kiedykolwiek, a to ze względu na wpływ świeckiej narracji o ewolucji na styl myślenia religijnego.

Co czyni ten model teodycei szczególnie interesującym? Zło jest tu traktowane jako element ładu służącego człowiekowi, jego samodoskonaleniu się. Hick i Swinburne starali się wykazać, że tylko ból i cierpienie mogą umożliwić rozwinięcie się człowieka jako istoty moralnej, ponieważ stawiają przed wyborem: krzywdzić ludzi czy pomagać ludziom, a także umożliwiają kształtowanie odpowiedzialnej postawy i cnót heroicznych. Bóg nie może interweniować i chronić od zła, jeżeli człowiek ma mieć prawdziwie wolny wybór i związaną z tym szansę na rozwój moralny. To człowiek przede wszystkim musi aktywnie współdziałać z innymi ludźmi i działać na ich rzecz, kształtując w sobie dojrzałość moralną i cnoty heroiczne. W kontekście zdobywania cnót heroicznych bywają również interpretowane niewinne cierpienia biblijnego Hioba – podobne interpretacje pojawiały się

już u św. Tomasza z Akwinu i jego współczesnych „uczniów” – Eleonore Stump (1993, za: Davis 2006) i cytowanego tu wielokrotnie Briana Davisa (2006).

Teodycea kary i teodycea rozwoju to – jak widać – zupełnie inne modele interpretacyjne; tym bardziej zaskakujące było odnalezienie w materiale narracyjnym modelu, który wydaje się je w pewien sposób łączyć. Zgodnie z wyodrębnionym w badaniach własnych modelem teodycei napomnienia Bóg poprzez negatywne doświadczenia próbuje wskazać ofiarom właściwą drogę, umocnić ich wiarę, zwrócić ich uwagę na własne niedostatki moralne i/lub wymiar duchowy życia. Aby wyakcentować różnicę pomiędzy klasyczną teodyceą kary a teodyceą napomnienia, można przytoczyć kilka fragmentów narracji.

Pierwszy przykład reprezentuje klasyczną teodyceą kary; jest to jedyny przykład tego rodzaju w całym zgromadzonym zbiorze – teodycea ta nie była wykorzystywana przez uczestników badań, zaangażowanych chrześcijan.

Katolik, Warszawa, 49 lat

Ktoś mówił ostatnio, że jak w Ameryce był ten huragan ostatnio, który tam w tym, jak to się nazywało to miasto, nie Montreal, tylko... [...] uciekło mi teraz, była powódź w każdym razie, to ile, dwa lata temu gdzieś zmiecione z powierzchni ziemi [...]. W każdym razie ktoś mi to mówił, że tam to było takie wielkie siedlisko zła. I tam prostytutka, pornografia, cuda niewidy, no wszystko co można sobie wyobrazić, no taka Mekka zła. Zmiecione z powierzchni ziemi. Tak, że to takie ciekawe fakty, wydarzenia, że Pan Bóg czasem się burzy na, na te sytuacje, i na swój sposób też...

Narrator opisuje zdarzenie spoza osobistego kręgu doświadczenia – wspomina katastrofę naturalną, która dotknęła duże miasto amerykańskie. Jak można zauważyć, ofiary zła to ludzie, z którymi narrator się nie utożsamia. Rola Boga może być określona jako rola „sprawcy »zła«” – ponieważ to Bóg jest postrzegany jako odpowiedzialny za tragiczną w skutkach katastrofę naturalną. Bóg nie wchodzi w rolę pomocnika, nie wspiera ofiar, a jedynie wymierza sprawiedliwą karę. Nie ma żadnej perspektywy pozytywnego zakończenia (przynajmniej z perspektywy ofiar katastrofy) ani żadnej możliwości zaradzenia złu (katastrofie naturalnej).

W narracji dochodzi do szczególnego przesunięcia akcentów: początkowo to katastrofa wydaje się złem, jednak okazuje się, że był to środek zaradczy ze strony Boga, który musiał zaradzić złu moralnemu (narrator podaje przykłady z zakresu moralności seksualnej), które opanowało miasto.

Nasuwają się skojarzenia z biblijną historią Sodomy i Gomory, choć sam narrator nie przywołuje tego kontekstu, ale to ta historia jest zapewne bezpośrednią inspiracją sposobu konstruowania tego doświadczenia. Warto wspomnieć, że Davis (2006) zwracał uwagę na mało empatyczny stosunek do ofiar powiązany ze stosowaniem tej teodycei. Można powiedzieć, że potwierdza się to w cytowanej narracji – współczucie dla ofiar katastrofy naturalnej zostaje zastąpione przez satysfakcję ze sprawiedliwie wymierzonej kary, zwycięstwa Boga nad złem człowieka. Podana wyżej interpretacja bliska jest w swojej obojętności wobec cierpienia przykładom podawanym przez Davisa: pojawiającej się w środowiskach fundamentalistów chrześcijańskich interpretacji AIDS jako kary za homoseksualizm czy tsunami jako kary dla mieszkańców Azji za to, że nie nawrócili się na chrześcijaństwo. Przypomina to koncepcje wiary w sprawiedliwy świat (Lerner 1980) – zgodnie z którą coś złego może spotkać tylko złych ludzi – koncepcja ta ma chronić przed obawą, że i mnie mogłoby spotkać coś podobnego.

Jak wspomniano wyżej, w narracji brakuje działania zarządzającego temu, co zostało wyjściowo określone jako zło (katastrofa naturalna); zamiast tego sama katastrofa zostaje potraktowana jako działanie zaradcze przeciw moralnemu złu. Jeżeli jednak potraktujemy jako zło katastrofę, brakuje działań zaradczych, pomocnika i pozytywnego zakończenia. Jeżeli za zło uznamy „nieprawość ludzką” również trudno uznać śmierć winnych za pozytywne zakończenie, a zsyłającego śmierć Boga za „pomocnika”. Wydaje się, że ten model teodycei może być zastosowany wtedy, gdy więź z osobami, które ucierpiały w wyniku zdarzenia, nie jest bliska – zazwyczaj wtedy, gdy reprezentują oni pewną kategorię ludzi (mieszkańcy miasta na innym kontynencie; homoseksualiści), z którą konstruujący doświadczenie podmiot nie identyfikuje się.

Teraz warto przedstawić przykłady wykorzystania zmodyfikowanego wariantu teodycei kary, który można określić jako teodyceę napomnienia, ponieważ rola Boga w ramach tego modelu polega nie na karaniu, ale raczej napominaniu człowieka. W pierwszej przytoczonej dalej narracji model ten jest wykorzystany do ukazania możliwych rozwiązań problemów rodzinnych; w drugiej jako interpretacja zagrożenia jako impulsu dla osobistego rozwoju.

Katoliczka, Śląsk Cieszyński, 52 lata

Zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji

No niekiedy, moja mama zawsze mówi tak. Zawsze, i względem brata i tej bratówki, i ten. No musi coś się złego stać, żeby oni się

opamiętali! To są mojej, mamine słowa. Zawsze: no musi być jakieś nieszczęście, żeby się tam M. opamiętał. Żeby przestał pić, chwycił się za robotę, żeby te... No musi albo ktoś umrzeć, kogoś musi zabraknąć. No.

W przytoczonej narracji rola przypisana Bogu jest bardziej dobroczynna niż w narracji poprzedniej. Choć Bóg może doświadczyć bohatera narracji (sprawcę zła, a również potencjalną ofiarę interwencji bożej), doświadczenie cierpienia ma umożliwić bohaterowi zmianę życia, nawrócenie na dobrą drogę – potencjalna intencja bożego działania to nie tylko wymierzenie sprawiedliwej kary. Cierpienie ma tu określony cel. Narracja w pewnym stopniu przypomina zatem teodyceę rozwoju, teodyceę „kuźni dusz”.

Kolejna narracja jest jeszcze bliższa temu ostatniemu modelowi.

Katolik, Śląsk Cieszyński, 39 lat  
Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

To znaczy to, co jakoś tak może najbardziej mnie dotknęło, w sposób fizyczny... I jakoś tak emocjonalny, duchowy, to jedna sytuacja, to wypadek samochodowy, w którym uczestniczyłem [...].

No i tak jak mówię, z jednej strony naruszyło to moją równowagę taką psychiczno-emocjonalną, a z drugiej strony też pokazało tutaj moją słabość, jeżeli chodzi o relacje z Panem Bogiem, bo ja tam sobie różnie wtedy z Panem Bogiem żyłem, różnie to bywało z przestrzeganiem przykazań, i tak dalej, i tak też mnie to poruszyło duchowo w pewien sposób. Wysiadłem z tego samochodu i tak sobie pomyślałem: jak to ważne jest być w stanie łaski uświęcającej jednak w takich sytuacjach, jednak coś tu trzeba zrobić. Więc było to też w jakiś sposób takie twórcze, bym powiedział, do czegoś zmierzające.

W przytoczonej narracji zagrożenie życia związane z wypadkiem samochodowym jest traktowane jako bodziec do zmiany stylu życia, do podjęcia decyzji, by być „lepszym chrześcijaninem”. Rola narratora jest aktywna – sam podejmuje postanowienie o zmianie. Wypadek nie jest wprost przypisany działaniu Boga czy woli bożej, ale służy on bożym celom. Narrator koncentruje się na pozytywnych zmianach, które zaszły dzięki wypadkowi – na moralnym i duchowym rozwoju.

Te szczególne elementy struktury narracyjnej (dobroczynna rola Boga; aktywna, zaradcza rola ja narracyjnego; przynajmniej prawdopodobne pozytywne zakończenie) czynią ten model bardzo różnym od klasycznej wersji teodycei kary i bliższy modelowi „kuźni dusz”; mają też konsekwencje, jeżeli chodzi o emocjonalne znaczenie doświadczenia włożonego w ramy modelu. Podobnie jak w przypadku teodycei opieki bożej, doświadczenia opisane z wykorzystaniem modelu napomnienia charakteryzują się większym nasileniem uczuć pozytywnych (radości, zadowolenia, przyjemności, poczucia bezpieczeństwa), a także większym nasileniem uczuć związanych z motywem kontaktu z innymi (miłości, troski, czułości, intymności) w porównaniu z doświadczeniami opisywanymi bez odniesienia do tego modelu. Można zatem powiedzieć, że również teodycea napomnienia nadaje negatywnemu doświadczeniu charakter zbliżony do doświadczenia „Jedności i miłości”.

Analiza statystyczna wykazała, jakie typy doświadczeń mogą być włączone w ramy teodycei napomnienia. Szczególnie często w jej ramach były opisywane doświadczenia zagrożenia więzi związanego z przyczynami naturalnymi (śmiercią, chorobą), a także doświadczenia zagrożenia poczucia ciągłości ja ze strony czynników naturalnych. Ostatni przytoczony przykład, który dotyczył doświadczenia zagrożenia życia w wyniku wypadku samochodowego, jest typowy dla tego modelu. Tymczasem zagrożenie więzi przez czynniki społeczne negatywnie wiązało się z tym modelem, co może oznaczać, że teodycea napomnienia nie najlepiej nadaje się do interpretacji zła społecznego (choć pierwszy przykład wskazywał, że czasem bywa używana w tym kontekście, ale wtedy boże napomnienie jest wciąż oczekiwane, a nie opisywane jako główne wydarzenie krytyczne). Drugi przykład pokazuje, że zastosowanie tego modelu może wręcz zmienić charakter doświadczenia z doświadczenia zła społecznego na doświadczenie zła naturalnego. W pierwszej części opowieści, nieprzytoczonej tutaj, narrator wspominał, jak wiele złości czuł wobec kierowcy odpowiedzialnego za wypadek; zauważył jednak, że ocena wypadku jako okazji do rozwoju duchowego zmieniła jego perspektywę i ostudziła złość – przestał winić drugiego kierowcę. Można przypuścić, że koncentracja na duchowym, nie społecznym wymiarze zdarzenia, umożliwiła narratorowi doświadczenie wypadku jako „Jedności i miłości”. Można zatem powiedzieć, że teodycea narracyjna nie tylko pozwala dodać nowy wymiar znaczenia doświadczeniu, ale całkowicie zmienić przypisywane mu znaczenie.

### /// Podsumowanie

Podsumowując, jakie są korzyści z łączenia perspektyw teologii i nauk społecznych, w tym szczególnie teologii i humanistycznych nurtów w obrębie nauk społecznych, w badaniach nad teodyceą? Jeżeli zaczerpnemy metodę badawczą z repertuaru psychologii narracyjnej inspirowanej fenomenologią, wywiad pogłębiony może pozwolić na wyodrębnienie specyficznych modeli teodycei indywidualnej. Z kolei odwołanie do teologii i filozofii religii może pozwolić na opis tych modeli z odpowiednią wrażliwością na subtelności znaczeń języka religijnego i ich porównanie z modelami przedstawianymi w ramach dyskursu akademickiego. Dzięki jakościowym metodom analizy (a także wprowadzeniu elementarnych procedur ilościowych) modele te mogą być porównywane, jeżeli chodzi o rodzaj doświadczeń, do których wydają się pasować, a także pod względem emocjonalnych konsekwencji ich stosowania.

Poszukiwanie specyficznych, potocznych form teodycei w narracji i zestawienie ich z modelami opisywanymi w pracach teologów i filozofów religii, pozwala dojść do wniosków dotyczących różnic między teodyceą potoczną a akademicką, które na koniec można krótko omówić. Odniesienie ogólnego schematu teodycei do materiału narracyjnego, a zatem analiza ról/funkcji narracyjnych oraz innych elementów narracji, pozwala wyciągnąć jeden podstawowy wniosek. Teodycea narracyjna częściej koncentruje się na opisie działań zaradczych, a nie tego, jak doszło do zła czy też na opisie zła jako takiego. Teodycea narracyjna nie odpowiada zatem raczej na klasyczne pytanie stawiane przez filozofów i teologów piszących o złu, czyli pytanie „skąd zło?” („Unde malum?”); odpowiada raczej na pytanie, skąd możemy oczekiwać pomocy („Unde auxilium?”) i jak można zaradzić złu. Rola pomocnika i działań zaradczych jest kluczowa w różnych modelach teodycei potocznej. Sprawcy i ofiary są natomiast elementami narracji w większości przypadków niezależnymi od zastosowanego modelu teodycei. Zło jest opisywane najczęściej jako „rzeczywistość zastana”, której przyczyny nie są obiektem zainteresowania narratorów. Częściej pojawia się opis celu, któremu zło ma służyć (by mogło zostać „przemienione w dobro”) lub któremu mają służyć działania zaradcze. Zatem narratorzy odnoszący się do doświadczeń osobistych częściej przyjmują wobec zła orientację, którą można określić jako pragmatyczną lub teliczną (to drugie określenie szczególnie pasuje do modeli zawierających perspektywę pozytywnego zakończenia, takich jak omawiane modele opieki bożej, relacji z Bogiem i napomnienia).



Inny interesujący wniosek dotyczy zmian w treści emocjonalnej doświadczenia, które mogą wiązać się z ujęciem go w formę teodycei. Wśród wyróżnionych modeli znalazły się takie, których zastosowanie wiązało się z nasileniem motywu kontaktu; w szczególności dotyczyło to modeli najbardziej rozbudowanych pod względem struktury narracji, takich jak omówione modele teodycei opieki bożej i napomnienia; nie było jednak takich, które wiązałyby się z nasileniem drugiego motywu podstawowego, motywu umacniania siebie. Wydaje się zatem, że świat znaczeń kultury chrześcijańskiej, wyrażający się w dostępnych modelach teodycei, sprzyja zmianie doświadczenia negatywnego w doświadczenie „Jedności i miłości”. Natomiast brakuje modeli, które wzmacniałyby i spełniały motyw umacniania siebie, kształtowały doświadczenie określane przez Hermansa jako doświadczenie „Autonomii i sukcesu” (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995). Być może zmiana znaczenia doświadczenia negatywnego w tym kierunku mogą sprzyjać świeckie narracje, narracje o funkcji teodycei (czy też kosmodycei), ale nieodwołujące się do świata znaczeń religijnych. Co prawda, jedyny wyróżniony model świeckiej teodycei – model wpływu środowiska – nie wiązał się z nasileniem motywu umocnienia siebie, ale raczej z umocnieniem motywu kontaktu. Wydaje się, że taki wynik mógł być efektem specyficznego doboru grupy i koncentracji w wywiadzie na religijnym świecie znaczeń. Aby poznać specyfikę takich świeckich modeli, potrzebny byłby inny model badawczy, z zastosowaniem wywiadu półswobodnego nakierowującego na możliwe świeckie źródła znaczeń. Być może w badaniu nastawionym na odnalezienie świeckiej teodycei odnalazłyby się modele świeckie powiązane także z inną treścią emocjonalną doświadczenia – doświadczeniem „Autonomii i sukcesu”. Analiza specyfiki takich modeli jest ciekawym zadaniem badawczym na przyszłość.

Kolejny wniosek, jaki można wyciągnąć na podstawie dokonanych analiz, dotyczy różnicy pomiędzy złem moralnym/społecznym i złem naturalnym jako przedmiotami teodycei. Na podstawie analizy przykładów zastosowania różnych modeli teodycei można uznać, że w przypadku zła naturalnego (zagrożenia więzi przez chorobę, śmierć lub też zagrożenia poczucia ciągłości ja przez czynniki naturalne) konstrukcja narracji była pełniejsza, bardziej rozbudowana niż w przypadku zła moralnego/społecznego (którego sprawcą był człowiek). Jest to o tyle ciekawe, że zło naturalne wydaje się trudniejsze do uzasadnienia w ramach religijnego obrazu świata – w tych ramach nie uznaje się działania przypadku, zatem zło naturalne może być wyzwaniem dla obrazu Boga jako przychylnego i sprawiedliwego, a także analogicznego obrazu świata stworzonego przez

Boga. Można ten zaskakujący wynik wytłumaczyć w następujący sposób: ze względu na zagrożenie, jakie niesie zło naturalne dla religijnego obrazu świata, tradycje religijne muszą zapewniać rozbudowane wzorce uzasadniania tego rodzaju zła.

Ze względu na ograniczoną objętość tekstu nie jest możliwe opisanie wszystkich wyróżnionych modeli teodycei potocznej i interesujących wniosków płynących z ich analizy; wniosków istotnych z perspektywy zarówno poznawczej, jak i praktycznej – mogących służyć jako podstawa edukacji religijnej, a także psychoterapii osób religijnych. Zostaną one przedstawione w szerszej publikacji. Wydaje się jednak, że nawet tak krótki i z konieczności wrywkowy opis uzyskanych wyników wskazuje, że przed uczonym otwartym na połączenie perspektywy teologii i nauk społecznych rysują się interesujące perspektywy badawcze.

Podsumowując wyniki badań, wypada nadmienić, że stanowią one wstęp, a zarazem zaproszenie do dalszych, szerzej zakrojonych badań narracyjnych, które objąć powinny respondentów należących do innych chrześcijańskich grup wyznaniowych, a także innych tradycji religijnych. Interesujące również wydaje się podjęcie badań nad tymi samymi grupami wyznaniowymi (katolikami i luteranami), ale funkcjonującymi w kontekście innych kultur narodowych. Warte weryfikacji wydaje się, na ile odnalezione wśród polskich luteranów i katolików modele teodycei wykorzystywane są przez osoby tych samych wyznań a innej narodowości.

#### Bibliografia:

/// Augustyn św. 2008. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków.

/// Berger P.L. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków.

/// Bruner J.S. 1990. *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 3–17.

/// Chmielnicka-Kuter E., Oleś P.K., Puchalska-Wasył M. 2009. *Metoda Konfrontacji z Sobą – 2000. Aneks do podręcznika*, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Davis B. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London, New York.

/// Deselaers M. 1999. *Bóg a zło. W świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków.

/// Dryll E. 2004. *Homo narrans – wprowadzenie*, [w:] *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*. red. E. Dryll, A. Cierpka, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 7–20.

/// Flanagan K. 2001. *The Return of Theology: Sociology's Distant Relative*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R.K. Fenn, Blackwell Publishing, Oxford, s. 432–444.

/// Furnham A., Brown L.B. 1992. *Theodicy: A Neglected Aspect of the Psychology of Religion*, „Journal for the Psychology of Religion” 1992, nr 2(1), s. 37–45.

/// Gergen M.M., Gergen K.J. 1997. *Toward a Cultural Constructionist Psychology*, „Theory and Psychology” 1997, nr 7, s. 31–36.

/// Giorgi A. 2003a. *Wprowadzenie*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 16–22.

/// Giorgi A. 2003b. *Szkic psychologicznej metody fenomenologicznej*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 23–40.

/// Hermans H.J.M., Hermans-Jansen E. 2000. *Autonarracje. Tworzenie znaczeń w psychoterapii*, tłum. P.K. Oleś, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Hick J. 1966. *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto.

/// Hutchison J.F.W., Greer J.M. i Ciarrocchi J.W. 1999. *An Empirical Exploration of Concomitants of Vossen's Theodicies in a Population of Elderly Women*, „Journal of Empirical Theology” 1999, nr 12 (2), s. 23–34.

/// Hutsebaut D. 2003. *Theodicy Models, Religious Coping Strategies, Self-Image and Post Critical Belief. An Empirical Study on a Sample of Dutch-speaking Belgians*, „Archive für Religionspsychologie” 2003, nr 24, s. 75–84.

/// Kay W.K. 1998. *A Demonized Worldview: Dangers, Benefits and Explanations*, „Journal of Empirical Theology” 1998, nr 11 (1), s. 17–29.

/// Krzyżewski K., Majczyna M. 2003. *O statusie i funkcjonowaniu kategorii doświadczenia w psychologii*, [w:] *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 13–26.

/// Lerner M.J. 1980. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*, Plenum Press, New York.

/// McAdams D.P. 1985. *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Guilford Press, New York.

/// McAdams D.P. 1993. *The stories we live by. Personal Myths and the Making of the Self*, William Morrow and Company, New York.

/// Moustakas C. 2001. *Fenomenologiczne metody badań*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok.

/// Oleś P.K. 1992. *Metoda Konfrontacji z Sobą J.M. Hermansa. Podręcznik*, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Pargament K.I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York, London.

/// Strange W. 1998. *Dispensing with the Devil. Reflection on Kay*, „Journal of Empirical Theology” 1998, nr 11 (1), s. 30–36.

/// Straś-Romanowska M., Bartosz B., Żurko M. 2010. *Słowo wstępne: Narracja jako opowieść indywidualna i jako tekst kultury*, [w:] *Psychologia małych i wielkich narracji*, red. M. Straś-Romanowska, B. Bartosz i M. Żurko, Eneteia, Warszawa, s. 13–17.

/// Śleszyński D. 1998. *Wędrówka doświadczenia. Podejście fenomenologiczne i egzystencjalne*, Trans Humana, Białystok.

/// Tokarska U. 2002. *Narracja autobiograficzna w terapii i promocji zdrowia*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 221–261.

/// Tokarska U. 2004. *Narracja autobiograficzna we wspomaganie rozwoju człowieka*, [w:] *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*, red. E. Dryll, A. Cierpka, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 285–302.

/// Trzebiński J. 2002a. *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 17–42.

/// Trzebiński J. 2002b. *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 43–80.

/// Trzebiński J. 2002c. *Wstęp*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 13–16.

/// Trzebiński J. 2008. *Problematyka narracji we współczesnej psychologii*, [w:] *Narracja. Teoria i praktyka*, red. B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, Wydawnictwo UJ, Kraków s. 9–17.

/// Uchnast Z., Iskra J. 2003. *Doświadczenie cierpienia: jakościowa analiza zdarzeń życiowych*, [w:] *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 143–172.

/// Van der Ven J.A. 1988. *Practical Theology: From Applied to Empirical Theology*, „Journal of Empirical Theology” 1988, nr 1 (1), s. 7–27.

/// Van der Ven J.A. 1993. *Practical Theology: an Empirical Approach*, Pharos, Kampen.

/// Van der Ven J.A., Vossen E. 1997. *Education for Coping with Suffering*, „Journal of Empirical Theology” 1997, nr 10 (1), s. 61–83.

/// Vermeer P., Van der Ven J.A., Vossen E. 1996. *Learning Theodicy*, „Journal of Empirical Theology” 1996, nr 9 (2), s. 67–85.

/// Vossen H.J.M. Eric 1993. *Images of God and Coping with Suffering. The Psychological and Theological Dynamics of the Coping Process*, „Journal of Empirical Theology” 1993, nr 6, s. 19–38.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Wertz F.J. 2003. *Metody i wyniki fenomenologicznego badania psychologicznego złożonego zdarzenia: przeżyć ofiary przestępstwa kryminalnego*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 119–196.

### **/// Abstrakt**

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie, jak teologia, socjologia i psychologia mogą przyczynić się do zgłębienia zagadnienia teodycei indywidualnej. W artykule został zaprezentowany projekt badawczy dotyczący teodycei narracyjnej, w którym połączenie perspektywy teologii (zarówno myśli teologicznej, jak i tzw. teologii empirycznej), socjologii i psychologii pozwoliło na wyodrębnienie 12 modeli teodycei wykorzystywanych przez katolików i luteranów w obliczu doświadczeń negatywnych. Za pomocą procedur jakościowych i ilościowych, wykorzystywanych w psychologii, wyróżnione modele zostały porównane, jeżeli chodzi o rodzaj doświadczeń, które mogą być wpasowane w ich ramy narracyjne i konsekwencje zastosowania modeli w wymiarze treści emocjonalnej doświadczenia. W artykule zostały również przedstawione strategie badawcze i inspiracje teoretyczne wykorzystane w projekcie badawczym. Analiza wybranych modeli teodycei została przedstawiona w sposób bardziej szczegółowy, by zilustrować przyjęte strategie badawcze.

Słowa kluczowe:

teodycea, doświadczenia negatywne, teologia empiryczna, psychologia narracyjna

### **/// Abstract**

In this paper I would like to show, how theology, sociology and psychology may contribute to understanding of personal theodicy. I present the research project on theodicy, in which combined perspectives of theology (theoretical as well as empirical), sociology and psychology enabled to differentiate a new list of 12 theodicy models constructed by Catholics and Lutherans confronted with negative experiences. With the use of qualitative and quantitative psychological tools, all models were compared as regards the type of negative experience that may be put within the frame of meaning they offer and emotional consequences this may evoke. In the paper I present the research strategies and inspirations used in my research, concentrating on the examples of selected theodicy models.

Keywords:

theodicy, evil, negative experiences, empirical theology, narrative psychology

01. Do analizy wykorzystano test  $\chi^2$ ; porównano obecność danego elementu struktury narracji w opowieściach, w których był wykorzystany dany model teodycei i opowieściach bez danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności  $p < 0,1$ .

02. Do analizy wykorzystano test  $\chi^2$ ; porównano obecność danej jednostki znaczenia w opowieściach, w których wykorzystany był dany model teodycei i w opowieściach bez danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności  $p < 0,1$ .

03. Do analizy wykorzystano test Manna-Whitneya; porównano nasilenie uczuć odnoszących się do doświadczeń opowiedzianych z wykorzystaniem danego modelu teodycei i bez odniesienia do danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności  $p < 0,1$ .

# **LOSY SACRUM W „ŚWIECKIEJ EPOCE”. ÉMILE DURKHEIM VERSUS PHILIP RIEFF O „SAKRALNYM” I „ŚWIECKIM PORZĄDKU”**

Magdalena Lubańska  
Uniwersytet Warszawski

Niniejszy artykuł<sup>1</sup> stanowi poszerzoną wersję referatu prezentowanego 12 kwietnia 2012 roku na konferencji naukowej *Dangerous Liaisons. Theology, Social Sciences and Modernity*, zorganizowanej przez Instytut Socjologii UW i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

Jako uczestniczka konferencji byłam zaskoczona tym, że teologia występuje w tytule konferencji w liczbie pojedynczej, podczas gdy nauki społeczne podane są w liczbie mnogiej. Być może tak zdefiniowany tytuł od początku zawiera w sobie ukryte założenie, że problem ten warto rozpatrywać przez pryzmat jednej tylko teologii i przedstawiciele różnych dyscyplin społecznych mają uczynić ukłon jedynie w jej stronę. Pytanie, jakiej? Wiadomo, że nawet gdyby ograniczyć spektrum możliwych rozważań do chrześcijaństwa czy samego tylko katolicyzmu, to trudno tu mówić o jednej dominującej teologii. Można za to wskazać, który nurt chrześcijaństwa najbardziej wpłynął na nauki społeczne, a tym samym zastanawiać się nad kryptoteologicznymi uwikłaniami tych ostatnich. Z tej perspektywy dominujące w referatach uczestników (ale nie jedyne) odwołania do teologii zachodniochrześcijańskiej wydają się wyborem metodologicznie uzasadnionym.

---

<sup>1</sup> Dziękuję anonimowym recenzentom za cenne wskazówki, którymi kierowałam się, przygotowując tekst do publikacji.



Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę rosnące wpływy nurtu postsekularnego w naukach społecznych, w którym znaczący głos mają nie tylko wpływy chrześcijańskie, lecz także teologie judaistyczne<sup>2</sup> i muzułmańskie<sup>3</sup>, warto moim zdaniem pamiętać, że „psychomachia” odbywa się aktualnie na wielu, niekoniecznie ze sobą kompatybilnych frontach. Zatem rozmaite teologie mogą być wykorzystywane do wywoływania u badaczy społecznych potrzeby rewizji ich „naukowych” perspektyw poznawczych.

Możliwe jednak, że intencją tytułu nie musiało być dowartościowanie jednej tylko teologii, najprawdopodobniej katolickiej, lecz zwyczajnie uwydatnienie stanowiska, które łączy różne światopoglądy teologiczne, gdy wchodzi one w dialog z naukami społecznymi. Moment ten nietrudno wskazać, gdyż sprowadza się do podzielenia pewnego wspólnego roszczenia, postawy „upomnienia się” o traktowanie *sacrum* przez badaczy społecznych „poważnie”, to znaczy jako czegoś więcej niż społecznego konstruktu (Cannell 2006: 3, Turner, Turner 1992). Problem jednak z akceptacją zasadności owego roszczenia wynika z nieustannego napięcia<sup>4</sup> między dziedzictwem oświeceniowym i zachodniochrześcijańskim w naukach społecznych. Pod wpływem oświecenia kształtowała się ona bowiem w opozycji do światopoglądów religijnych, wpisywała w przebieg procesu sekularyzacji w zachodnich społeczeństwach i nań wpływała. Mimo że ich reprezentanci zdają już sobie sprawę z wpływu teologii na tworzone przez nich teorie, to jej nadmierna bliskość jest często przez nich odczuwana jako zagrożenie dla suwerenności poznawczej, a tym samym postulowanej bezstronności nauki.

Związany z sekularyzacją „reżim prawdy” jako dominujący w naukach społecznych paradygmat poznawczy zakładał, że powoływanie się w diagnozach społecznych na teologicznie i uniwersalnie pojmowane koncepty prawdy jest anachronizmem i świadczy o ich naiwności poznawczej. Ma to związek z zawężaniem się „społecznego obszaru religii, który według Durkheima łączy się z historią ludzkości *tout court* i jest dokładnym

---

<sup>2</sup>Te wydają się najbardziej wyraziste w myśli filozoficznej. Chodzi mi tu w szczególności o takich myślicieli, jak Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Jacob Taubes.

<sup>3</sup>O ich szczególnym wpływie można mówić w przypadku antropologii, w której nurt postsekularny reprezentuje właściwie wyłącznie „islamska antropologia” reprezentowana przede wszystkim przez Akbara Ahmeda.

<sup>4</sup>Spojrzenia postreformacyjne i oświeceniowe były też często wzajemnie dla siebie inspirujące. Stanley Tambiah twierdzi m.in., że „począwszy od okresu oświecenia, pierwszeństwo zdobyła szczególna koncepcja religii, w której podkreślano jej aspekty poznawcze, intelektualne, doktrynalne i dogmatyczne. (...) W późnych dekadach XVII wieku dominowało postrzeganie religii jako systemu idei i wierzeń, jako doktryny (należy tutaj zwrócić uwagę na intelektualistyczną postawę oświecenia wobec religii: jako złożona głównie z »doktryn« i »wierzeń« postawa ta była spuścizną odziedziczoną przez naszych wiktoriańskich ojców, którzy podali skróconą definicję religii jako »wiary w istoty duchowe«)” (2007: 15).

przeciwieństwem procesu ekspansji nauki, obejmującego też rozwój naukowego rozumienia samych zjawisk religijnych” (Hervieu-Léger 1999: 43).

Niemniej w związku z trwającym właśnie zwrotem postsekularnym w naukach społecznych socjocentryzm Emile’a Durkheima (1858–1917) staje się coraz bardziej problematyczny. W efekcie durkheimowskie rozumienie *sacrum* przestaje być traktowane jako aksjomat, stanowisko epistemologiczne zrozumiałe samo przez się i niewymagające wyjaśnienia. John Milbank w słynnej książce *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (1990|2006) twierdzi wręcz, że paradoks socjologii jako dyscypliny wiedzy polega na tym, że ma ona zdolność objaśniania tego, co religijne, jedynie dopóty, dopóki ukrywa swoje teologiczne zapożyczenia i swój quasi-teologiczny charakter (Milbank 2006: 52). Uważa on, że to, co religijne, nie może być po prostu sprowadzone do tego, co społeczne, bo to, co społeczne, zawiera już w sobie pierwiastek religijny (Milbank 2006: 96).

Philip Rieff (1922–2006), którego teorię dotyczącą *sacrum* omówię szczegółowo w dalszej części artykułu, posuwa się w swoich rozważaniach jeszcze dalej, twierdząc, że cały porządek społeczny jest wtórny wobec sakralnego i został pomyślany jako metafizyczny projekt ciągłego odczytywania tego porządku przez pryzmat sakralnych znaków. Dla Rieffa obraz świata, w którym uważa się, że *sacrum* pozbawione jest transcendentnego desygnatu i kryje się za nim jedynie społeczna fikcja, jest obrazem fałszywym. Wielokrotnie w tym kontekście krytykuje Emile’a Durkheima, którego w zasadzie uważa za zabójcę *sacrum*. Pasuje się tym samym na zupełnie przeciwnym stanowisku epistemologicznym. Funkcjonalistycznej, konstruktywistycznej i racjonalistycznej perspektywie durkheimowskiej przeciwstawia postsekularną, ontologiczną, esencjalistyczną i teologiczną wizję *sacrum*.

Odwołując się do teorii obydwu badaczy, chciałabym w swoim artykule omówić krańce sporu toczącego się aktualnie w naukach społecznych. Zdaję sobie sprawę, że miejsce pomiędzy nimi wypełniają wielorakie ujęcia, wykraczające poza ontologiczno-funkcjonalistyczną dychotomię.

### **/// Socjo-ontologiczna definicja *sacrum* Emile’a Durkheima**

Społeczno-ontologiczna teoria *sacrum* Emile’a Durkheima jest oczywiście powszechnie znana badaczom społecznym i głosi, że społeczne źródło *sacrum* wynika z uczestnictwa „ja” w przekraczającej je rzeczywistości grupy społecznej (Lynch 2012: 26).

Społeczny porządek jest dla niego nadrzędny wobec sakralnego, implikuje sposób, w jaki go postrzegamy i konceptualizujemy:

Dostarczanie człowiekowi wyobrażenia świata fizycznego to nie główny cel religii. Jeżeli bowiem byłby to jej cel zasadniczy, niezrozumiałe byłoby jej trwanie, gdyż pod tym względem religia ta jest pasmem błędów. Ale religia jest przede wszystkim systemem pojęć, pozwalającym jednostkom wyobrazić sobie społeczeństwo, którego są członkami, oraz niejasne, aczkolwiek ściśle z nim powiązania. I to jest główna rola religii, a wyobrażenie to, choć metaforyczne i symboliczne, nie jest przecież nierzetelne. (Durkheim 1990: 217)

Zatem religia pełni w społeczeństwie potrzebną do utrzymania społecznego ładu funkcję regulatywną i normatywną (Davie 2007: 30) i jako taka nie może być fałszywa, ale nie może też mieć pochodzenia transcendentalnego. Stanowisko to Antonius A.W. Zondervan nazywa „teorią transformatywną” (Zondervan 2005: 141), Edward Evans-Pritchard zaś „metafizyką socjologiczną”<sup>5</sup> (Evans-Pritchard 2007: 371).

Zarazem, choć pewne elementy teorii Durkheima zakwestionowano<sup>6</sup>, w zasadzie utarowała ona drogę dominującemu w naukach społecznych konstruktywistycznemu i socjocentrycznemu postrzeganiu religijnych pojęć jako wynalezionych, kontekstualnych i relatywnych. Religia pozostaje tu w głębokiej zależności od specyficznych warunków egzystencji każdego społeczeństwa. Gdy zmienia się społeczeństwo, zmienia się też sposób definiowania *sacrum*, rozczłonkowanie społecznego ładu, poluzowanie jego struktur powodują nieuchronnie rozproszenie *sacrum*, i odwrotnie. Według Mary Douglas „Słynne powiedzenie Durkheima: »Społeczeństwo jest Bogiem«, oznacza, że w każdej kulturze, w której istnieje obraz społeczeństwa, nadaje się mu cechy świętości, albo odwrotnie, że idea Boga może być wyprowadzana z idei społeczeństwa. Z pierwszej interpretacji wynika, że alienacja ze społeczeństwa będzie wyrażana przez desakralizację Jego obrazu, a z drugiej, że idea zdetronizowanego Boga zostanie ustanowiona na nowo w małej grupie wyalienowanej od społeczeństwa” (Douglas 2004: 202).

---

<sup>5</sup> Durkheim oraz jego towarzysze i uczniowie nie zadowolili się twierdzeniem, że religia, będąc częścią życia społecznego, pozostaje pod silnym wpływem struktury społecznej. Głosili oni, że pojęcia religijne ludów prymitywnych nie są niczym innym niż symbolicznym przedstawieniem porządku społecznego. Tym, co wyróżnia prymitywny człowiek, jest społeczeństwo symbolizowane przez Boga. To do społeczeństwa modli się i jemu składa ofiary. Ten postulat metafizyki socjologicznej wydaje mi się tezą, której nie sposób dowieść (Evans-Pritchard 2007: 371).

<sup>6</sup> Przede wszystkim koncepcja absolutnej heterogeniczności między *sacrum* a *profanum* oraz zachowań świeckich i religijnych (Douglas 2007: 63) i ambivalentnej natury *sacrum* (Agamben 2008). Krytykowano też jego ewolucjonistyczne podejście wyrażone w przeświadczeniu, że badając najbardziej pierwotne, występujące współcześnie formy pielęgnowania kultu religijnego, można pozyskać wiedzę o elementarnych, występujących we wszystkich systemach religijnych społecznych podstawach tych postaw.

W tym świetle teoria Durkheima jest po prostu odwrotnością ontologii judeochrześcijańskiej, łatwo dostrzegalnej w fenomenologicznych teoriach religii. Jej sekularny charakter wiąże się z tym, że antagonizuje ona podejście badacza i człowieka wierzącego jako aktora społecznego, którego postawy i wierzenia badacz analizuje. Antagonizuje, bo jedynie ten pierwszy wie, czemu *de facto* służy religia, podczas gdy człowiek wierzący ulega mistyfikacji, złudzeniu, że istnieje transcendentny, metafizyczny ład, niezależny od społeczeństwa.

Jak twierdzi Durkheim: „Człowiek wierzący nie myli się, gdy uznaje istnienie władającej nim potęgi moralnej, która jest w nim czymś najlepszym. Potęga ta istnieje – to społeczeństwo”<sup>7</sup> (za: Lukes 2012: 514). Od początku podejście to budziło sprzeciw badaczy, którzy reprezentują ontologiczne podejście do *sacrum*, gdyż wydawało im się zbyt redukcjonistyczne. Edward Evans-Pritchard zarzucał Durkheimowi, że pomija on w ten sposób zupełnie perspektywę ludzi wierzących (aktorów społecznych), którzy nie utożsamiają się z jego egzegezą *sacrum*: „to Durkheim a nie dziki uczynił społeczeństwo bogiem” (Evans-Pritchard 2007: 371). Twierdził on, że Durkheim i jego uczniowie „nie zadowolili się twierdzeniem, że religia, będąc częścią życia społecznego, pozostaje pod silnym wpływem struktury społecznej. Głosili oni, że pojęcia religijne ludów prymitywnych nie są niczym innym niż symbolicznym przedstawieniem porządku społecznego. Tym, co wyznaje prymitywny człowiek, jest społeczeństwo symbolizowane przez Boga. To do społeczeństwa modli się on i jemu składa ofiary. Ten postulat metafizyki socjologicznej wydaje mi się tezą, której nie sposób dowieść” (Evans-Pritchard 2007: 371).

Powyższa krytyka abstrahuje jednak od tego, że ludzie wierzący nie znają innych definicji *sacrum* niż kulturowo i społecznie uwarunkowane. Ograniczeni historycznością kategorii i pojęć, którymi się posługują, nie mogą sformułować ani uniwersalnej definicji *sacrum*, ani uniwersalnej definicji religii. To samo ograniczenie dotyczy badaczy. Zarazem dopiero dzięki socjocentrycznej perspektywie Durkheima zaczęli oni zdawać sobie z tego sprawę.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że podejście do *sacrum* Emile’a Durkheima ujawniło się w czasie, gdy teorie dotyczące miejsca *sacrum* i religii w życiu człowieka były w zasadzie zdominowane przez ujęcia ontologiczne reprezentowane przez takich badaczy, jak Rudolph Otto,

---

<sup>7</sup> Stephen Lukes zauważa, że „postrzegal on religię jako zjawisko społeczne na trzy różne, dość pojemne sposoby: jako społecznie determinowaną, jako ucieleśniającą (rozumianą na dwa sposoby) przedstawienia realności społecznych, jako mającą funkcjonalne następstwa społeczne” (Lukes 2012: 515–516).

William James, Friedrich Schleiermacher. Uważali oni *sacrum* za przejaw uniwersalnej ontologicznej struktury, w której można było rozpoznać mistyczną potrzebę nawiązania więzi z Bogiem (Lynch 2012: 15). Pierwotnie i uprzednie wobec społecznych przejawów ludzkiego życia było dla nich to, co sakralne, postrzegane jako wspólne transkulturowe doświadczenie ludzkości. Takie ontologiczne rozumienie *sacrum* w praktyce okazywało się kryptoteologiczne i wiązało pojęcie *sacrum* z konkretną religią. Tymczasem współcześni badacze zwracają uwagę na to, że nie muszą to być zjawiska ze sobą powiązane. Jak pisze Gordon Lynch: „utożsamiając *sakralne doświadczenie z religijną ekspresją*, ontologiczne teorie *sacrum* niepotrzebnie ograniczają nasze socjologiczne wyobrażenia zarówno o tym, czym we współczesnych społeczeństwach jest religia, jak i nasze rozumienie źródeł, natury i znaczenia różnych form sakralnych” (Lynch 2012: 17).

Gordon Lynch jest zatem przekonany, że nauki społeczne mogą definiować i analizować *sacrum* w taki sposób, że przestanie ono wyrażać ukryte założenia teologiczne badacza.

Antropolodzy kulturowi w tej kwestii wydają się daleko mniej optymistyczni. Bliższa jest im perspektywa wyrażona przez inną socjolożkę, Danièle Hervieu-Léger, która twierdzi, że pojęcie *sacrum* „wniosło w dyskusję na temat religijnej nowoczesności więcej zamieszania niż jasności” (Hervieu-Léger 1999: 83–84). Ponadto z powodu warunków, w jakich zostało opracowane, ponownie „wprowadza zjawiska, które miały być przez nie zlikwidowane, a mianowicie hegemonię modelu chrześcijańskiego nad pojęciem pierwiastka religijnego oraz hegemonię tego szczególnego modelu pierwiastka religijnego nad analizą nowoczesnych wszechświatów znaczeń” (Hervieu-Léger 1999: 83–84).

O wiele wcześniej, w latach siedemdziesiątych XX wieku, podobne zarzuty stawiał Rodney Needham, krytykując sposób definiowania przez antropologów kategorii wierzenia, wiary (ang. *Belief*) na przykładzie religii Nuerów (Needham 1972). Z kolei w latach dziewięćdziesiątych ukazała się głośna książka Talala Asada *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993), w której skrytykował on ostatnią antropologiczną definicję religii o uniwersalistycznych aspiracjach autorstwa Clifforda Geertza. Zarzucił mu, że jego teoria religii odzwierciedla wyłącznie wartości demokracji liberalnej i zachodniego chrześcijaństwa. O jej kryptoteologicznym charakterze świadczy według niego to, że jest oparta na kategorii wiary i kładzie nacisk na prymat znaczenia, nie uwzględniając procesów, w wyniku których jest tworzona (Asad 1993: 43). Widać to na przykład w podejściu Geertza do religijnych symboli, które traktuje jako

dane same z siebie, jakby miały pochodzenie transcendentne i objawiały ludziom swoje znaczenia w uniwersalny sposób. Zdaniem Asada pomija on tym samym wpływ dysponujących władzą symboliczną elit, które w sposób celowy dążą do nadawania symbolom religijnym konkretnych znaczeń i egzekwują określone ich postrzeganie przez społeczeństwo. Innymi słowy, analizując znaczenia religijne, abstrahuje on od relacji władzy, traktując niesłusznie symbole religijne jako zmienne niezależne. Z kolei wartości liberalnej demokracji definicja ta ujawnia, wydzielając religię jako odrębną od innych<sup>8</sup>, prywatną sferę życia, co nie we wszystkich społeczeństwach jest kwestią oczywistą (Asad 1993: 47).

Przewartościowania w ramach antropologii religii doprowadziły do tego, że badacze zdają sobie sprawę, że także żadna z kategorii stosowanych do opisu życia religijnego nie ma uniwersalnego charakteru. Posługując się nią jako kluczowym terminem w analizie innych niż chrześcijaństwo religii, ryzykujemy narzucanie naszych kryptoteologicznych założeń w stosunku do społeczności, których życie, w tym praktyki religijne, nie musi być na przykład w ogóle „zorientowane na wiarę” (por. Malcom Ruel).

W tym kontekście tworzenie narracji naukowych w odniesieniu do koncepcji metafizycznych czy też transcendentnie i uniwersalnie pojmowanej prawdy jest postrzegane jako przemoc symboliczna wobec tych, którzy w jej istnienie nie wierzą lub pojmują ją inaczej<sup>9</sup>. Zagrożenie to pozostaje nadal aktualne i traktuje je z całą powagą. Jednak posługiwania się przemocą symboliczną nie można uniknąć nawet wówczas, gdy staramy się powstrzymać od używania jakichkolwiek aksjologicznych kategorii i założeń kulturowych. Prędzej czy później, w najmniej oczekiwanym momencie, niekoniecznie uświadomionym sobie przez badacza, założenia te ujawnią się w jego narracji.

Dlatego teraz należy postawić kolejne pytanie, które wiedzie nas ku myśli postsekularnej: Czy równie nieuprawomocnione jest posługiwanie się tymi kategoriami w celu opisywania zachodnich społeczeństw, w których wiara w transcendentny porządek stała się tylko jedną z opcji możliwych do przyjęcia? Na przykład czy metodologicznym błędem jest używanie kategorii wiary jako teoretycznej ramy, opisującej współczesną kondycję

---

<sup>8</sup> „Podejście, które Geertz stosuje, stawiając wierzenie religijne w centrum swojej koncepcji religii, to nowoczesne sprywatyzowane stanowisko chrześcijańskie ze względu na nacisk, jaki kładzie na znaczenie wiary i traktowanie jej raczej jako stan umysłu niż znaczącej działalności w świecie” (Asad 1993: 47).

<sup>9</sup> Choć istnieją pewne wyjątki: np. w ramach tzw. antropologii islamskiej naukowcy otwarcie nawiązują do muzułmańskich teologicznych terminów w swoich analizach antropologicznych. Za przykład może tu posłużyć książka Akbara Ahmeda *Postmodernism and Islam* (1992).

duchową postzydów i postchrześcijan? Czy sam termin „zachodnie społeczeństwa” nie jest jedynie upraszczającą reifikacją? Czy termin „duchowa kondycja” nie brzmi zbyt podejrzanie i teologicznie, by mógł służyć jako kategoria wyjaśniająca rzeczywistość w pracach naukowych? Wiadomo, że skrajna podejrzliwość wobec języka może ograniczyć zadania nauk społecznych jedynie do ewokowania tego, co mówią inni, bez żadnego komentarza czy interpretacji. Przykładem tego podejścia jest skrajnie postmodernistyczna antropologia Stephena Tylera, która ma raczej charakter niszowy, gdyż podważa zasadność istnienia samej dyscypliny.

Zarazem dominujący w antropologii umiarkowany postmodernizm pozwala na wyrażenie treści odnoszących się do pewnych większych całości, mimo że antropolodzy nie definiują już kultur jako hermetycznie i jednoznacznie odgraniczonych całości (Herzfeld 2004: 33). Trudno im jednak pewnych reifikujących pojęć uniknąć, zwłaszcza gdy badacze próbują określić własne założenia kulturowe czy uprzedzenia, zdając sobie sprawę, że miejsce, z którego formułują swoje spostrzeżenia czy definicje, nieuchronnie wpływa na sposób pozyskiwania i interpretacji danych zebranych w „niezachodnich społeczeństwach”.

Można w tym kontekście przyjąć, że gdy antropolodzy posługują się pojęciem „Zachód”, „zachodnie społeczeństwo” czy „kultura liberalna”, próbują jedynie zdefiniować pewną „niepowtarzalną historyczność”, przez którą pojedyncza zbiorowa tożsamość się określa (Asad 1993: 18). Jak zauważa Asad:

Zachód definiuje siebie w opozycji do niezachodnich kultur poprzez swoją współczesną historyczność. Pomimo dysjunkcji nowoczesności (jej zerwania z tradycją) „Zachód” postrzega swoją przeszłość jako wywodzącą się od organicznej społeczności pochodzącej od „Greków i Rzymian”, „Hebrajczyków i pierwszych chrześcijan”, a następnie z „łacińskiego chrześcijaństwa”, „renesansu” i „reformacji”, które przeniknęły do „uniwersalnej cywilizacji” współczesnych Europejczyków. Mimo że Zachód jest przestrzennie poszatkowany i wewnętrznie zróżnicowany, nie można go jednak traktować jedynie jako heglowskiego mitu czy wyobrażenia łatwo poddającego się zdemaskowaniu przez grono utalentowanych krytyków. Na dobre i na złe wyraża on niezliczone intencje, praktyki i dyskursy w usystematyzowany sposób. (Asad 1993:18)

Zatem, biorąc pod uwagę spostrzeżenia Asada, może jednak należy sięgnąć do konceptów teologicznych w celu lepszego rozumienia i analizy

zmieniającego się pojmowania i interpretowania *sacrum* w naszej „niepowtarzalnej historyczności”, w której narodziły się nauki społeczne?

Teorię Philipa Rieffa, która będzie stanowić przedmiot kolejnego podrozdziału, można potraktować jako pewnego typu próbę, diagnozę współczesnej kondycji moralnej i poznawczej zachodnich społeczeństw, którą według autora kształtują postżydowskie i postchrześcijańskie antyreligijnie nastawione elity akademickie i artystyczne. Stanowi ona bardzo nietypowy przykład neoontologicznego rozumienia *sacrum*, wpisującego się w nurt myśli postsekularnej. Specyfiką tej myśli jest podejrzliwy stosunek do kategorii tego, co społeczne (*social*).

### **/// Postsekularne spojrzenie na porządek sakralny i świecki Philipa Rieffa. Resentymentalna krytyka Emile’a Durkheima<sup>10</sup>**

Styl prowadzonej przez Philipa Rieffa polemiki z socjocentryczną perspektywą Durkheima w pierwszej części trylogii *Sacred Order/Social Order*, noszącej podtytuł *My Life among the Deathworks* (2006), daleki jest od standardów narzuconych przez współczesne „reżimy prawdy”, a jednocześnie reprezentuje wysoki poziom erudycji i zdyscyplinowany akademicki sposób pisania i wyrażania myśli. Książka ta, z pewnością adresowana do elit akademickich i artystycznych, jest raczej przez nie przemilczana, w Polsce właściwie nieznaną, a w Stanach Zjednoczonych dostrzeżoną, lecz raczej niszową. Z jednej strony Rieff doczekał się odrębnej książki omawiającej jego teorię, autorstwa Antioniusa Zondervana (2006), z drugiej, nie trafił jednak do akademickich podręczników. Według Zondervana praca Rieffa stanowi jedną z nielicznych w ostatniej dekadzie prób „wprowadzenia transcendencji jako konceptualnej kategorii do nauk społecznych” (Zondervan 2005: 141).

Wydaje mi się jednak, że próba ta jest na tyle kuriozalna, że nie do końca wiadomo, w jaki sposób na nią reagować. Choć postawiona przez autora diagnoza budzi dreszcz emocji, to jednocześnie trudno wyobrazić sobie zastosowanie teorii Rieffa do jakichkolwiek badań społecznych. Biorąc pod uwagę jej antysocjologiczne nastawienie, wydaje się, że należy ją traktować bardziej jako humanistyczny esej niż pracę z zakresu nauk społecznych, choć pozornie jest bliższa tym drugim. Dla Rieffa: „sakralny porządek nie jest projekcją społecznego. Bóg nie jest boskim terminem (*god-term*) reprezentującym Społeczeństwo, mimo że heteronomiczny wielki

---

<sup>10</sup> Do przygotowania niniejszego podrozdziału wykorzystałam mój wcześniejszy artykuł *Postchrześcijaństwo i postjudaizm w teorii kultury Philipa Rieffa*, „Slavia Meridionalis” 2008: 8: 365–390.



Emile Durkheim, syn i wnuk rabina ze strony ojca i matki, tak twierdził. Samobójstwem Durkheima była jego socjologia” (Rieff 2006: 59). Rieff oskarża Durkheima o zastąpienie sakralnych zakazów racjonalnymi wyjaśnieniami (Rieff 2007: 147) i twierdzi, że jego redukcjonistyczna teoria miała tak silny wpływ na nauki społeczne, że jesteśmy obecnie pozbawieni narzędzi adekwatnych do opisanie najważniejszych zmian zachodzących w zachodnich społeczeństwach. Nie pozwalają one w każdym razie na „odkrywanie relacji między kulturą a religią” (Zondervan 2005: 48). Dlatego nazywa teorię Durkheima „dziełem śmierci” (*deathwork*), które sprowadzając *sacrum* do społecznej fikcji, przyczyniło się do zaniku metafizyki i duchowości w zachodnich społeczeństwach. To mocne oskarżenie wyrasta z podszytego resentymentem buntu wobec przyjętego w naukach społecznych aksjomatu, że kategoria *sacrum* pozbawiona jest referencyjności, to znaczy nie istnieje inne *sacrum* niż społecznie wytworzone. Autor trylogii *Sacred Order/Social Order* uważa wręcz, że badacz społeczny jest obecnie poddany presji środowiska, by mówić o *sacrum* wyłącznie jak o fikcji. Nawet gdy pozostaje osobą wierzącą, mówienie o *sacrum* „na serio” dyskredytuje go jako akademika. Sekularyzacja elit postrzegana jest jako zapoczątkowany przez Durkheima demoniczny projekt, w którym stopniowo zastąpienie prymatu Boga prymatem społeczeństwa doprowadzi do barbaryzacji człowieka i ostatecznego zaniku *sacrum* rozumianego w sposób metafizyczny. Dla Rieffa uznanie przez Durkheima, że to społeczeństwo jest źródłem religijnych znaczeń i nie wyraża poprzez nie żadnego innego kultu niż kult samego siebie, było początkiem końca metafizyki w zachodnich społeczeństwach.

Zdając sobie sprawę, że nie istnieje żaden neutralny punkt widzenia, z którego badacz społeczny mógłby prowadzić swoje diagnozy, Rieff sytuuje siebie w obrębie odchodzących „kultur wiary”, ovladniętych według niego przez nihilistyczne, a dominujące obecnie w zachodnich społeczeństwach „kultury fikcji”. Jako kategorii wyjaśniających ten stan rzeczy używa on terminów implikujących istnienie duchowego wymiaru ludzkiego istnienia, jak „sakralne ja”, „via”<sup>11</sup> (*vertical in authority*), „kultura wiary”, „Bóg”, „dusza”, „psychomachia” etc. Posługując się tą metodą, pragnie zadać „fatalny cios” kulturom fikcji przez odczytywanie wytwarzanych przez nie „dzieł śmierci” na przekór im samym (Rieff 2006: 7).

Cała jego książka jest w rezultacie „transliteracją religijnego języka Tory na język socjologiczny teorii kultury” (Zondervan 2005: 127). Dla Rieffa

---

<sup>11</sup> „Via – mój akronim porządku społecznego, który jest w swojej wertykalnej strukturze niezmienny, i dlatego rozsądnie określam go jako sakralny” (Rieff 2006: 12).

proces poznawczy jest nieuchronnie zależny od metafizycznej i egzystencjalnej postawy poznającego. W praktyce jednak jego wizja oparta jest wyłącznie na judeochrześcijańskim paradygmacie religijnym, ponieważ poszukuje on genealogii kultury w Objawieniu na górze Synaj. Rieff postrzega to wydarzenie jako fundujące kulturę i moralność, jako pierwszą boską projekcję porządku sakralnego na społeczny. Do kontynuacji tego zadania została według niego powołana kultura, a pierwszym człowiekiem, który oddał się temu zadaniu, był Mojżesz. Przyjmuje on, że poznanie „sakralnego ja”, najważniejszego źródła tożsamości jednostki, jest niemożliwe bez poznania Boga. Ideę tę wyraża, jego zdaniem, List św. Pawła do Galatów (Gal 20, 20), który interpretuje jako chrześcijański wariant judaistycznego spojrzenia na tożsamość jednostkową (Rieff 2006: 201). Jednak zawarta w nim idea fuzji ja i Chrystusa, z którą związana jest ikonoczność i immanentne pojmowanie Boga przez chrześcijaństwo, przygotowała według Rieffa podatny grunt pod wyzbywanie się „sakralnego ja” przez „trzecią kulturę” (Rieff 2006: 204). Zatem korzenie sekularyzacji i pochodzenia „trzeciej kultury” dostrzega on już we wczesnym chrześcijaństwie, okresie kształtowania się tej religii.

Powołując się na słynny fresk Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej *Stworzenie Adama*, umieszcza on człowieka (bez względu na to, czy jest wierzący czy nie!) w przestrzeni pomiędzy palcem Boga a Adama. To zarazem miejsce, gdzie znajduje się „kultura wiary”<sup>12</sup> i zachodzą spotkania między porządkami społecznym a sakralnymi. Spotkania te sprowadzają się do ciągłego odczytywania sakralnego porządku, zachęcając jednostki do samodoskonalenia się; a nawet więcej według Rieffa, „jak dotychczas żadnej kulturze nie udało się przetrwać, o ile ta nie służyła transmisji owego sakralnego porządku” (Rieff 2006: 13).

Według autora odczytania te są obecnie zakłócanie przez reprezentantów „kultury fikcji”, stosujących symboliczną i fizyczną przemoc<sup>13</sup> wobec

---

<sup>12</sup> Wyróżnione przez siebie trzy kultury: 1. „kulturę losu” (in. fatum, „pierwszą kulturę”), 2. „kulturę wiary” (in. „drugą kulturę”) oraz 3. „kulturę fikcji” (in. śmierci, „trzecią kulturę”), pojmując jako jednocześnie synchroniczne i diachroniczne. W pierwszej z nich życie ludzi zależało od kaprysów losu, nazywanego przez Rieffa też „prymatem możliwości” (określanym akronimem pop), który nie kieruje się żadnymi zasadami moralnymi ani nakazami sumienia (Rieff 2006: 211). Los reprezentuje „prymat możliwości, który pojawia się na nowo w naszym trzecim świecie synchronicznie jak Freudowski instykt śmierci, walka klas Marksa i inne mitologiczne repetycje (...)” (Rieff 2006: 49). Zatem pierwsza kultura istnieje dla Rieffa jedynie w fikcyjnych powtórnych przetworzeniach „trzeciej” (Rieff 2006: 69). Oczywiście zdaje on sobie sprawę, że kultura została wynaleziona na przełomie XVIII i XIX wieku (Rieff 2006: 25).

<sup>13</sup> Jednocześnie jednak zdaje on sobie sprawę, że „kultury wiary” również są zdolne do stosowania symbolicznej przemocy: „wiara musi zawsze ponieść porażkę, gdy angażuje się politycznie” (Rieff 1987). W zjawisku upolitycznienia wiary Rieff widzi ryzyko oddzielenia prawd Objawienia od ich duchowych znaczeń na rzecz utopijnych idei tworzenia Królestwa Bożego na ziemi (Rieff 2006).

ludzkiej intuicji istnienia Boga i ustanowionego przez niego Prawa (jako ekstremalne przykłady tej przemocy podaje on obozy śmierci).

„Kultury wiary” mają tłumaczyć kategorie niewidzialnego porządku sakralnego na widzialny porządek społeczny. Porządek ten sam w sobie jest dynamiczny, niezmiennie są tylko prawdy wiary, mówiące np. „nie zabijaj”. Związek między porządkiem sakralnym a społecznym został według Rieffa najlepiej wyrażony w Mt 18:18: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani, tam jestem pośród nich”. Teologia porządku społecznego i socjologia porządku sakralnego są dla niego tożsame (Rieff 2006: 59).

Jego praca przypomina homilię skierowaną do intelektualistów (zwłaszcza artystów i wykładowców akademickich), którzy według niego celowo pozbawiają społeczeństwa możliwości odczytania ich życia w relacji do „sakralnego porządku”. „Sakralne porządki, gdy tylko zostaną częściowo rozpoznane jako społeczne, są odczytywane na nowo przez teoretyków trzeciego świata jako kolonie karne, które mają być wyzwolone przez odkrywców możliwości należących do *prymordialności* naszego trzeciego świata” (Rieff 2006: 41). Elity<sup>14</sup> te są w sposób zamierzony antyjudaistyczne i antychrześcijańskie i nauczają „wyższego analfabetyzmu” (Rieff 2006: 16) przez faworyzowanie krytycznego i pragmatycznego umysłu pozbawionego wrażliwości na sakralny porządek. Analfabetyzm definiuje jako niemożność odczytania własnego życia w relacji do „via”, od którego nie ma ucieczki, mimo że zachodnie społeczeństwa nie potrafią już rozpoznać sakralnych symboli.

„Trzecia kultura” promuje według niego wizję świata sfragmentaryzowanego, płynnego, opartego na fikcji i grach między różnymi retorykami i zawartymi w nich koncepcjami prawdy. Nowe elity, które przeciwstawia starym elitom (głównie rabinatowi i duchowieństwu), odrzucają objawione prawdy jako społeczne fikcje, proponując w zamian idee jednostkowej wolności, czyniącej człowieka poddanym własnych pragnień. Traktują one bowiem religię i wiarę z podejrzliwością jako symptomy chorobowe, niepozwalające jednostce osiągnąć poczucia spełnienia i zadowolenia. Zastępują je nauką i sztuką negującą istnienie *sacrum*. Z tego względu ludzie tracą poczucie więzi z transcendentnym sakralnym porządkiem i ich „sakralnym ja”, którego ostatnią pozostałością jest „sakralny lęk”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> „Im wyższe miejsca zajmuje ktoś w hierarchii społecznej i im wyższe ma wykształcenie, tym większy odczuwa opór i tym bardziej neguje prawdy drugiego świata” (Rieff 2006: 10).

<sup>15</sup> Według Rieffa „elity trzeciego świata” postrzegają go jako ostatnią przeszkodę w osiągnięciu indywidualnego szczęścia. Genealogia tego ostatniego sięga według niego starożytnej Grecji, gdyż ani chrześcijaństwo, ani judaizm nie obiecywały, że ludzkie życie będzie szczęśliwe. Za tą pogańską obietnicą kryje się dla Rieffa infantylny, powierzchowny optymizm i wyrozumiałość dla wszelkich transgresji.

Właśnie z tego względu współczesna kultura zachęca, zdaniem Rieffa, do transgresji, gdyż tylko dzięki tym ostatnim owo rezyduum „sakralnego ja” można pokonać.

W ten sposób elity kultury fikcji chcą zastąpić religijnego człowieka człowiekiem psychologicznym, teologię i terapię kultową terapią, a świątynię (synagogę/kościół) szpitalem/teatrem (Rieff 2006: 15). Szpital traktuje jako metaforę społeczeństwa terapeutycznego, podczas gdy teatr ma wyrażać zagubienie ludzi we wciąż na nowo odgrywanych rolach opartych na gotowych i nietrwających scenariuszach. „Kultowa terapia” dostosowywała jednostki do potrzeb społeczności przez udział w zbiorowych rytuałach, ascetycznych praktykach i przestrzeganiu religijnych zakazów. Tymczasem terapia oparta na psychoanalizie alienuje, zdaniem Rieffa, jednostki od społeczeństwa, ucząc je prowadzenia egoistycznego życia. Zgodnie z przyjętą w psychoanalizie metanarracją, każdy jest „chory i głupi” i potrzebuje terapii z własną samotnością i religijnymi autorytetami nadal okupującymi podświadomość.

Kultura pozbawiona kultu jako produkt „elit trzeciego świata” jest swoim zaprzeczeniem. Jako że nie przekłada żadnego „porządku sakralnego” na społeczny, może być napędzana jedynie przez negację „kultur wiary”. Dlatego, jeśli ma jakąkolwiek własną doktrynę, jest nią Joyce’owskie „In the beginning was the void”, a jej tabu „pochodzą z dogmatów politycznej poprawności, lśniącej raczej swoją świeżością niż sędziwą przyzwoitością” (Rieff 2006: 156). Z tego względu Rieff nazywa „trzecią kulturę” „antykulturą”, przepowiadając nadejście epoki barbarzyństwa, w której ludzkie życie nie będzie już wartością samą w sobie, tzn. ludzie będą dzielić się na tych mniej i bardziej wartych życia<sup>16</sup> (Rieff 2006: 106).

Rieff przywiązuje na przykład dużą wagę do stosowanej przez siebie metody interpretowania przytaczanych materiałów, jeszcze na samym początku ujawniając jej kulisy. Jednak metoda ta jest w gruncie rzeczy jedynie realizacją pewnej literackiej metafory i jako taka pozostaje nieweryfikowalna:

Głównym celem książki jest prawda empiryczna, która będzie kwestionowana. Prawda ta głosi, że obecnie ustanowiona została „trzecia kultura”, która stanowi precedens w historii ludzkości. Praca ta podda analizie wytwory „trzeciej kultury” w celu ich rozbrojenia. Zastosowana tu metoda przypomina biopsję: odcinanie kawałka

---

<sup>16</sup> Według Rieffa bowiem dążenia współczesnej medycyny do osiągnięcia nieśmiertelności w pewnym momencie mogą doprowadzić do sytuacji, gdy na przedłużaniu życia stać będzie jedynie ludzi bogatych, a biedni zostaną uznani za niewartych tego przywileju.

wirującej współczesności i trzymanie pod mikroskopem, aby zobaczyć go wyraźniej. Nazywam tę metodę „techniką brikolażu”, gdzie każde nowe ujęcie i zestawienie umożliwia czytelnikowi uchwycenie znaczenia owego wytworu, a zarazem znaczenia współczesnej rzeczywistości. (Rieff 2006: 18)

Już po przeczytaniu tego krótkiego akapitu widzimy, jak konserwatywny jest jego punkt widzenia, a zarazem postmodernistyczny charakter stosowanego przez niego metaforycznego języka opisu rzeczywistości. Głosi konserwatywne prawdy, wcielając się w postać wyrafinowanego intelektualnie „kaznodziei”, a zarazem po mistrzowsku operuje wspólnym postmodernistycznym językiem elit, obfitującym w metafory.

Technikę brikolażu łączy z ideogrammiczną metodą Ezry Pounda, według której zestawianie ze sobą różnych wizerunków służy ujawnianiu „prawdy ukrywanej za samym wizerunkiem” (Rieff 2006: 21). Służą temu tzw. wejścia przez obraz (*image entries*), wizualne, werbalne, akustyczne i społeczno-historyczne, które traktowane są jako „refleksy w inny sposób niewidzialnego »sakralnego porządku«<sup>17</sup>, nieodłącznego od naszego życia i porządku społecznego. Aby wejść w obręb sakralnego porządku, musimy oddać się lekturze własnego życia i wyobrażonego życia innych albo, alternatywnie, dzieł wyobraźni” (Rieff 2006: 20). Należy tu dodać, że dla Rieffa wizerunki są tym, co przedstawiają, nie ma tu dysonansu między *signans* i *signatum*, choć jednocześnie zdaje sobie sprawę, że obecnie żyjemy w świecie symptomów, które zastąpiły święte symbole (Rieff 2006: 39).

Utożsamianie *signans* i *signatum* jest według niego typowe dla „drugiej kultury” („kultury wiary”), podczas gdy jako poznawczo ulomne stygmatyzuje je współczesna kultura liberalna („trzecia kultura”, „kultura fikcji”). Tam, gdzie wielu filozofów widzi jedynie konsekwencje naszej współczesnej kondycji poznawczej, w której „kruszeje metafizyczna pieczęć gwarantująca odpowiedniość języka i świata, reprezentacyjna funkcja języka sama staje się problemem” (Habermas 2007: 297), Rieff widzi przede wszystkim działania ideologiczne ze strony antyreligijnych elit. Elity doprowadziły, jego zdaniem, do impasu współczesnych nauk społecznych i humanistycznych. W świecie symptomów, parodiujących sakralny porządek, ludzie utracili umiejętność odczytywania swojego miejsca w obrębie *via*, a co się z tym wiąże, własną tożsamość.

---

<sup>17</sup> Będącego kulturowym założeniem, które organizowało życie wszystkich ludzkich społeczeństw aż do czasów obecnych (Rieff 2006: 18).

Zaskakujące są niejednokrotnie przytaczane przez niego egzemplifikacje tzw. dzieł śmierci (*deathworks*<sup>18</sup>), czyli podstawowych wytworów „trzeciej kultury”. Według niego „poruszając się w pulapce widzialnego”, kultura ta wykorzystuje sztukę do negacji istnienia *sacrum*. Rieff próbuje to pokazać, demaskując antychrześcijańskie intencje wybranych dzieł sztuki. I tak na przykład *Piętę Rondanini* Michała Anioła uznaje za androgyniczne przedstawienie Chrystusa, zapowiadające postchrześcijański, feministyczny atak na Trójcę Świętą (przedstawioną raczej jako Jungowska ‘czwórca’ wzbogacona o żeński pierwiastek) oraz na jego pleć (Rieff 2006: 84). *Lato* Giuseppe Arcimbolda uznaje za jednocześnie udaną fikcję i represyjny obraz ludzkiej twarzy. Obraz Johanesa Vermeera *Przerwana lekcja muzyki* jest według niego „dziełem śmierci”, ponieważ zachęca do łamania seksualnej samokontroli, a *Martwy Chrystus* Hansa Holbeina Młodszeo, bo neguje wieczne życie Chrystusa (Lubańska: 377–378). Z kolei literatura „kultur wiary” miała wyznaczać kontekst dla „dobrego życia”, podczas gdy w „kulturze fikcji” służy ekspresji jednostki zdominowanej przez tzw. umysł krytyczny, który ideologizuje własny ruch negacji jako jedyną drogę do emancypacji poznania; jest niczym narcystyczny nietzscheański owad negujący wszystko, co zastane, i uważający siebie za „latające centrum świata” (Rieff 2006: 209).

Wnioski Rieffa są bardzo radykalne:

Wojna toczyć się będzie między tymi, którzy twierdzą, że nie ma żadnych prawd, tylko interpretacje, to znaczy fikcje (i uznają jedynie efemeryczny status prawd, służący celom negocjacyjnym), a tym, co pozostało po elitach drugiego świata w duchowieństwie, rabinacie, oraz wśród innych nauczających/rządzących elit, które wierzą, że prawdy zostały objawione i wymagają ciągłego odczytywania i nowego zastosowania w świetle szczególnych historycznych okoliczności, w jakich żyjemy. (Rieff 2006: 17)

Według Charlesa Taylora w zsekularyzowanej zachodniej kulturze mamy jedynie dwie możliwości interpretowania znaczenia ludzkiego życia: jedna z nich oferowana jest przez ekluzywistyczny humanizm, druga antyreligijny antyhumanizm. „Neokonserwatywna” teoria Rieffa nie wpisuje się w żaden z tych nurtów. Z jednej strony czytelnik Rieffa ma poczucie, że styka się z dziełem unikatowym, gdyż można odnieść wrażenie, że autor znalazł sposób na to, by wyrazić pewne metafizyczne niepokoje, niewyraźalne w ra-

---

<sup>18</sup> Atak na to, co witalne, w ustanowionej kulturze; pelen podziwu fatalny atak na podziwiany przedmiot (Rieff 2006: 7)

mach obowiązującego paradygmatu poznawczego w naukach społecznych. Według Zondervana Rieff uczynił czytelnika „świadomym krytycznych motywów dekonstrukcji autorytetu i transcendencji, które ovladnęły nowoczesną myślą i definiują jego sytuację egzystencjalną” (Zondervan 2005: 143). Z drugiej strony jednak narzuca w swej pracy tak fundamentalistyczną kosmologię, że trudno ją zaadaptować do języka społecznej teorii. Wymaga ona raczej działania odwrotnego, dostosowania socjologii do konkretnej teologii, dla której jedynie „*sacrum* judaistyczne” jest *sacrum* pełnowartościowym. Wszelkie *sacrum*, które nie jest zakorzenione w religii, sprowadza zaś do wytworu „kultury fikcji”, który może być tylko parodią, a w najgorszym wypadku „dziełem śmierci” dla tego pierwszego. Spojrzenie to zupełnie nie przystaje do wymogów teorii społecznej, która nieustannie poszukuje kategorii deskryptywnych, a nie preskryptywnych. Jego dualistyczna, mało problematyzowana wizja świata budzi wiele zastrzeżeń. Narzucony w niej sposób rozumienia *sacrum* może być w wielu społecznościach odczuwany jako opresyjny i konfesyjny. Wiele zależy od tego, jak i przez kogo zostanie odczytana i wykorzystana. Być może została przez samego Rieffa pomyślana jako prowokacja, na co wskazywać by mógł fakt, że dedykował ją pamięci swojej pierwszej żony, lewicowej myślicielki, Susan Sontag.

### /// Podsumowanie

Zdając sobie sprawę, że „nasza przeszłość jest osadzona w naszej teraźniejszości i że dopóki nie wiemy, skąd przychodzimy, jesteśmy skazani na błędne określenie własnej tożsamości” (Taylor 2007: 29), nie mogę przejść obok teorii Rieffa obojętnie.

Uważam bowiem, że jako antropolog religii i wykładowca akademicki jestem zobowiązana do unikania dwóch zagrożeń, które pozostają we wzajemnej relacji. Nadmierne zaangażowanie się w uniknięcie jednego z nich nieuchronnie prowadzi do popadnięcia w sidła drugiego.

Pierwsze z zagrożeń wiąże się ze wspomnianym tu ryzykiem posługiwania się przemocą symboliczną przez stosowanie jawnie lub kryptoteologicznych pojęć w odniesieniu do społeczności, które nie utożsamiają się z nimi w swoich konceptualizacjach społecznych i sakralnych porządkach. Wydaje się, że socjocentryczne stanowisko postdurkheimowskie<sup>19</sup> pozwala w dużej mierze to zagrożenie wyeliminować i jest epistemologicznie bezpieczniejsze.

---

<sup>19</sup> Mam tu na myśli stanowisko zmodyfikowane, dostosowane do omówionych przeze mnie przewartościowań, do których doszło w naukach społecznych.

Sklania bowiem badacza do badania zjawisk religijnych z punktu widzenia aktora społecznego. Nawiązując tu do słynnego eseju Paula Ricoeura *Religia, ateizm, wiara* (1986), można powiedzieć, że nawet jako osoba wierząca bada on społeczne bożki, interesuje go *sacrum* jako wytwór społeczeństwa.

Drugie z zagrożeń dotyczy kwestii poniesienia ryzyka współodpowiedzialności za alienowanie zachodnich społeczeństw z ich „niepowtarzalnej historyczności” przez pochopne eliminowanie z języka nauk społecznych terminów o rodowodzie teologicznym<sup>20</sup>. Wszelka redukcja języka wiąże się bowiem w dalszej perspektywie z uboższym odbiorem rzeczywistości. Na ten problem zwraca z kolei uwagę inspirowana Torą teoria Philipa Rieffa.

Uważam, że nie jesteśmy w stanie uniknąć pierwszego z zagrożeń, o ile nie zapobiegniemy drugiemu, i odwrotnie. Bez refleksyjnego nastawienia w stosunku do naszej własnej „historyczności” i zachowywania nieustannego dialogu z jej różnymi reprezentacjami (w literaturze, sztuce, muzyce, kinematografii itd.) nie możemy w kompetentny sposób odnieść się do innych „niepowtarzalnych historyczności”.

Refleksyjne nastawienie do własnej „niepowtarzalnej historyczności” pojmuję w duchu hermeneutycznym jako ciągle odczytywanie jej na nowo w świetle aktualnych okoliczności historycznych i epistemologicznych. W żadnym wypadku nie chodzi mi tu o interpretowanie życia społecznego w sposób normatywny, za którym miałyby się kryć tajona lub jawna intencja katechizacji społeczeństwa w duchu wyznawanej przez badacza religii. Zarazem jestem przeciwna traktowaniu wszelkich odniesień metafizycznych w humanistyce i naukach społecznych jako z założenia groźnych i niedopuszczalnych, świadczących o ułomności intelektualnej posługującego się nimi badacza. Istotna jest tu jednak intencja badacza i cel owych odniesień: czy służą celom poznawczym czy katechizacji społeczeństwa?

Wydaje mi się, że dopóki badacze społeczni będą próbowali koligować z naukami społecznymi różne teologie, powiązania między tym dziedzinami poznania nie są niebezpieczne. Zainteresowanie teologią ze strony badaczy społecznych może wręcz być inspirujące do wypracowywania przez nich nowych teorii. Jednocześnie bowiem uświadamia im kryptoteologiczne genealogie niektórych pojęć z pozornie świeckiego języka nauki. Pozwala też poszerzyć zakres rozumienia pewnych terminów o ujęcia, które są obecne w alternatywnych, dotąd niedoreprezentowanych w języku nauk społecznych teologiach.

---

<sup>20</sup> Wydaje się, że przed tym zarzutem nie może się aktualnie uchronić żadna używana w naukach społecznych kategoria analityczna, w tym kategoria tego co społeczne (por. Milbank 2006: 96).



## Bibliografia:

- /// Agamben G. 2008. *Suverenna władza i nagie życie Homo sacer: sovereign power and bare life*, tłum. M. Salwa, Prószyński i Sk-a, Warszawa.
- /// Ahmed A. 1992. *Postmodernism and Islam. Predicament and promise*, Routledge, London, New York.
- /// Asad T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- /// Cannell F. 2006. *Introduction. The Anthropology of Christianity*, [w:] *The Anthropology of Christianity*, red. F. Cannell, Duke Univeristy Press, Durham, London, s. 1–49.
- /// Davie G. 2007. *The Sociology of Religion*, Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.
- /// Douglas M. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dżurak, WUJ, Kraków.
- /// Douglas M. 2007. *Czystość i zmasza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa.
- /// Durkheim E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- /// Evans-Pritchard E. 2007. *Religia Nuerów*, tłum. K. Baraniecka, M. Olszewski, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”, Kęty.
- /// Habermas J. 2007. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- /// Hervieu-Léger D. 1999. *Religia jako pamięć*, tłum. I. Borowik, NOMOS, Kraków.
- /// Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, WUJ, Kraków.
- /// Lubańska M. 2008. *Postchrześcijaństwo i postjudajizm w teorii kultury Philipa Rieffa*, „Slavia Meridionalis” 2008, nr 8, s. 365–390.
- /// Lukes S. 2012. *Durkheim. Życie i dzieło*, tłum. E. Klekot i E. Szul-Skjoeldkrona, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Lynch G. 2012. *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- /// Milbank J. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing House, Malden, Oxford.
- /// Needham R. 1972. *Belief, language and experience*, The University of Chicago Press, Chicago.

/// Ricoeur P. 1985. *Religia, ateizm, wiara*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bienkowska, PAX, Warszawa.

/// Rieff P. 2006. *My Life among the Deathworks. Illustrations of the Aesthetics of Authority*, University of Virginia Press, Charlottesville, London.

/// Rieff P. 1987. *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, University of Chicago Press, Chicago, London.

/// Tambiah S. 2007 *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Chlebowicz, WUJ, Kraków.

/// Taylor Ch. 2007. *The Bulwark of Belief*, [w:] *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London.

/// Turner V., Turner E. 1992 [1978]. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.

/// Zondervan A.A.W. 2005. *Sociology and the Sacred. An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.

### /// **Abstrakt**

Artykuł omawia dwa epistemologicznie przeciwstawne rozumienia *sacrum* i jego miejsca w społeczeństwie, wyrażone w socjocentrycznej teorii klasyka socjologii Emile'a Durkheima oraz ontologicznej teorii kultury neofreudysty Philipa Rieffa. Teorie te służą za punkt wyjścia do refleksji nad dokonującym się właśnie w naukach społecznych „zwrotem post-sekularnym”.

Słowa kluczowe:

*sacrum*, socjocentryzm, kryptoteologie, postsekularyzm

### /// **Abstract**

This paper examines epistemologically contradicting backgrounds of Emile Durkheim's and Philip Rieff's theories of the sacred. Tension between Durkheim's sociocentric and Rieff's neo-ontological assumptions of this concept is used as an explanatory frame for analysing the “post-secular” turn taking place in contemporary social sciences.

Keywords:

the sacred, sociocentrism, crypto-theologies, postsecularism

# ORTODOKSJA REFLEKSYJNA PROBLEM POSTSEKULARYZMU W ŚWIETLE TEORII SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH

Krzysztof C. Matuszek  
Akademia Ignatianum w Krakowie

## /// Pojęcie postsekularyzmu

„Kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji?” – pyta José Casanova (2005: 33). „Wolter musi przewracać się w grobie” – komentuje George Weigel (1999: 21). Socjologowie i filozofowie religii, począwszy od lat osiemdziesiątych (Casanova 1984, Kepel 1991), zwracają uwagę na procesy desekularyzacji (Berger 1999), odrodzenia i deprywatyżacji religii (Casanova 2005), poddając teorię sekularyzacji całościowej lub częściowej krytyce. W nawiązaniu do tego nurtu refleksji Jürgen Habermas zaproponował pojęcie postsekularyzmu (2008) na określenie sytuacji społeczeństw zasadniczo zsekularyzowanych, które jednak są konfrontowane z trwaniem, a nawet rozwojem religii.

Na podstawie Habermasowskiego ujęcia postsekularyzmu oraz analizy Bergera i Casanovy scharakteryzuję krótko procesy będące przyczynami omawianego zjawiska. Pierwszą przyczyną jest utrzymująca się żywotność i rozwój religii niechrześcijańskich, buddyzmu, hinduizmu, a szczególnie islamu. Tę żywotność Zachód dostrzegł dopiero wówczas, gdy stała się ona przyczyną konfliktów i przemocy o znaczeniu globalnym. Pod tym względem istotną cezurą, także dla Habermasa (2002), był oczywiście 11 września 2001 roku. Fundamentalizm islamski (wahabizm), będący po części przyczyną, a po części skutkiem konfliktów zbrojnych, stał się inspiracją do zamachów terrorystycznych, które doprowadziły następnie do wojen w Afganistanie i Iraku. Istnieje też jednak i rozwija się islam bardziej przyjazny wobec nowoczesności, demokracji i gospodarki rynkowej (na

przykład w Indonezji). O żywotności islamu mieszkańcy Europy Zachodniej przekonują się także w swym najbliższym otoczeniu, żyjąc w cieniu coraz liczniejszych minaretów, budowanych przez wspólnoty imigrantów z Turcji, Iranu czy krajów Maghrebu.

Jako drugą przyczynę należy wyróżnić procesy zachodzące w obrębie Kościołów chrześcijańskich. Kościół katolicki od czasu Soboru Watykańskiego II, a następnie dzięki pontyfikatowi Jana Pawła II przeżywa odrodzenie działalności ewangelizacyjnej i misyjnej, inspiruje pogłębione studia nad Biblią, stając się coraz bardziej – używając określenia Weigla (2013) – katolicyzmem ewangelicznym. Pod względem nowych nawróceń szczególnie dynamicznie rozwija się w Azji Południowo-Wschodniej. Podobnie dynamicznie rozwijają się amerykańskie Kościoły ewangelikalne w Ameryce Łacińskiej, a Kościół prawosławny odradza się w Rosji.

Trzecią przyczyną postsekularyzmu jest kulturowa ofensywa liberalno-lewicowa w Europie, Ameryce Północnej i niektórych krajach Ameryki Południowej, dotycząca kwestii światopoglądowych, takich jak aborcja, edukacja seksualna w szkołach państwowych, zapłodnienie *in vitro*, małżeństwa homoseksualne i prawo do adoptowania przez nie dzieci, eutanazja itp. Ofensywa ta wywołała reakcję środowisk konserwatywnych, związanych zazwyczaj z Kościołami chrześcijańskimi, doprowadzając do obustronnej mobilizacji, którą nazywamy dziś wojną kulturową.

Odrodzenie światowych religii jest z pewnością w dużej mierze reakcją na procesy modernizacji i sekularyzacji, ale jego znaczenie nie sprowadza się do bycia kontr-sekularyzacją (por. Berger 1999: 7), a dynamika tych przemian wynika z uwarunkowań religijnych. Podobnie liberalno-lewicowej ofensywy światopoglądowej nie należy postrzegać wyłącznie jako walki z Kościołem i religią w ogóle.

Skumulowanym efektem naszkicowanych powyżej procesów jest postsekularyzm, rozumiany przez Habermasa jako „zmiana świadomości” (2008: 3) zsekularyzowanych społeczeństw. Na czym ta zmiana polega? Uporczywe trwanie religii chrześcijańskich i pozachrześcijańskich podważa oświeceniowe przekonanie o tym, że wraz z postępującą modernizacją społeczeństw religia musi nieuchronnie zaniknąć i uświadamia agnostykom, że ich niewiara jest tylko jedną z możliwych opcji światopoglądowych. Co więcej, okazuje się, że agnostycka Europa, którą Berger utożsamia z sekularną Euro-kulturą (1999: 10), jest raczej wyjątkiem, wyspą niewiary na oceanie religijnych żywiołów.

Dotychczas uważano zwykle, że globalizacja przepływu informacji i związana z nią świadomość istnienia różnych religii prowadzi do postawy relatywizmu kulturowego i ironicznego dystansu wobec własnej tradycji.

W takich warunkach religijność naiwna, nierefleksyjna, oparta wyłącznie na tradycji, przestaje być możliwa. Dziś, paradoksalnie, okazuje się, że świadomość globalna sprzyja relatywizacji postaw agnostycznych. Nie oznacza to, rzecz jasna, końca agnostycyzmu, ale może oznaczać pożegnanie z niewiarą naiwną, rutynową, niejako tradycyjną w pewnych środowiskach, na rzecz agnostycyzmu refleksyjnego.

W związku z tym wydaje się, że postsekularną zmianę świadomości należy rozumieć jako postępującą refleksyjność zsekularyzowanego społeczeństwa, jako zmianę społeczną prowokującą przejście od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych. Czy urefleksyjnienie dokonuje się także po stronie wiary? W toku dalszej argumentacji chciałbym dokładniej zanalizować możliwość postsekularnej refleksyjności wiary. Trzeba jednak zacząć od przypomnienia i skomentowania głównych tez teorii sekularyzacji.

### **/// Sekularyzacja w teorii systemów społecznych**

Naszym tematem jest problem postsekularyzmu w perspektywie teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Sam Luhmann nie znalazł i nie używał pojęcia „postsekularyzm”, co więcej, wydaje się, że nie dostrzegł samego problemu, który kryje się za tym słowem, stworzył natomiast oryginalną i inspirującą teorię dyferencjacji funkcjonalnej, na gruncie której analizuje proces sekularyzacji oraz religię jako jeden z systemów funkcjonalnych. W Luhmannowskiej teorii sekularyzacji można wyróżnić dwa poziomy, ściśle ze sobą powiązane. Na poziomie zróżnicowania społecznego sekularyzacja utożsamiana jest z dyferencjacją funkcjonalną, natomiast w odniesieniu do indywidualium pojmowana jest jako proces przekształcenia religii w przedmiot indywidualnego wyboru.

#### *Sekularyzacja jako dyferencjacja funkcjonalna*

Nowoczesne społeczeństwo jest funkcjonalnie zróżnicowane, co w odniesieniu do religii znaczy, że religijne prawdy i wypływające z nich zasady moralne nie warunkują już decyzji prawnych i politycznych, modelu wychowania w szkołach państwowych, gospodarczych procesów kształtujących ceny towarów, naukowych metod poznawania świata, celów i granic działalności artystycznej czy sposobu konstruowania rzeczywistości przez media masowej komunikacji (Luhmann 2000: 285–289). Zgodnie z teorią Luhmanna wszystkie istotne społecznie funkcje wypełniane są przez wyodrębnione (*ausdifferenziert*), autonomiczne i autoreprodukujące (*autopoiesis*) systemy komunikacji.

W społeczeństwie feudalnym, uporządkowanym hierarchicznie, dominowała dyferencjacja stratyfikacyjna, natomiast społeczeństwo funkcjonalnie zróżnicowane jest policentryczne – nie ma jednego centrum ani wierzchołka. Nie jest nim dziś ani religia, ani polityka. Także nauka, co ważne w analizowanym kontekście, nie jest uprzywilejowanym w jakikolwiek sposób obserwatorem i nie zajęła miejsca religii (Luhmann 1977: 67).

Okazuje się, że w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej religia nie zanikła, lecz stała się jednym z autonomicznych podsystemów nowoczesnego społeczeństwa. Opisana powyżej autonomia systemów funkcjonalnych w odniesieniu do religii jest zatem obustronna. Także prawdy wiary i wynikające z nich powinności nie są warunkowane przez decyzje polityczne, prawdy naukowe czy medialną konstrukcję rzeczywistości. System religii, podobnie jak inne systemy funkcjonalne, operuje na gruncie sobie właściwego kodu binarnego, którym jest według Luhmanna rozróżnienie transcendentja/immanencja (2000: 77). To znaczy, że komunikacja ma charakter religijny zawsze wtedy, gdy to, co immanentne, jest postrzegane w perspektywie transcendentji. Kod binarny pozwala zidentyfikować daną komunikację jako przynależną do konkretnego systemu. Konstytuuje on jedność systemu, jego zamknięcie na poziomie operacji i struktur oraz steruje jego autoreprodukcją.

Warto przypomnieć, że zgodnie z teorią Luhmanna komunikacja jest rzeczywistością emergentną, nieredukowalną do poziomu zjawisk psychicznych. Komunikacja jest definiowana jako synteza trzech selekcji: przekazu (intencji), informacji i rozumienia. Selekcje te nie są operacjami psychicznymi, lecz nieodłącznymi składnikami samej komunikacji, w wyniku której – jak podkreśla Luhmann – nie następuje żadne przenoszenie treści myśli. „Tylko komunikacja może komunikować” (Luhmann 2008: 109). Do komunikacji dochodzi wówczas, gdy różnica między informacją i jej przekazem zostanie zrozumiana. Tym różni się komunikacja, będąca operacją społeczną, od postrzegania zachowania innych, które jest operacją psychiczną.

Spółeczeństwo nie składa się zatem z ludzi, lecz jest systemem autoreprodukującej komunikacji. W wypadku religii jest to komunikacja oparta na rozróżnieniu transcendentja/immanencja. To rozstrzygnięcie teoretyczne ma znaczenie, gdy chodzi o ustalenie granic systemu, nie pokrywają się one bowiem z granicami jakiegokolwiek grupy społecznej, wspólnoty wierznych itp. Do systemu religii przynależy każda komunikacja odnosząca się do transcendentji, Boga i duchowości człowieka. Jednocześnie każda taka komunikacja jest produktem wcześniejszej komunikacji religijnej i w tym znaczeniu system jest autoreprodukujący oraz operacyjnie zamknięty.

Skoro mówimy o religii jako systemie komunikacji, to tym samym kwestionujemy wszelkie koncepcje religii „niewidzialnej” (Luckmann 1996), w których to, co religijne, ograniczone jest do niekomunikowalnej duchowości, ma charakter wyłącznie prywatny i subiektywny. Ponieważ systemem odniesienia w analizie procesu sekularyzacji jest system społeczny, a nie systemy psychiczne, należy odrzucić koncepcje lokujące religijność za „kulisami teatru życia społecznego”. Religia jest systemem komunikacji, wytwarzającym określone struktury oczekiwań, organizacje i tożsamości.

Religię wyróżnia specyficzny kod binarny, ale czy system religii ma funkcję? Pojęcie funkcji opisuje stosunek podsystemu społecznego do społeczeństwa jako całości (Luhmann 1997: 757). Systemy funkcjonalne, takie jak polityka, gospodarka czy nauka, wyspecjalizowały się w odniesieniu do określonych obszarów problemowych. Czy także religia rozwiązuje jakiś społecznie istotny problem?

Trzeba zacząć od tego, iż religia nie pełni według Luhmanna funkcji integrującej w znaczeniu Durkheimowskim. Przeciwnie, religia, a także moralność, postrzegane są jako pierwszorzędne źródła dezintegracji i konfliktów (Luhmann 2000: 120). Nowoczesne społeczeństwo w ogóle nie potrzebuje integracji na gruncie powszechnie przyjmowanych norm moralnych. Ich funkcjonalny ekwiwalent stanowią symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji, takie jak prawo, władza, pieniądz, prawda naukowa i inne, które rozwiązują problem przyjęcia danej komunikacji w sytuacji, gdy jej odrzucenie jest prawdopodobne (Luhmann 1997: 316). To jednak nie znaczy, że religia pozbawiona jest jakiegokolwiek funkcji.

Zdaniem Luhmanna funkcja religii polega na transformacji tego, co niemożliwe do określenia (*unbestimmbar*), w to, co możliwe do określenia (*bestimmbar*). Ponieważ sens jest w teorii systemów definiowany jako jedność (współobecność) różnicy między tym, co rzeczywiste (aktualne), i tym, co możliwe (potencjalne) (Luhmann 2000: 19–20), wszystko, co znane, oswojone, uporządkowane i oczekiwane, odsyła jednocześnie do tego, co nieznanne, ryzykowne, przypadkowe i zaskakujące (Luhmann 1977: 16–26). Różnicy *unbestimmbar*/*bestimmbar* odpowiada różnica kodu binarnego transcendencia/immanencja.

Warto podkreślić, że religia nie usuwa tego, co niemożliwe do określenia (dlatego *unbestimmbar*, nie *unbestimmt*), nie odczarowuje świata do końca. Transformacja nie polega na redukcji, na immanentyzacji transcencji, lecz zachowuje współobecność tego, co znane i nieznanne. Tym różni się religia z jednej strony od ideologii, które oferują immanentne wyjaśnienie całej rzeczywistości, a z drugiej – od duchowości ograniczonej do tego,

co niekomunikowalne. Jak zauważa ironicznie Luhmann, funkcjonalny ekwiwalent religii musiałby być kombinacją marksizmu i odurzenia narkotykowego, ale próby tego rodzaju nie wypadły dotychczas zbyt przekonująco (1977: 47).

System religii pełni zatem określoną funkcję. Sekularyzacja nie polega więc na utracie przez religię jakiegokolwiek funkcji, ale na tym, iż w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej religia utraciła swą wielofunkcjonalność (Luhmann 2000: 143–146). Wynika to z opisanej powyżej autonomii systemów funkcjonalnych: prawdy wiary nie muszą być brane pod uwagę przy ustanawianiu prawa, odkrywaniu prawd naukowych itp. Oprócz tego Luhmann zwraca jednak uwagę na stosunkową słabość funkcjonalnej orientacji religii (1977: 264) i w tym dostrzega najważniejszą konsekwencję procesu sekularyzacji. Wyodrębnienie religii było niejako efektem ubocznym autonomizacji innych obszarów funkcjonalnych (1977: 256). Religia nie była motorem napędowym dyferencjacji funkcjonalnej. Jej sytuację można porównać do niechcianej niezależności rodziców wobec dzieci, które opuścili dom rodzinny i teraz pokoje stoją puste.

W warunkach zróżnicowania funkcjonalnego autonomiczności poszczególnych podsystemów towarzyszy ich rosnące wzajemne uzależnienie (Luhmann 1977: 255). Dlatego obserwujemy dziś zachodzące równocześnie procesy polityzacji, jurydyzacji, ekonomizacji i medializacji społeczeństwa, nie zauważamy natomiast analogicznego procesu ureligijnienia, rozumianego jako rozrost komunikacji religijnej w odniesieniu do coraz to nowych obszarów jej środowiska. Według Luhmanna „w odróżnieniu od wielu innych systemów funkcjonalnych religia musi dziś zaakceptować, że pojedynczy człowiek może żyć i umrzeć bez religii” (1997: 989). A zatem nie tyle sama dyferencjacja funkcjonalna, ile słabość funkcjonalnej orientacji religii przesądza o sekularyzacji nowoczesnego społeczeństwa<sup>1</sup>.

### *Religia jako przedmiot indywidualnych decyzji*

Teoria systemów społecznych ukazuje ścisły związek pomiędzy indywidualizmem a dyferencjacją funkcjonalną. W społeczeństwie feudalnym

---

<sup>1</sup> Według Luhmanna system religii jest podsystemem społeczeństwa światowego i obejmuje wszystkie wielkie religie światowe, a także wszelkie inne formy religijności operujące na podstawie kodu transcendencja/immanencja. Teza ta wydaje się wątpliwa. Podziału na religie nie można uznać za segmentową dyferencjacją wewnętrzną systemu religii w analogii do podziału na państwa w globalnym systemie polityki (por. Luhmann 2000: 272–274). Pozostając przy analogii politycznej, mamy raczej do czynienia z imperiami, z których każde konstruuje własny, zamknięty świat. Każda z religii uważa się za jedynie prawdziwą, odrzucając podobne pretensje innych. Także Luhmann zwraca na to uwagę, pisząc o izolacji i semantycznym zamknięciu poszczególnych religii (Luhmann 2000: 343–344). W związku z tym, mówiąc o systemie religii, będziemy mieli na myśli tylko chrześcijaństwo, ponieważ problem postsekularyzmu dotyczy niemal wyłącznie kultur o korzeniach chrześcijańskich.



tożsamość człowieka określała przynależność do danej rodziny, stanu czy wspólnoty lokalnej. Człowiek w całości przynależał do jednego z podsystemów społecznych. Przejście od zróżnicowania stratyfikacyjnego do zróżnicowania funkcjonalnego doprowadziło do dyferencjacji ról społecznych: najpierw ról zawodowych, a następnie ról komplementarnych i okazjonalnych (Luhmann 2008: 122–126).

Nowoczesna tożsamość osobowa nie wynika z urodzenia, lecz jest kombinacją wielu różnych ról społecznych, osiągniętych za sprawą indywidualnych decyzji. Osobę określa przede wszystkim jej kariera zawodowa, a oprócz tego od jej indywidualnych decyzji zależy, czy będzie angażować się w relacje intymne, czy będzie wyborcą, konsumentem, odbiorcą dzieł sztuki, a także protestantem, katolikiem<sup>2</sup>. Religia jako kwestia indywidualnej decyzji nie stanowi zatem wyjątku. Indywidualizm dotyczy także innych systemów funkcjonalnych.

W społeczeństwie tradycyjnym, żyjącym „pod firmamentem transcendencji”, w którym były oczywiście grzech i herezja, ale „nie można było nie wierzyć”, religijność uznawano za naturalną formę życia, przekazywaną z pokolenia na pokolenie jako dziedziczone wzory kulturowe. Religia staje się kwestią wyboru, gdy świat zostaje odczarowany, a przeciętny chrześcijanin uświadamia sobie, że wiara jest tylko jedną z możliwych opcji światopoglądowych (Taylor 2007: 1–22). W tych warunkach religijność naiwna, rutynowa, oparta wyłącznie na tradycji, zaczyna zanikać, a w jej miejsce pojawia się religijność refleksyjna, oparta na indywidualnych decyzjach<sup>3</sup>.

Warto podkreślić, że nowoczesny indywidualizm nie doprowadził do zaniku religii jako takiej ani nie zamknął jej w formie religijności wyłącznie prywatnej, subiektywnej i tym samym „niewidzialnej”. Nie sprawdziły się prognozy ideologów sekularyzacji, zgodnie z którymi religijność utożsamiana z postawą lęku i posłuszeństwa, będąca efektem presji ze strony tradycyjnych wspólnot i autorytetów, w warunkach nowoczesnego indywidualizmu rozproszy się niczym mrok o poranku. Można natomiast

---

<sup>2</sup>Trzeba pamiętać, że mówiąc o osobach i ich tożsamościach, Luhmann nie ma na myśli po prostu ludzi, rozumianych jako całości psycho-społeczno-organiczne, ale pewną strukturę oczekiwań potwierdzaną i kondensowaną w toku komunikacji. Osoby są „indywidualnie przypisywanymi ograniczeniami możliwości zachowania” (2008: 142). Tożsamość konkretnej osoby sprowadza się do tego, że pewne jej zachowania są w danej sytuacji prawdopodobne, inne natomiast nieprawdopodobne lub niemożliwe. Pojęcie osoby odnosi się zatem do systemu społecznego, a nie systemu psychicznego.

<sup>3</sup>Należy jednak pamiętać, że w wielu krajach, szczególnie pozaeuropejskich, wciąż utrzymują się, a nawet przeważają tradycyjne formy religijności. W Polsce sektor katolików tradycyjnych i ortodoksyjnych szacowany jest na mniej więcej 30% (Marianiński 2012: 97). Paula Olearnik nazywa ten fenomen „poświatą zaczarowania” (Olearnik 2012: 119–122). Dla pozostałych religijność staje się przedmiotem indywidualnych decyzji.

zaobserwować proces transformacji religii ku formom zgodnym z nowoczesnym indywidualizmem.

Problem indywidualnej decyzji odsyła nas do problemu refleksyjności, kluczowego w przedstawionym na wstępie ujęciu postsekularyzmu. W teorii systemowej o decyzji mówi się wtedy, gdy komunikacja obserwowana jest jako działanie i dodatkowo w sensie tego działania zawarta jest reakcja na określone oczekiwania (Luhmann 1984: 400). Co prawda każde działanie jest zorientowane na oczekiwania, jednak z decyzją mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy te oczekiwania są reflektowane. W tym znaczeniu każda decyzja zakłada refleksyjność. Oczekiwania są reflektowane szczególnie w sytuacji, gdy się nawzajem wykluczają i są ze sobą w konflikcie. Dlatego w społeczeństwie zsekularyzowanym w warunkach pluralizmu światopoglądowego każde zaangażowanie religijne staje się kwestią indywidualnej decyzji.

Jakie są możliwe postawy wobec religii w społeczeństwie zsekularyzowanym? Po stronie osób niewierzących może to być agnostycyzm refleksyjny, a nawet zaangażowany, przyjmujący postać ateizmu bądź antyklerykalizmu, ale może to być także agnostycyzm rutynowy, zwyczajowy i w tym znaczeniu naiwny. W warunkach dyferencjacji funkcjonalnej, a szczególnie wobec funkcjonalnej słabości religii, można się sprawami wiary i Kościoła po prostu nie interesować, podobnie jak można nie interesować się polityką, działaniem rynków finansowych, najnowszymi odkryciami naukowymi, sztuką czy sportem. W takim wypadku, jak zauważa Luhmann, „problem tkwi w tym, że indywidua, którym społeczeństwo daje możliwość opowiedzenia się za lub przeciw religii, akurat wcale się nie opowiadają” (2000: 290). Warto przypomnieć, że tego właśnie problemu dotyczy postsekularyzm. Zgodnie z przedstawionym wcześniej ujęciem jest on skumulowanym efektem procesów społecznych prowokujących przejście od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych, a więc prowokujących decyzje.

A jakie są możliwe postawy wobec religii w warunkach nowoczesnego indywidualizmu po stronie osób wierzących? Powiedzieliśmy, że w społeczeństwie zsekularyzowanym każde zaangażowanie religijne wymaga decyzji, jednak stopień tego zaangażowania, jego forma i trwałość są bardzo zróżnicowane. Można zaobserwować postawy żarliwej, ortodoksyjnej wiary, przyjmującej w całości nauczanie Kościoła, zarówno gdy chodzi o dogmaty wiary, jak i doktrynę moralną, ale oprócz tego istnieje całe spektrum postaw mniej lub bardziej heterodoksyjnych.

Na przykład spośród polskich katolików praktykujących w każdą niedzielę 78% wierzy w zmartwychwstanie, a 72% – w istnienie piekła

(Marianiński 2011: 42)<sup>4</sup>. Rozbieżność pomiędzy oficjalnym stanowiskiem Kościoła a deklarowanymi indywidualnymi przekonaniem jest jeszcze większa w wypadku niektórych kwestii moralnych. Według sondażu CBOS z 2009 roku 31% Polaków akceptuje aborcję, a 60% – rozwody (Marianiński 2011: 63). Źródłem heterodoksji nie zawsze jest pogłębiony namysł, lecz nieraz po prostu niewiedza, bądź bezrefleksyjne przyjmowanie poglądów uznanych za dominujące.

Ponadto, gdy chodzi o zróżnicowanie postaw religijnych, trzeba mieć na uwadze istnienie wielu Kościołów i denominacji w obrębie chrześcijaństwa, różniących się między sobą w interpretacji Objawienia, a także ofertę innych religii, sekt oraz synkretycznych form duchowości. Jest to zatem postawa religijności wybiórczej konsumenta religii *à la carte*, który z oferty religijnej wybiera to, co mu odpowiada. Może on również w pogoni za nowością zmieniać religie i eksperymentować z własną tożsamością.

W warunkach dyferencjacji funkcjonalnej i odpowiadającej jej dyferencjacji ról społecznych bycie katolikiem bądź protestantem staje się rolą komplementarną i okazjonalną, która nie ma istotnego wpływu na wykonywanie innych ról społecznych, takich jak rola pracownika, naukowca, wychowawcy, konsumenta, wyborcy, męża czy żony (Luhmann 1977: 232–242). Z drugiej strony przynależność do określonego Kościoła nie ogranicza zazwyczaj dostępu do urzędów państwowych, kariery naukowej, działalności gospodarczej czy wyboru małżonka. Rola religijna jako rola okazjonalna jest zredukowana czasowo i przestrzennie, sprowadzając się do wizyt w kościele w ważniejsze święta i uroczystości rodzinne. Będąc rolą komplementarną wobec pracy zawodowej, realizowana jest w tzw. czasie wolnym, w którym musi konkurować z innymi rolami komplementarnymi i – jak zauważa Luhmann – „tu podlega swoistemu prawu Greshama: mniej wartościowe aktywności wypierają te bardziej wartościowe” (1977: 239). Mówiąc prościej, zamiast iść w niedzielę do kościoła, można pochodzić po sklepach lub obejrzeć telewizję. Są wreszcie i tacy, którzy ograniczają swą obecność w kościele do ceremonii własnego pogrzebu, czyli sytuacji, w której zachodzi pewność, że nie oczekuje się już od nich żadnego zaangażowania.

Nakreśliśmy zjawisko sekularyzacji od strony indywidualnych decyzji. Czy takie podejście do spraw wiary, Boga i duchowego wymiaru życia ludzkiego jest dziś możliwe do utrzymania? Inaczej pytając, czy rola religijna jako rola komplementarna i okazjonalna ma charakter stabilny, czy

---

<sup>4</sup> W Europie Zachodniej ten rozróżnienie, gdy chodzi o dogmaty wiary, jest jeszcze większy (por. Davie 1999: 69–70).

też podlega określonym napięciom, nasilającym się szczególnie w społeczeństwie postsekularnym? Pytanie to odsyła nas do problemu wiary jako medium komunikacji, który okaże się kluczowy do zbadania możliwości postsekularnej refleksyjności wiary.

### **/// Problem medium wiary**

Przedstawiona rozbieżność pomiędzy nauczaniem Kościoła a indywidualnymi przekonaniami wiernych, dotyczącymi prawd wiary, a w jeszcze większym stopniu kwestii moralnych, naprowadza nas na problem prawdopodobnego odrzucenia danej komunikacji. W nowoczesnym społeczeństwie problem ten rozwiązują symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji, takie jak władza, prawo, pieniądz czy prawda naukowa. Warunkują one w sposób zgeneralizowany, a więc niezależnie od aktualnego kontekstu osobowego i przedmiotowego, przyjęcie określonej komunikacji: akceptację zamiany gotówki na towar, postępowanie zgodne z obowiązującym prawem, uznanie za prawdę wyników badań naukowych itp. (Luhmann 1997: 316–332).

Czy także wiara jest symbolicznie zgeneralizowanym medium komunikacji? Sam problem pojawia się dopiero wraz ze stopniowym zanikiem religijności tradycyjnej, uznawanej za naturalną formę życia, kiedy to wzrasta prawdopodobieństwo odrzucenia określonych dogmatów wiary lub nakazów moralnych. Istotną rolę odegrał tu wynalazek druku, dzięki któremu znacząco wzrosły możliwości komunikacyjne. Co oczywiste, problem nie polega na tym, że ludzie zaczęli więcej grzeszyć – pod firmamentem transcendencji także nie brakowało grzeszników – ale na tym, że przestali uważać za grzech coś, co zgodnie z nauczaniem Kościoła jest grzechem, a w końcu odrzucili samą kategorię grzechu.

Zdaniem Luhmanna wiara nie spełnia warunków symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji. Wynika to z zasad leżących u podstaw dyferencjacji mediów komunikacji (Luhmann 1997: 332–358). Problem prawdopodobnego odrzucenia komunikacji przyjmuje społeczną formę podwójnej kontyngencji, czyli dwóch powiązanych ze sobą selekcji, które mogłyby być inne: alter inicjuje komunikację, a ego może ją przyjąć lub odrzucić. Dwoistość ta jest koniecznym warunkiem autoreprodukcji systemu. Trzeba jednak pamiętać, że mówiąc o alter i ego, Luhmann jak zwykle nie ma na myśli po prostu komunikujących się ze sobą ludzi – nie mamy innego dostępu do systemów psychicznych niż przez obserwację zachowania, a obserwatorem i systemem odniesienia jest dla nas system społeczny. W wypadku alter i ego chodzi o dwoistość przypisania selekcji, konstruowaną w samoobserwacji procesu komunikacji.

Dyferencjacja mediów komunikacji opiera się na podwójnej możliwości przypisania selekcji: zewnętrznego (środowisko) lub wewnętrznego (system), i to zarówno po stronie alter, jak i po stronie ego. Przypisanie zewnętrzne akcentuje informację (doznawanie – *Erleben*), a przypisanie wewnętrzne – przekaz (działanie). Wyjaśnijmy to krótko na przykładach poszczególnych mediów: w wypadku medium pieniądza po stronie alter mamy działanie, a po stronie ego – doznawanie, czyli akceptację danej transakcji. Gdy chodzi o medium władzy, po jednej i drugiej stronie występuje działanie: decyzja i jej wykonanie, natomiast medium prawdy warunkuje przyjęcie określonej wiedzy (informacji), czyli doznawanie u alter i u ego.

Dyferencjacja mediów komunikacji stanowi podstawę dyferencjacji funkcjonalnej. Jej znaczenie polega na rozbiciu tradycyjnej wielofunkcjonalności. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie nie można na przykład narzucać prawdy przy użyciu władzy politycznej, a z kolei taka czy inna prawda nie może służyć za legitymizację władzy. Tu właśnie ujawnia się problem medium wiary (Luhmann 1977: 125, 136, 307). Wiara z konieczności angażuje całą osobę. Nie można przyjmować prawd wiary, a odrzucać wypływające z nich zasady postępowania, i odwrotnie, nie można na gruncie wiary akceptować nauczania moralnego Kościoła, a jednocześnie odrzucać podstawowych dogmatów. Medium wiary dotyczy więc zarówno doznawania (przyjmowania prawd wiary), jak i działania (uznania prawa moralnego), i to zarówno po stronie inicjującego komunikację (alter), jak i po stronie tego, który może ją przyjąć lub odrzucić (ego). „Religia jest, inaczej mówiąc, zdana na większą bliskość w stosunku do człowieka jako jedności, dla którego doznawanie i działanie są ze sobą nierozzerwalnie splecione” (Luhmann 2000: 206). Medium wiary nie spełnia zatem warunku przypisania selekcji albo środowisku (doznawanie), albo systemowi (działanie).

Wychodząc poza rozważania Luhmanna, zbadajmy dokładniej, na czym polega owa bliskość religii w stosunku do człowieka jako jedności. Chodzi o rozważenie charakteru indywidualnej decyzji o zaangażowaniu religijnym pod kątem możliwości funkcjonowania medium wiary. Powiedzieliśmy, że w społeczeństwie zsekularyzowanym religia staje się kwestią indywidualnej decyzji. Czego ona właściwie dotyczy: płacenia podatku na Kościół? Wiary w „siłę wyższą”? Objawienia? Decyzja może dotyczyć wiary w bliżej nieokreślonego boga czy siłę nadprzyrodzoną, co wiąże się często z odrzuceniem Kościoła, postrzeganego jako wyłącznie ziemską instytucję. Mamy wówczas do czynienia z postawą *believing without belonging* (Davie 1994) – formą duchowości często spotykaną w Europie Zachodniej, a także w Ameryce Północnej.

Można też zaobserwować postawy religijności wybiórczej typu: jestem protestantem, katolikiem, ale..., czyli deklaruje się przynależność do danego Kościoła, ale jednocześnie odrzuca przynajmniej niektóre prawdy wiary i wynikające z nich nauczanie moralne. Kościół postrzegany jest jako instytucja (podatek na Kościół), bądź wspólnota kulturowa, utożsamiana w niektórych wypadkach ze wspólnotą narodową (np. Polak – katolik). Przykład polski pokazuje, że można uważać się za katolika (95%), a jednocześnie nie wierzyć w Boga osobowego (10%), jest to zatem szczególny przypadek *belonging without believing* (Olearnik 2012: 117).

Tymczasem medium wiary dotyczy całej osoby, to znaczy, warunkuje przyjęcie zarówno powiązanych ze sobą prawd wiary, jak i wypływającego z nich nauczania moralnego oraz nakazów dotyczących praktyk religijnych. Dlatego wyodrębnienie wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji wymaga akceptacji przynależności do Kościoła w znaczeniu mistycznym, a nie wyłącznie instytucjonalnym czy wspólnotowym, a więc *belonging and believing*. Ponadto decyzja nie może ograniczać się do uznania samego istnienia Boga czy też bliżej nieokreślonej transcendencji, ale musi być przyjęciem Bożego Objawienia z całą jego treścią teologiczną i etyczną.

Przy funkcjonującym medium wiary zaangażowanie religijne przestaje być rolą komplementarną i okazjonalną, a staje się konstytutywną dla tożsamości danej osoby. To znaczy, że może ono mieć istotny wpływ na wykonywanie innych ról społecznych: rodzinnych, zawodowych, publicznych, tj. lekarz, nauczyciel, polityk itp. Na tym polegałaby postsekularna refleksyjność wiary. W społeczeństwie zsekularyzowanym i pluralistycznym każde zaangażowanie religijne wymaga indywidualnej decyzji, ale jeśli opisane na wstępie procesy społeczne – odrodzenie religii chrześcijańskich i niechrześcijańskich oraz liberalno-lewicowa ofensywa światopoglądowa wywołująca wojny kulturowe – prowokują urefleksyjnienie postaw wobec religii, to można przyjąć, że decyzja dotyczy postawy wiary konsekwentnej, konstytuującej spójną tożsamość osobową.

Medium wiary wymaga zatem spójnych tożsamości osobowych, konstytuowanych przez wiarę w Objawienie i jednocześnie – zwrotnie wytwarza takie tożsamości. Nasuwa się wobec tego pytanie, czy wyodrębnienie wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji jest w ogóle możliwe w warunkach nowoczesnej dyferencjacji mediów komunikacji i dyferencjacji funkcjonalnej podsystemów społecznych gospodarki, polityki, prawa, nauki czy edukacji. Jest to zarazem pytanie o możliwość postsekularnej wiary refleksyjnej, konstytuującej spójną tożsamość

indywidualną. Wydaje się, iż zależy to od charakteru poszczególnej religii i sposobu, w jaki wpływa ona na życie codzienne wiernych.

Uważam, że w wypadku chrześcijaństwa, które jest religią miłości, a nie prawa, autonomia innych podsystemów funkcjonalnych jest do pogodzenia z wyodrębnionym medium wiary, choć może ono powodować wzrost wzajemnych irytacji pomiędzy religią a innymi podsystemami. Jak podkreśla Benedykt XVI, „w przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z Objawienia” (Benedykt XVI 2012: 16). Zamiast prawa religijnego stawiało na rozum i „słuchające serce” odkrywające prawa natury. Religia chrześcijańska, odrzucając ideał teokracji („Królestwo moje nie jest z tego świata”) (J 18,36), uznaje względną autonomię sfery politycznej, a uznając prawo rozumu ludzkiego do poszukiwania prawdy, akceptuje względną autonomię nauki: „Wielkość nowoczesnego rozwoju ducha jest uznawana bez umniejszania: Wszyscy jesteśmy wdzięczni za wielkie możliwości, jakie otworzył on przed człowiekiem i za postępy człowieczeństwa, którymi nas obdarowano” (Benedykt XVI 2006: 6). Uznaniu względnej autonomii systemów funkcjonalnych odpowiada akceptacja względnej autonomii wyspecjalizowanych ról społecznych, dlatego spójna tożsamość osobowa, oparta na konsekwentnej wierze, nie wyklucza ról polityka, uczonego czy przedsiębiorcy. Specyfikacja na podstawie kodu binarnego transcendentja/immanencja wyznacza granicę systemu religii, poza którą funkcjonują inne autonomiczne systemy.

Jednocześnie jednak katolicka nauka społeczna odrzuca monopol podsystemów funkcjonalnych na prawo i prawdę w kwestiach odnoszących się do transcendentji, Boga i człowieka jako istoty duchowej. W odniesieniu do nauki przeciwstawia się naturalistycznej wizji naukowości w naukach o człowieku, takich jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, opowiadając się po stronie szeroko pojmowanego rozumu (Logos) i racjonalności (Benedykt XVI 2006: 4–6). W stosunku do prawa i polityki wytycza granicę pozytywizmu prawniczego i demokratycznego stanowienia prawa: „W wielkiej części spraw, które należy regulować prawnie, kryterium większości może być wystarczające. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, w których stawką jest godność człowieka i ludzkości, zasada większości nie wystarcza: w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów, którymi się będzie kierować” (Benedykt XVI 2012: 15). Dla osoby wierzącej tym kryterium będzie prawo moralne, które uważa

za prawo naturalne. Z kolei w odniesieniu do autonomicznej gospodarki, funkcjonującej na podstawie kryterium zysku, teologia pracy Jana Pawła II poddaje krytyce ekonomizm i materializm, sprowadzające pracę do towaru, a pracownika, będącego świadomym i wolnym podmiotem – do narzędzia produkcji (Jan Paweł II 1981, 6–7).

Twierdzę więc, że na gruncie chrześcijaństwa w funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie możliwa jest spójna tożsamość osobowa i tym samym możliwe jest wyodrębnienie wiary jako medium komunikacji, choć z pewnością może to prowadzić do nasilonych irytacji pomiędzy systemem religii a systemami polityki, prawa, nauki, edukacji czy gospodarki. Każdy system interpretuje irytacje pochodzące ze środowiska i przetwarza je na informacje na podstawie sobie właściwych kategorii. Na przykład system polityki będzie interpretował nauczanie społeczne Kościoła jako wpływanie na stosunki władzy w schemacie rząd/opozycja, natomiast dla systemu religii ustanawianie prawa, którego chrześcijanin nie może zaakceptować, będzie odbierane w kategoriach grzechu, „struktury grzechu” (Jan Paweł II 1987, 36). Wzajemne irytacje nie podważają jednak autonomii i autoreprodukcji systemów.

Ponadto medium wiary zachowuje formę podwójnej kontyngencji, czyli podwójnej selekcji alter i ego, co stanowi warunek autoreprodukcji systemu. Wynika z tego, że wiara jako symbolicznie zgeneralizowane medium komunikacji jest możliwa, mimo iż dotyczy całej osoby, ignorując podział na selekcję zewnętrzną (doznawanie) i wewnętrzną (działanie).

Warto zauważyć, iż Luhmannowska dyferencjacja mediów komunikacji i związane z nią rozróżnienie doznawania i działania opiera się w istocie na pozytywistycznym rozdziale faktyczności i obowiązywania, bytu i powinności (*Sein und Sollen*), czyli stanowisku, według którego z twierdzeń o faktach nie można wyprowadzać żadnych powinności. Jest to szczególnie widoczne w wypadku medium wartości (Luhmann 1997: 340–344). Funkcjonuje ono, zdaniem Luhmanna, właśnie dzięki temu, że domniemana akceptacja wartości nie pociąga za sobą żadnej powinności warunkującej działanie. Wszyscy jesteśmy za życiem, sprawiedliwością, dobrobytem i poszanowaniem godności człowieka, jak długo nie wynikają z tego jakiegokolwiek konkretne zobowiązania, toteż w schemacie medium wartości alter i ego nie działają, lecz doznają. Nauczanie Kościoła z konieczności odrzuca pozytywizm w odniesieniu do transcendencji i człowieka jako istoty duchowej – prawdy wiary pociągają za sobą określone powinności: „Każdy, kto Mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę” (J 14, 23). Dlatego medium wiary łączy działanie z doznawaniem.



Funkcjonowanie wiary jako medium komunikacji jest teoretycznie możliwe, ale to nie rozstrzyga jeszcze kwestii, czy wiara współcześnie tak właśnie funkcjonuje. Problem medium wiary ma zatem charakter empiryczny, a nie teoretyczny, to znaczy, wynika z pewnych zmiennych (kontyngentnych) uwarunkowań społecznych. Odnosząc to do systemu nauki (konkretnie: socjologii), można powiedzieć, że chodzi o heteroreferencję, a nie autoreferencję. Tym problemem empirycznym jest pytanie o kondycję Kościołów chrześcijańskich – stan obecny i prognozę – gdy chodzi o stopień zaangażowania religijnego wiernych: czy konstytuuje ono ich spójną tożsamość osobową, czy też ogranicza się do roli społecznej komplementarnej i okazjonalnej. W wypadku polskiego katolicyzmu dane empiryczne są pod tym względem niejednoznaczne: nieznacznie powiększył się odsetek katolików zaangażowanych, refleksyjnych i ortodoksyjnych, należących do ruchów, wspólnot i stowarzyszeń religijnych, uczestniczących w ewangelizacji, działalności misyjnej i dobroczynnej (ok. 10%), ale jednocześnie przeważa, a nawet nieznacznie rośnie liczba katolików selektywnych, wybiórczych, mniej lub bardziej heterodoksyjnych (łącznie ok. 55%) (Marianiński 2011: 85–98, 293–299, 396–405). Można zatem mówić o zaczynię postsekularnej wiary refleksyjnej, która funkcjonuje zarazem jako medium komunikacji<sup>5</sup>.

Dzięki funkcjonującemu medium wiary system religii zyskuje większe możliwości reprodukcyjne i dynamikę wewnętrzną. Systemy operują na podstawie struktur oczekiwań, warunkujących ich autoreprodukcję. Struktury oczekiwań są kondensowane i potwierdzane w procesie komunikacji przez powtarzanie tych samych sensów w rozmaitych sytuacjach (Luhmann 1997: 430–431). W wypadku religii takimi strukturami, oprócz kodu binarnego transcendentja/immanencja, są prawdy wiary, sakramenty, przykazania, a także indywidualne tożsamości osobowe w ich odniesieniu do transcendentji. Kondensacja tych struktur następuje – za pośrednictwem medium wiary – poprzez praktyki religijne, wspólną modlitwę, postępowanie zgodne z nauczaniem moralnym i społecznym Kościoła (zarówno po stronie osób świeckich, jak i duchownych), działalność dobroczynną inspirowaną Ewangelią, ewangelizację i działalność misyjną (duchowni i świeccy), dawanie świadectwa wiary itp. Wytworzone w ten sposób struktury oczekiwań jednocześnie umożliwiają funkcjonowanie wiary jako medium komunikacji, która tym samym wprawia w ruch proces autodynamiczny.

---

<sup>5</sup> Znane mi dane empiryczne o zasięgu globalnym nie różnicują typów religijności pod kątem podziału ortodoksja/heterodoksja, dlatego trudno na ich podstawie rozstrzygnąć interesujące nas kwestie (por. Norris, Inghelhart red. 2006).

Stąd opisane na wstępie odrodzenie chrześcijaństwa – rozwój działalności ewangelizacyjnej i misyjnej, pogłębione studia nad Biblią, liczne nawrócenia – analizowane na gruncie teorii systemów społecznych, okazuje się procesem autodynamicznym. W świetle teologii wiara jest łaską, jednak jej społeczne funkcjonowanie wymaga odpowiednich struktur. Z tego punktu widzenia nowoczesny indywidualizm, za sprawą którego zaangażowanie religijne staje się przedmiotem indywidualnych decyzji, jest dla religii nie tylko problemem, ale także szansą.

### **/// Luhmann wobec religii**

Na koniec chciałbym przedstawić kilka uwag na temat stosunku Luhmanna do religii. Powiedziałem na wstępie, że Luhmann nie dostrzegał problemu kryjącego się za pojęciem postsekularyzmu. Nie sądził, byśmy współcześnie byli świadkami istotnych przemian, dotyczących stosunku do religii. Dlatego uważał na przykład, że mówienie o kryzysie religii zawiera niepotrzebną dramatyzację, sugerującą rychłe rozstrzygnięcie: „O kryzysie można mówić tylko wówczas, gdy w przewidywalnej przyszłości można oczekiwać przelomu – na lepsze lub na gorsze. Na taki przelom jednak się nie zanosz” (200: 317).

Luhmann inaczej też pojmuje refleksyjność religii. W teorii systemów społecznych refleksja – podobnie jak w przyjętym tu znaczeniu – jest samoobserwacją, ale pojęcie to zarezerwowane jest dla szczególnego rodzaju samoobserwacji, posługującej się rozróżnieniem system/środowisko, a więc samoobserwacji jedności systemu jako całości w jego stosunku do środowiska (1984: 617–623). W wypadku religii zadanie refleksji wypełnia teologia (Luhmann 1977: 59). Wydaje się, że tak pojmowana refleksyjność religii prowadziłaby ostatecznie do uznania, iż transcendencja nie jest dana człowiekowi w Bożym Objawieniu, inaczej mówiąc, nie mamy do czynienia z adekwatną reprezentacją rzeczywistości w systemie, lecz z kontyngentną konstrukcją samego systemu (por. Luhmann 2000: 316). Gdy się to przyjmie, „wciąż jeszcze można postępować nostalgicznie bądź fanatycznie – ale już nie naiwnie” (2000: 356). Jest jednak wątpliwe – i Luhmann jest tego świadomy – czy tak zsekularyzowana teologia mogłaby jeszcze służyć religii w wypełnianiu jej funkcji, polegającej na transformacji (a nie redukcji) tego, co wymyka się wszelkiemu określeniu, w to, co możliwe do określenia.

Luhmann uchodzi za myśliciela konserwatywnego (Kurowski 2011: 49), jest znany jako krytyk teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej, Habermas zarzucał mu nawet „neokonserwatywną afirmację nowoczesnego społeczeństwa” (Habermas 2000: 398). W związku z tym można by

przypuszczać, że jego stosunek do religii jest życzliwy, a przynajmniej neutralny. Tymczasem wydaje się, że autor *Funktion der Religion* jest religii raczej niechętny, a w każdym razie – niechętny religii zawierającej zasady moralne. Co prawda w swych analizach socjologicznych problematyki Kościoła, wiary i transcendencji Luhmann stara się jak zawsze zachować naukową neutralność światopoglądową, jednak niektóre sformułowania zdradzają wyraźną antypatię wobec badanego zjawiska. Pisze na przykład o mistyfikacjach religii, które należy jej samej pozostawić (2000b: 53), w innym miejscu nawrócenie św. Pawła nazywa transcendentálním praniem mózgu (2000: 297), a nauczanie Kościoła o piekle komentuje: „Niedorzeczność nad niedorzeczność. Dlaczego to się jeszcze wytrzymuje – jako religię? I jak długo jeszcze?” (2000b: 49). Być może autorowi programu socjologicznego oświecenia było bliżej do oświeceniowej krytyki religii niż jego lewicowym adwersarzom. Owo wiele mówiące „I jak długo jeszcze?” dotyka sedna omawianego zagadnienia.

#### Bibliografia:

/// Benedykt XVI. 2006. *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents); dostęp: 21.02.2013.

/// Benedykt XVI. 2012. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „Horyzonty Polityki” 2012, nr 3(4), s. 13–20.

/// Berger P.L. 1999. *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 1–18.

/// Berger P.L. 2005. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, NOMOS, Kraków.

/// Casanova J. 1984. *The Politics of the Religious Revival*, „Telos” 1984, nr 59, s. 3–33.

/// Casanova J. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, NOMOS, Kraków.

/// Davie G. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford University Press, Oxford.

- /// Davie G. 1999. *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 65–84.
- /// Habermas J., Luhmann N. red. 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków.
- /// Habermas J. 2002. *Glauben und Wissen*. „Dialog” 2002, nr 1, s. 63–74.
- /// Habermas J. 2008. *Notes on a Post-Secular Society*. <http://print.signandsight.com/features/1714.html>; dostęp: 17.01.2013.
- /// Ingelhart R., Pippa N. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków.
- /// Jan Paweł II. 1981. *Laborem exercens*, Watykan.
- /// Jan Paweł II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*, Watykan.
- /// Kepel G. 1991. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris.
- /// Kurowski M. 2011. *Socjologiczne opętanie*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1(1), s. 48–63.
- /// Luckmann T. 1996. *Niewidzialna religia*, NOMOS, Kraków.
- /// Luhmann N. 1977. *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 2000b. *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen*, „Soziale Systeme“ 2000, nr 6, s. 39–51.
- /// Luhmann N. 2008. *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, VS Verlag, Wiesbaden.

/// Mariański J. 2011. *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, WAM, Kraków.

/// Olechnik P. 2012. *Poland: a Case-Study in Secularization*, „Horyzonty Polityki” 2012, nr 3(5), s. 103–130.

/// Taylor Ch. 2007. *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard.

/// Weigel G. 1999. *Roman Catholicism in the Age of John Paul II*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 19–36.

/// Weigel G. 2013. *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st Century Church*, Basic Books, New York.

### /// **Abstrakt**

Czy ortodoksja religijna i refleksyjność wykluczają się nawzajem? W pracy niniejszej zadaję pytanie o postsekularną refleksyjność wiary. W tym kontekście kluczowa okazuje się kwestia funkcjonowania wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji. Analizuję związane z tym problemy teoretyczne oraz dylematy religijności: ortodoksja a heterodoksja, spójna tożsamość osobowa a komplementarna rola społeczna. Artykuł rozpoczyna się od zdefiniowania postsekularyzmu na podstawie analiz Habermasa, Bergera i Casanovy jako zmiany świadomości społecznej polegającej na przejściu od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych. Następnie referuję główne tezy teorii sekularyzacji na gruncie Luhmannowskiej teorii systemów społecznych, wyodrębniając dwa powiązane ze sobą poziomy: dyferencjacji funkcjonalnej nowoczesnego społeczeństwa oraz indywidualizmu. Na koniec przedstawiam kilka uwag na temat stosunku Luhmanna do religii.

Słowa kluczowe:

postsekularyzm, Luhmann, refleksyjność, ortodoksja, medium wiary

### **/// Abstract**

Does religious orthodoxy and reflexivity exclude each other? In this article I discuss the question of a postsecular reflexivity of belief. The key issue in this context appears to be the functioning of belief as a symbolically generalized communication medium. With respect to this I consider some theoretical problems and dilemmas of religiosity: orthodoxy vs. heterodoxy, coherent personal identity vs. complementary social role. The article starts with a definition of postsecularism, based on the reflections of Habermas, Berger and Casanova, as a change in social consciousness consisting in a conversion of attitudes towards religion from naïve to reflexive. Then I present main arguments of the secularization theory on the grounds of Luhmann's social systems theory, distinguishing two interconnected levels: functional differentiation of modern society and individualism. Finally I make some remarks on Luhmann's attitude towards religion.

#### **Keywords:**

postsecularism, Luhmann, reflexivity, orthodoxy, belief, communication medium

## **RECENZJE I POLEMIKI**

**TEOLOGİĘ TEŻ, NIESTETY**  
**PAWEŁ ARMADA,**  
**ARKADIUSZ GÓRNIŚIEWICZ,**  
**KRZYSZTOF C. MATUSZEK (RED.),**  
***THE PROBLEM OF POLITICAL THEOLOGY***

Paweł Grad

Uniwersytet Warszawski

Wśród dzisiejszych doktorów coraz rzadszy jest faustowski żal z powodu czasu zmarnowanego na teologicznych studiach. Niekoniecznie zresztą musieli oni ukończyć – niestety, stety? – teologiczny fakultet. Dzięki swoistemu splotowi historyczno-intelektualnych okoliczności teologia wróciła do nich sama czy też raczej: oni sami poczuli się w obowiązku zostać jej adeptami. Wróciła przez politykę, która w czasach zbiorowej rewizji dobrego, nowoczesnego samopoczucia okazała się problemem, i to problemem teologicznym. Teologów politycznych łączy genealogiczny stosunek do nowoczesnej narracji – często zaś wynajdywanie genealogii przybiera postać podejrzliwej i krytycznej reinterpretacji. A ponieważ niewielu intelektualistów chce lub może dziś czuć się nowoczesnymi, przybywa teologów politycznych. Są wśród nich reakcyjni konserwatyści, pragnący radykalnej ortodoksji chrześcijańskie, mesjaniści bez Boga, lewica szukająca środków ponownego wzniesienia rewolucyjnych płomieni, a nawet antykwaryczni tropiciele kryptoteologii, dla których osłabienie patosu postępu wystarczy, by uzasadnić zdystansowaną postawę kolekcjonera teologicznych skamielin nowoczesności. Ceną za tę różnorodność członków teologiczno-politycznego fakultetu jest zasadnicza rozbieżność ich intencji i metod poszukiwań. Rozbieżność tym bardziej zwodnicza, że wszystkich jednoczy przekonanie o narodzinach nowoczesności z ducha teologii. Pozorna wspólnota i faktyczna niejednorodność są podstawowym problemem teologii politycznej – „problemem” zarówno w znaczeniu kwestii wartej rozważenia, jak i ułomności.



Praca *The Problem of Political Theology* dotyczy tej trudności, a zarazem sama jest nią dotknięta. Składa się na nią dwanaście tekstów – o bardzo różnej objętości – będących plonem zorganizowanej w 2010 roku na krakowskim Ignatianum międzynarodowej konferencji *Political Theology as the Problem*. Lektura potwierdza wrażenie, jakie czytelnik odnosi po pierwszym rzucie oka na spis treści: że oto otrzymuje zestaw studiów – w wielu punktach inspirujących – które pozostają jednak wzajemnie nieco nieskoordynowane. W efekcie trudno uznać *The Problem...* za „zwięzły i przekonujący wyciąg z bieżącej debaty o problemie teologii politycznej” (Armada, Górnisiewicz, Matuszek 2012: 27). Być może zresztą jest to nieuzasadniony zarzut wobec publikacji pokonferencyjnej, w której różnorodność autorów i dana im swoboda z założenia pozostawia niezaspokojonymi tych, „którzy chcieliby uchwycenia całości” (Armada, Górnisiewicz, Matuszek 2012: 27). Biorąc jednak pod uwagę skłonność dzisiejszej humanistyki – obecną również w zebranych tu tekstach – do studiów gubiących się w detalicznej, historycznej analizie klasyków, być może warta przemyślenia jest idea konferencji, w których role poszczególnych prelegentów byłyby ściślej skoordynowane i podporządkowane określonej tematyce. Pozwoliłoby to lepiej wyzyskać ich określone specjalizacje.

Tam, gdzie brakuje jasnego kryterium treści, w sukurs humanistyce przychodzi formalne i arcynowoczesne kryterium porządku historycznego. Taki też klucz proponują w swoim wprowadzeniu redaktorzy, zauważywszy uprzednio, że prezentacja „różnych podejść bazujących na rozbieżnych założeniach teoretycznych” nie oznacza, że „prezentowane tu teksty ułożone są w przypadkowej kolejności” (Armada, Górnisiewicz, Matuszek 2012: 27). Rzeczywiście, układają się one w grupy skryształizowane wokół kilku zagadnień, które oddają z grubsza historyczny rozwój problemu „teologii politycznej”. Pierwszą grupę stanowią teksty Davida Janssensa, Arkadiusza Górnisiewicza oraz Jacka Bartyzela poświęcone podstawom teologii politycznej oraz jej przednowoczesnym postaciom, w tym również antycznym. W drugiej, pod wyraźną dominacją Straussa, znajdziemy artykuły Leory Batnitzky, Pawła Armady, Bogdana Szlachty oraz Till Kinzel dotyczące narodzin nowożytności i okresu zawiązania się jej teologiczno-politycznej intrygi. Ostatnia zwarta sekcja to cztery studia Victorii Kahn, Pawła Kaźmierczaka, Krzysztofa C. Matuszka oraz Johna P. McCormicka rzucające światło na współczesną perspektywę teologii politycznej i rewidujące kontrowersyjną przeszłość dwóch kluczowych dla całej problematyki autorów: Leo Straussa i Carla Schmitta. Całość zamyka tekst Michała Łuczewskiego, zawierający propozycję teorii nowoczesności jako procesu

wyparcia świadomości istnienia szatana – koncept znany już w innej odsłonie czytelnikom „Stanu Rzeczy” (por. Łuczewski 2011).

Problem niewyzyskania bardzo interesujących wyników przez brak wewnętrznej spójności całości publikacji pojawia się już przy pierwszym tekście. David Janssens w artykule *Violent Grace*, opierając się na porównawczym materiale pochodzącym od Platona, Hezjoda i Homera, eksponuje zasadniczą rolę prawa w przesiąkniętej „teologią: antycznej myśli politycznej”. Stawia tezę, że zadaniem prawa (czy też praw) było zarówno zapewnić obywatelom przychyłość bogów, jak i trzymać bóstwo na odległość. To bowiem, co boskie, manifestowało się przede wszystkim jako moc oraz przemoc – a więc siły ostatecznie destrukcyjne dla funkcjonowania społeczeństwa. Analiza Janssensa prawdopodobnie pozostawiałaby niedosyt u profesjonalnych filologów i badaczy antycznej myśli politycznej – niespełna dziewięć stron to dość mało jak na rozprawę z Platonem, Hezjodem i Homerem. Niemniej trudna do przecenienia z punktu widzenia problemu teologii politycznej jest wartość wglądu Janssensa – wyeksponowanie kluczowej dla Straussa i Schmitta antycznej roli prawa oraz dialektyczna struktura zjednywania bogów oraz utrzymywania ich na dystans. Niestety, wgląd ten pozostaje niewyzyskany. Sam Janssens ledwie zaznacza w wygłosie pracy znaczenie swej analizy dla „klasycznej” teologii politycznej skoncentrowanej na kontekście nowoczesnym – z konieczności chrześcijańskim, bądź „judeochrześcijańskim”.

Problem braku ścisłego skorelowania własnej analizy z centralnymi momentami teologiczno-politycznej problematyki dotyczy także bardzo ciekawego i obszernego studium Jacka Bartyzela, które znacząco wykracza poza typowe tereny poszukiwań. Składa się ono z wykładu i filozoficznej interpretacji encykliki *Quas primas* Piusa XI, zawierającej nowoczesne sformułowanie czegoś w rodzaju katolickiej teologii politycznej monarchii. Dostajemy w ten sposób próbkę myślenia z dużą domieszką klasycznie rozumianej teologii, co jest rzadkością wśród politycznych teologów: encyklika dotyczy bowiem przede wszystkim Chrystusa jako Króla (a więc kwestii *par excellance* teologicznej) oraz idei Jego społecznego królestwa (*Social Kingdom of Christ*). W analizie posiłkującej się pracami Fridericka D. Wilhalmsena (północnoamerykańskiego filozofa-tomisty związanego z hiszpańskim, karolistycznym tradycjonalizmem, i – *notabene* – przyjaciela Marshalla McLuhana) Bartyzel wskazuje na centralną dla katolickiej „teologii politycznej” ideę reprezentacji. Nie jest to jednak demokratyczna reprezentacja ludu przez zbiorowe ciało rządu nowoczesnej republiki, lecz reprezentacja Chrystusa-Króla w ciele ziemskiego monarchy. Kwestia

ta ma kapitalne znaczenie dla problematyki nowoczesnych przemian „teologii politycznej”, zwłaszcza jeśli pamiętamy, że idea reprezentacji była zagadnieniem kluczowym dla twórcy tego pojęcia: Carla Schmitta. Ten *missing link* między bieżącą debatą a „starą” teologią polityczną nie jest jednak wyeksponowany w artykule Jacka Bartyzela, który ostatecznie krzepnie w rodzaj historycznego studium w duchu Kantorowicza z dodatkowo zaznaczonym polemicznym, antynowoczesnym ostrzem. Przechwycenie współczesnej, oderwanej od swego źródła teologii politycznej przez tradycyjną „teologię polityczną” z *Quas primas* byłoby pasjonującym zadaniem intelektualnym. Należy żałować, że autor się go nie podejmuje. Tym bardziej że ta pierwsza teologia – żywiąca się pismami Schmitta, Blumenberga czy Straussa – jest zadłużona w drugiej, która stanowi jej historyczną poprzedniczkę. A genealogia, jak wiadomo, robi wielkie wrażenie na politycznych teologach.

Drugiemu blokowi tekstów, który możemy wyodrębnić, patronuje Leo Strauss, a pierwszy z nich pochodzi od znanej badaczki tego autora, Leory Batnitzky z uniwersytetu w Princeton. Warto zresztą zauważyć, że wszyscy zagraniczni autorzy *The Problem of Political Theology* poświęcili Straussowi zawarte w publikacji teksty lub naukowo zajmują się jego dziełem. Jeśliby więc uznać tę pracę za sprawozdanie z bieżącej debaty nad problemem teologii politycznej, to należałoby wyciągnąć wniosek o dominacji perspektywy straussowskiej. Nie wydaje się to takie dziwne z uwagi na znaczenie szkoły Straussa w amerykańskich środowiskach intelektualnych oraz – co oczywiste – przesunięcie się środka ciężkości zinstytucjonalizowanego życia akademickiego w kierunku krajów anglosaskich. Powstaje jednak pytanie, czy ekspansja jednej tendencji w teologii politycznej, zdefiniowanej przede wszystkim przez grecką i judaistyczną tradycję, nie oznacza pomniejszenia roli innych, być może istotniejszych z punktu widzenia zsekularyzowanego i sekularyzującego się Zachodu i jego aktualnych problemów.

W tym kontekście tekst Lory Batnitzky dotyka kluczowej kwestii. Zatytułowany *Judaism, Christianity and the Theologico-Political Problem of Modernity*, dotyczy poczynionego przez Straussa sproblematyzowania napięcia między Objawieniem a rozumem. Batnitzky przypomina, że zasadnicza opozycja konstytuująca, zdaniem Straussa, pierwotny dylemat teologiczno-polityczny nie jest opozycją między „wiarą” (ściśle chrześcijańskie pojęcie pochodzące od św. Pawła) a „rozumem”, lecz między „prawem” (a więc Objawieniem rozumianym raczej na gruncie judaizmu) a „rozumem” (por. Batnitzky 2012: 87). Krok ten pozwala Straussowi uzyskać dostęp do zanurzonej w judaizmie myśli Spinozy, a ostatecznie niespodziewanie

uczynić głównym partnerem dialogu poganina Platona, dla którego prawo było boską miarą postępowania kierującą rozum ku jego właściwemu celowi. Pierwotnie to wskazanie na zasadniczą, teologiczno-polityczną opozycję między prawem (= Objawieniem) a rozumem miało służyć właściwemu uchwyceniu problematyki nowoczesności poza „weberowską” narracją o sekularyzacji, zdominowaną przez paradygmat chrześcijański. Ostatecznie skutkiem tej zmiany – i myśl ta zawarta jest w przenikliwej uwadze autorki, niestety podanej dopiero na ostatniej stronie jej artykułu (Batnitzky 2012: 88) – jest uwolnienie teorii sekularyzacji od kategorii nałożonych jej przez liberalną tradycję teologii protestanckiej. Nie definiując bowiem dostępu do Objawienia przez zgola pietystyczno-kierkegaardowski „skok” w wiarę, lecz rozumiejąc je jako pewien możliwy do umysłowej penetracji *nomos*, możemy lepiej zrozumieć dynamikę sekularyzacji. Staje się to szczególnie istotne w odniesieniu do wyznań o bardziej „prawniczym” rysie myślenia, jak katolicyzm czy też – co być może równie ważne we współczesnym kontekście – islam.

W tym przekroczeniu opozycji między „religią” a „nowoczesnością” w jego bardzo nowoczesnym sformułowaniu, które potrafi określić wiarę tylko jako pusty fideizm, zaznacza się ciekawa tendencja. Decyduje ona, jak sądzę, o dzisiejszej specyfice „problemu teologii politycznej”. Okazuje się bowiem, że teologiczną treść daje się pomyśleć jako pełnowartościowy materiał do teoretycznego namysłu, co zakłada dezaktualizację wyznaczonych przez epokę Webera podziałów między tym co „racjonalne” i „irracjonalne”. Nie bez znaczenia zresztą – co czyni sytuację jeszcze bardziej zawiklaną – jest fakt, że uświadomiono sobie być może niemożliwą do zaspokojenia ambicję pozytywistycznego projektu, co oznaczałoby zarazem, że zgoda na teologię wynikać może również z rezygnacji rozumu. Melancholijny i kapryśny rozum wydaje się jednak dość nieprzewidywalnym partnerem do dialogu.

Takie zaskakujące przemiany postsekularnego rozumu anonduje już sam tytuł tekstu Pawła Armady, podkreślający moment zdziwienia znakiem zapytania: *Prophetology as a Political Science?* Celuje on dokładnie w miejsce zaznaczone przez Leorę Batnitzky. Strausowska redefinicja relacji między rozumem a Objawieniem pozwala mu uczynić z proroka – istotnego zarówno w myśli judaistycznej, jak i w teorii Webera – centralną figurę nauki polityki. Tym samym weberowski autorytet religijny legitymizowany irracjonalną charyzmą okazuje się nauczycielem nadającym prawa politycznemu rozumowi. Wspomiane wyżej przesunięcie w obrębie dyskursu o sekularyzacji, którego mimowolnym prekursorem okazał się Strauss,

doprowadza tutaj do samookreślenia wobec Webera, jednego z początkodawców tego dyskursu, który okazuje się zbyt nowoczesny. Pod tym względem tekst Armady jest bardzo znaczący. Interesujące byłoby rozwinięcie wniosków wynikających ze zjawiska, które ten tekst konstatuje. Zawarte są w ostatnim zdaniu artykułu, które tak ujmuje napięcie pojawiające się między weberowskim a straussowskim paradygmatem: „Kwestia szczęścia, prawdziwego szczęścia człowieka, a nie tego czy innego sposobu osiągnięcia władzy nad ludźmi, jest właściwą kwestią w perspektywie nauki politycznej” (Armada 2012: 100). W istocie bowiem możliwość pomyślenia teleologicznej etyki, zakładającej określoną koncepcję szczęścia, jest rzeczywistym problemem teologii politycznej uprawianej w czasach, których nie stać na niekontrowersyjną, uniwersalną koncepcję dobrego życia. Istnieje bowiem podejrzenie, że porzucenie nowoczesnego schematu jest podyktowane dezaktualizacją pewnej „narracji”, nie zaś wypracowaniem wspólnej koncepcji szczęścia. Nauka polityki podejmująca pytanie o szczęście w tych warunkach mogłaby być uprawiana jedynie w wąskich grupach chronionych swoim ezoteryzmem przed naporem pluralistycznej, ponowoczesnej doksy.

Widoczna staje się tutaj wspomniana na początku problematyczność teologii politycznej uprawianej przez myślicieli o tak rozbieżnych celach. Gdy bowiem teologia polityczna świadomie mierzy się z kwestią tej różnorodności, na przykład w postaci publikacji pokonferencyjnej, i wkracza w obręb zinstytucjonalizowanego dyskursu akademickiego, trudno nie zauważyć, że prezentacja „różnych podejść bazujących na rozbieżnych założeniach teoretycznych” stanowi problem z punktu widzenia opisanych wyżej warunków namysłu nad dobrym, szczęśliwym życiem. Mamy teologów politycznych, lecz trudno rozstrzygnąć, prawem którego objawienia są oni związani. I jest to rzeczywisty, teologiczno-polityczny problem naszych czasów.

We współczesną perspektywę teologii politycznej kieruje nas też tekst Krzysztofa C. Matuszka, w którym problematyzuje on zagadnienie rozpoznawania wroga w teorii politycznej Carla Schmitta. Podejmuje się tego zadania w sposób daleko wykraczający poza wewnętrzną egzegezę pism „jurysty teologii”. Matuszek zderza jego teksty z jednej strony z Pismem Świętym, z drugiej zaś, z wywiedzioną z Luhmannowskiej teorii systemów diagnozą ponowoczesnego społeczeństwa. Ten podwójny krok wstecz i wprzód – poza zrodzoną pod koniec „długiego wieku XIX” teorię Schmitta – pozwala mu uzyskać głęboką perspektywę, w której dobrze znana koncepcja odzyskuje znów inspirujący charakter. Na tle tekstów

Nowego Testamentu prawo przyjaciela i wroga (nawet bez uwzględnionego przez samego Schmitta naiwnego odczytania) okazuje się prawem czegoś, co Girard nazwałby prawem mimetycznej rywalizacji, a więc ostatecznie strukturą działania księcia tego świata (por. Matuszek 2012: 174). Natomiast schmittowska opozycja przeniesiona w czasy zaawansowanego wyróżnicowania społecznego okazuje się, zdaniem Matuszka, niemożliwa do utrzymania ze względu na upłynnienie niegdyś czytelniejszych podziałów: po prostu nie wiadomo już, kto jest dziś wrogiem (por. Matuszek 2012: 176–177). Sam Schmitt odpowiedziałby na to zapewne, że „płynna nowoczesność” jest stanem skupienia społeczeństwa, nie dotyczy natomiast poziomu polityczności rządzącej się jak zawsze ostrymi dychotomiami. Zakwestionować ów fakt można jedynie – czego nie czyni Matuszek – redukując ponowoczesną politykę do relacji społecznych, co wydaje się kosztownym ruchem teoretycznym, choć dobrze gra z nastrojami epoki postpolitycznej. Innym mankamentem jego frapującego studium jest brak sprzężenia krytyki na podstawie Pisma z krytyką wychodzącą z socjologicznej diagnozy współczesności. Ostatecznie oba te kroki pozostają niepowiązane, czego należy żałować tym bardziej, że związek obu tych perspektyw jest tyleż niejasny, co obiecujący.

Tekst Krzysztofa C. Matuszka poprzedzony jest dwoma „żywotami równoległymi”: konfrontacją Straussa i Kojèva (pod patronatem Machiavellego) pióra Victori Kahn oraz szkicem Pawła Kaźmierczaka poświęconym Dietrichowi von Hildebrandtowi w zestawieniu z Carlem Schmittem. O ile stosunek pierwszych dwóch myślicieli jest znany dzięki ich, wydanej również w Polsce, korespondencji poświęconej tyranii (por. Strauss: 2009), o tyle drugi tekst przynosi interesującą perspektywę w spojrzeniu na kwestię stosunku katolickich myślicieli do narodowego socjalizmu. Choć bowiem tekst Pawła Kaźmierczaka *Dietrich von Hildebrandt and Political Theology: Catholic Austria versus National Socialism* dotyczy, zgodnie z tytułem, przede wszystkim stosunku Hildebrandta do nazizmu, to konsekwentnie postać ta kontrastowana jest tam z autorem *Teologii politycznej*. W tym kontekście „przypadek Schmitta” najczęściej porównywany jest raczej z historią Erika Petersona – najpierw protestanckiego, a po konwersji katolickiego teologa, który wszczął swoim *Monotheismus als politisches Problem* otwarty teologiczno-polityczny spór ze Schmittem. Poczynione przez Matuszka wskazanie na wyznawany przez von Hildebrandta uniwersalistyczny, bliższy średniowiecznej *christianitas* ideał austriackiego imperium problematyzuje z pozoru integralnie katolicką, rzymską tożsamość Schmitta w jej związkach z narodową ideologią i „teologią” Rzeszy. Jednocześnie jednak autor nie

schodzi poniżej poziomu historycznie zmotywowanych założeń poglądów obu postaci, co daje poczucie pewnego niedosytu wyjaśnienia faktu, że udzielili odmiennych odpowiedzi na te same pytania.

Próbe – o wielkich ambicjach – rewizji problemu teologiczno-politycznego przynosi tekst Michała Łuczewskiego *The Sleep of Monsters Produces Reason*, który zamyka tom *The Problem of Political Theology* spojrzeniem sięgającym – w karkołomnym biegu przez epoki historii idei – ku początkom nowożytności. Z punktu widzenia wymogów historycznej ostrożności tekst ten wydać się może gorszący. Sądzę jednak, że lepiej czytać go jako z ducha konstruktywistyczną analizę węzłowych punktów nowożytnej siatki pojęciowej niż jako historyczne studium rozwoju pewnej idei. W tym sensie artykuł ten jest próbą uchwycenia historycznego procesu sekularyzacji w synchroniczną siatkę narzuconą przez autora. Proponowana przez Łuczewskiego konstrukcja za punkt wyjścia przyjmuje istnienie trzech elementów chrześcijańskiej wizji świata: „ontologii (odpowiadającej na pytanie: co istnieje?), epistemologii (czym jest poznanie i jaki jest jego cel? Jak poznajemy?) oraz metodologii (jaka metoda powinna zostać użyta do osiągnięcia naszych celów poznawczych?)” (Łuczewski 2012: 203). Narodziny nowożytności i sekularnego obrazu świata zostają ujęte jako narastający proces wyrzucania diabła z kolejnych dziedzin: metodologicznej (przez marginalizację technik ochrony poznania przed ingerencją Złego), epistemologicznej (negację możliwości wiedzy dotyczącej szatana) aż po ontologiczną (negację jego istnienia). Proces ten rozpoczyna się metodologiczno-epistemologicznymi przesunięciami w tomizmie i renesansowym neoplatonizmie, by następnie w tekstach Machiavellego, Bacona, Descartes’a i Hobbesa osiągnąć efekt zupełnej ekspulsji demona.

Nieuchronnym kosztem żelaznej konsekwencji, której nie można odmówić schematyzacji dokonanej przez Łuczewskiego, są uproszczenia – być może jednak jest to i tak niska cena za wydobycie pewnej koherentnej struktury w nowożytnej siatce pojęciowej. Poważniejszym problemem tego artykułu jest jednak relacja między podanym w nim opisem a zasięgiem wynikającego z niego wyjaśnienia. Autor rejestruje zmiany w stosunku nowożytnych ojców założycieli do szatana. Z analizą tą trudno się nie zgodzić. W zakończeniu Łuczewski stwierdza jednak, że opis ten „pozwała zrekonstruować w rygorystyczny sposób proces transformacji chrześcijańskiej teologii od św. Augustyna do Hobbesa, którego głównym skutkiem jest ostateczne wyrzucenie tego, co demoniczne” (Łuczewski 2012: 219). Nie jest jasne, dlaczego ta frapująca tendencja do egzorcyzmowania Złego miałaby stanowić „rygorystyczne” wyjaśnienie tak złożonego zjawiska,

jakim jest sekularyzacja. Ostatecznie można zapytać, czy tendencję tę należy uznać za przyczynę, czy też raczej symptom głębszego procesu. Można by na przykład argumentować, że marginalizacja problemu osobowego zła jest tylko elementem dobrze opisanego i znanego procesu zmiany paradygmatu „nauki” z kontemplacyjnego ideału ćwiczenia duchowego na nowożytny, praktyczny ideał nauki w służbie mocy, który z punktu widzenia starożytnych należałoby uznać za idolatrię „techniki”. Zagrożenie działaniem diabła przestaje być istotne w aktywności, która nie dąży już do etycznie pojętej doskonałości jednostki. Na zjawisko to zwraca zresztą uwagę sam Łuczewski (2012: 206). Ta być może nieco szkolarska krytyka zakłada jednak, że podstawowym celem takiego teologiczno-politycznego badania jest rekonstrukcja historycznego zjawiska procesu sekularyzacji, której przyświecałoby coś w rodzaju ideału Rankego, by „poznać rzeczy takimi, jakie były”. Trudno zresztą spontanicznie nie oczekiwać tego po naukowej publikacji, która obiecuje nam dostarczyć „rygorystycznej rekonstrukcji”. Powstaje jednak pytanie, czy – nie negując niczego z prawomocności dostarczonego w takich studiach opisu – ich właściwszym i istotniejszym celem nie jest uczynienie tej historycznej genealogii korzystną dla życia, użycie jej ze względu na bieżące problemy późnej nowoczesności, które okazują się teologiczno-politycznymi problemami. W takim wypadku równie ważne jak historyczne „wyjaśnienie” procesu byłoby dotarcie do tych jego aspektów, które obiecują zwrócenie uwagi na problemy kluczowe z naszego dzisiejszego punktu widzenia. Oferowałyby ono dostęp do perspektyw, które – na nasze nieszczęście – zamknął nam historyczny „postęp”. Problem zła, również osobowego zła, nad którym nie panujemy, jest być może jednym z nich. W ten sposób śmiałe konstrukcje teologów politycznych uzyskiwałyby uzasadnienie, choć na pewno byłoby ono problematyczne z punktu widzenia standardów naukowego puryzmu. W wypadku teologii nie jest to zresztą rzadkość, niestety.

Nie wszystkie teksty składające na *The Problem of Political Theology* zdobywają się na śmiałe i precyzyjne podjęcie podstawowych tematów; większość z nich ukazuje brak wspólnej perspektywy organizującej intelektualne poszukiwania; niemal wszystkie pozwalają natknąć się na któryś z głównych problemów politycznej teologii; wszystkie razem odsłaniają zaś być może największy z nich: niejednoznaczny stosunek teologów politycznych do nowoczesności i do siebie nawzajem. To prawdopodobnie on, w połączeniu z wymogami akademickiego rzemiosła, nie pozwala im podjąć śmiało i wprost zajmującego ich teologiczno-politycznego teorematu. W konsekwencji czytelnicy zmuszeni są do nieco ezoterycznej



lektury, która jednak nie zawsze daje im pewność, jaki teologiczny fakultet kończył dany autor. O tym problemie – problemie charakteru publicznego występowania adeptów ezoterycznej dziedziny – świadczy również ta publikacja poświęcona problemowi teologii politycznej.

#### Bibliografia:

/// Armada P. 2012. *Prophetology as a Political Science?*, [w:] *The Problem of Political Theology*, red. P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 89–100.

/// Armada P., Górniewicz A., Matuszek K.C. 2012. *Political Theology, the Question of Modernity and the Discourse on Politics*, [w:] *The Problem of Political Theology*, red. P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 7–28.

/// Batnitzky L. 2012. *Judaism, Christianity and the Theologico-Political Problem of Modernity*, [w:] *The Problem of Political Theology*, red. P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 77–88.

/// Łuczewski M. 2011. *Demoniczne źródła nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1, s. 16–47.

/// Łuczewski M. 2012. *The Sleep of Monsters Produces Reason*, [w:] *The Problem of Political Theology*, red. P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 199–219.

/// Matuszek K.C. 2012. *The Problem with Recognizing the Enemy: Critical Review of Carl Schmitt's Political Theology*, [w:] *The Problem of Political Theology*, red. P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 161–177.

/// Strauss L. 2009. *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

**BÓG JAKO ALEGORIA KRÓLÓW:  
ZWOLENNICY I WROGOWIE<sup>1</sup>  
PAWEŁ ARMADA, ARKADIUSZ  
GÓRNIŚIEWICZ,  
KRZYSZTOF C. MATUSZEK (RED.),  
*THE PROBLEM OF POLITICAL THEOLOGY***

Robert Pawlik

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Teologia polityczna to temat, który w ostatnich latach również w Polsce stał się przedmiotem żywego zainteresowania<sup>2</sup>. Jednak opinie o niej pozostają dość schematyczne i spolaryzowane. Przeciwnikom kojarzy się prawie wyłącznie z postacią Carla Schmitta, który swoją teologią polityczną chciał zakwestionować teorię polityczną liberalizmu, w miejsce reguły prawnej stawiając wyjątek i arbitralną decyzję suwerena. Ponieważ suwerena ujmuje on „w analogii” do Boga, teologia polityczna przedstawiana bywa jako fenomen regresywny, kwestionujący jedną z podstawowych zdobyczy nowoczesności: „wielką separację” sfery religijnej od politycznej. Bywa po-  
czytywana za chęć resakralizacji polityki i budowania jej na religijnych, chrześcijańskich podstawach. I rzeczywiście, takie wydają się intencje zwolenników pewnej odmiany teologii politycznej, krytykujących „nowożytny eksperyment” pozbawienia współczesnego ładu politycznego transcendentnej podstawy, co uważają za główną przyczynę kruchości i rozlicznych bolączek tego ładu i czemu chcą zaradzić, ustanawiając „społeczne królestwo Chrystusa” (por. Bartyzel 2007).

---

<sup>1</sup> Tekst napisany w ramach grantu DSM 102600/10.

<sup>2</sup> O czym świadczą choćby liczne przekłady prac na temat teologii politycznej: M. Lilla (2009), P. Valadier, (2010), J. Taubes (2010), M. Scattola (2011).

To spolaryzowane spojrzenie na teologię polityczną jest w dużej mierze uproszczeniem. Teologia polityczna to fenomen wieloznaczny i o wiele bardziej złożony, który nie pojawił wraz z rozprawą Carla Schmitta w 1922 roku. Jak zauważył Heinrich Meier (2003–2004: 178), jej rodowód jest „równie dawny jak religia objawiona”. Zwolennicy teologii politycznej – czy religii obywatelskiej – rekrutowali się nie tylko spośród tradycjonalistów czy monarchistów, ale również spośród teoretyków nowożytnej demokracji: byli wśród nich m.in. Jan Jakub Rousseau i Maksymilian Robespierre. Natomiast stosunek samego chrześcijaństwa do teologii politycznej, choć ewoluował, to zazwyczaj miał charakter zdecydowanie negatywny.

Zadanie naświetlenia problemu teologii politycznej w jego skomplikowaniu i różnorodności przyświecało międzynarodowej konferencji, która we wrześniu 2010 roku obradowała w Krakowie. Dotyczyła teologiczno-politycznych wątków w dziełach Homera, Hezjoda, Augustyna, Spinozy, w encyklice Piusa XI *Quas Primas*, a także u autorów XX-wiecznych, takich jak Erik Peterson, Dietrich von Hildebrandt, Leo Strauss czy wspomniany Carl Schmitt. Z plonami tej konferencji można się zapoznać dzięki publikacji zatytułowanej *The Problem of Political Theology*. Jak podkreśla jeden z redaktorów tomu, Krzysztof C. Matuszek (2012: 26), spojrzenie na dzieje teologii politycznej oraz historię niekończących się sporów między religią a polityką można rozumieć jako refleksję nad jednym z ważniejszych źródeł zachodniej wolności. Albowiem choć przywykliśmy do wyobrażenia, iż oddzielenie Kościoła od państwa to dzieło nowoczesnej demokracji, to rzut oka na dzieje teologii politycznej pozwala dostrzec rolę samego chrześcijaństwa, które swoją stałą walką o autonomię od sfery politycznej sprzyjało wyłonieniu się polityki jako samodzielnej dziedziny (Nancy 2007: 4). Ponadto swym sprzeciwem wobec traktowania państwa jako ostatecznego i absolutnego autorytetu chrześcijaństwo miało swój wkład w stawianie dobra jednostki na równi z dobrem wspólnoty.

Jak każda obszerniejsza prezentacja teo-politycznych dziejów Zachodu *The problem...* sprzyja wielu ogólniejszym wnioskom. Zamiast omawiać poszczególne teksty, postaram się zrekonstruować wizję teologii politycznej, która się z tego dzieła wylania. Motywem przewodnim uczynię ten aspekt jej dziejów, w którym teologia polityczna oznaczała sprzeciw wobec ubóstwiania wspólnoty politycznej oraz instrumentalizowania religii.

## /// II.

Tom pokonferencyjny otwiera szkic Davida Janssensa (2012: 29–43), który zagadnienie splotu religii i polityki wyprowadza z poezji Homera

i Hezjoda. I słusznie, bowiem – wbrew sugestii H. Meiera – można zasadnie twierdzić, iż w szerokim sensie problem teologiczno-polityczny dotyczył również starożytnej Grecji oraz Rzymu. Na pewno wyraźnie obecny był już u Platona, który w głębokim kryzysie greckiej *polis* (z całą mocą ujawnionym w wojnie peloponeskiej) dostrzegł jego głębokie podłoże religijne. Oslawiony pomysł wykluczenia poetów z najlepszego państwa (*Państwo* ks. III i X) wynikał częściowo z zarzutu, że poeci przekazują błędne i szkodliwe wyobrażenia o bogach. Tradycyjne mity Homera i Hezjoda eksponują niestosowne zachowania bogów, z tego względu zdaniem Platona, sprawiedliwe państwo winno kontrolować „dyskurs teologiczny”, w którym ludzie znajdują usprawiedliwienie dla swoich wad<sup>3</sup>. Przyjmując, że wyobrażenia o bogach mogą legitymizować lub delegitymizować konkretne zachowania ludzkie, ateński filozof pośrednio przyznał, że opowieści te nie należą do zagadnień neutralnych politycznie. Przeciwnie, teologia – Platon najprawdopodobniej jest twórcą tego słowa, które po raz pierwszy odnajdujemy w dialogu *Państwo* (379a) – niesie ze sobą potencjał politycznie wybuchowy<sup>4</sup>.

Toteż Platon nie poprzestał na krytyce teologii poetów, ale w iście „kontreformacyjnym” geście wypracował nowy język „mówienia o bogach” – swoistą „nową teologię”. Ponieważ musiała to być teologia odporna na zarzut „konwencjonalności” czy umowności, który wyobrażeniom religijnym stawiali wcześniejsi myśliciele, Platon zakorzenił język nowej teologii w fizyce. *Timajos* – dialog o powstaniu świata – jest zarazem dziełem teologicznym<sup>5</sup>: opowieścią o kosmosie jako „bogu postrzegalnym zmysłami” (*theos aisthetos*, *Tim.* 92c). Bóg z *Timajosa* to zatem bóg kosmiczny. Ten konkurencyjny wobec teologii poetyckiej dyskurs teologiczny stoicy nazwą później „teologią naturalną”. W ostatnich swych dziełach – *Prawach* (885b–887a) i *Epinomis* – ateński filozof zaproponuje, by ów kosmiczny bóg stał się obiektem kultu państwowego. Religia boga kosmicznego przejęłaby funkcję religii państwowej; w ten sposób nowym religijnym fundamentem ładu politycznego miałby stać się kult boskiego ładu kosmosu.

---

<sup>3</sup> Prekursorem Platona był tu Ksenofanes, o którym H. Schmidt (1968: 330) powiada: „odrzucał antropomorficzny politeizm homerowskiego świata bogów, który sankcjonował i utwierdzał dobra doczesne, obyczaje i stosunki przemocy tradycji arystokratycznej. Przeciwwstawiał temu uznanie jednego niezmiennego Boga, który był czystym, niezmiennym rozumem (*nous*), pozwalał poznać wieczny porządek, według którego kształtować się winno życie (*bios*) i państwo (*polis*)”.

<sup>4</sup> Ten polityczny potencjał metafor teologicznych ze szczególną mocą w XX wieku akcentował Jacob Taubes (2013).

<sup>5</sup> „*Timajos*” – ów dokument założycielski greckiej teologii kosmosu – jest zarazem dialogiem politycznym. Nie bez powodu otwiera go opowieść o dwóch miastach, znana jako „mit Atlantydy”, por. P. Vidal Naquet (2003).

Problem teologiczno-polityczny ze szczególną ostrością objawił się także w dziejach Rzymu – miasta przeznaczonego „z woli opatrności” do stania się państwem obejmującym cały świat i jednoczącym wszystkie ludy w pokoju i sprawiedliwości<sup>6</sup>. W dobie ostrego kryzysu, w obliczu toczących się wojen domowych i konfliktów społecznych związanych z integracją podbitych terenów i zamieszkujących je ludów, konfliktów, które w połowie I wieku p.n.e. wstrząsały Rzymem, niektórzy rzymscy intelektualiści uznali, że skutecznym remedium na te trudności może być jedynie tradycyjna religia rzymska. Do takich osób należał Marek Terencjusz Warron, który swoim monumentalnym dziełem *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* z 47 roku p.n.e. dał silny impuls do odnowienia rzymskiej pobożności<sup>7</sup>. Za stoikami Warron wyróżnił trzy rodzaje teologii (*tria genera theologiae*) na podstawie trzech źródeł wiedzy o bogach<sup>8</sup>: „teologię mityczną” uprawianą przez poetów, której domeną był teatr; „teologię naturalną” filozofów, widzących w dyskursie o bogach alegoryczne przedstawienie sił kosmicznych czy naturalnych oraz, uznaną przez siebie za najważniejszą, „teologię cywilną” czy obywatelską (*theologia civilis*), przez którą rozumiał kult państwowy uprawiany przez kapłanów i obywateli. Do rangi wiedzy wyniósł on zatem system reguł i publicznych rytuałów służących utrzymaniu *pax deorum* – pokoju między Rzymianami a ich bogami (por. J. Rüpke 2005: 118). Ten trzeci rodzaj teologii – teologia obywatelska, to po grecku, jak zaświadcza św. Augustyn, tyle co teologia polityczna (*theologia politike*)<sup>9</sup>.

Nie ma wątpliwości, że zarówno w Grecji, jak i w Rzymie wspólne wyobrażenia o bogach stanowiły spoiwo konsolidujące wspólnotę polityczną. Wspólnota wyrastała z kultu, składanych wspólnie ofiar rytualnych oraz ceremoniałów, dzięki którym konstituowała swoją tożsamość. Warron – jak przed nim Platon – krytykował teologię mityczną poetów. Dostrzegając wartość teologii naturalnej, polegającą na jej uniwersalności, za najważniejszą dla Rzymu uznał jednak teologię obywatelską, pomimo tego że różniła

---

<sup>6</sup>Kanoniczne sformułowanie ideologii dziejowej misji Rzymu spotykamy w *Eneidzie*, w słowach Jowisza: „Im w przestrzeni, i w czasie żadnej granicy nie kładę: bezkresne dalem panowanie” (1.279), oraz Anchizesa: „Ty, Rzymianinie, pamiętaj; masz władnie rządzić ludami. Te są twoje kunszty: masz pokojowi nadać prawo, szczerzyć poddanych, wojną poskramiać zuchwałych” (6. 851–853).

<sup>7</sup>Pierwszym wielkim propagatorem teologii politycznej w republikańskim Rzymie był *pontifex maximus* Kwintus Mucjusz Scewola. O odrodzeniu religijnym w czasach późnej republiki i wczesnego cesarstwa, którego ślady odnajdujemy w *De natura deorum* Cycerona oraz w poezji Wergiliusza i Owidiusza (*Fasti*), zob. Momigliano 1984.

<sup>8</sup>Dzieło Warrona zaginęło. Jego trójpodział teologii znamy dzięki Tertulianowi (*Do pogan*, II, 1–9) oraz św. Augustynowi (*O państwie Bożym* VI.5).

<sup>9</sup>„Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis” (*O państwie Bożym* VI, 12).

się dla każdego ludu i miasta<sup>10</sup>. Jako *theologus civilis* Warron nie dbał jednak o prawdziwość czy fałszywość wyobrażeń religijnych, o ile spełniały swe zadanie i służyły integracji wspólnoty. W religii politycznej liczy się wyłącznie jej użyteczność, czyli funkcja wspólnototwórcza, której teologia naturalna, jako nadto wyrafinowana, nie byłaby w stanie zagwarantować.

Na tle rzymskiego pojmowania religii wyraźnie widać przełom, jaki przyniosło ze sobą chrześcijaństwo. Wprowadza ono nowe wyobrażenie boskości i zbawienia, a także samej religii i teologii. Między innymi odrzuca pojmowanie religii jako głównego narzędzia tworzenia ciągłości i tradycji społecznej<sup>11</sup>. Przez religię pierwotne chrześcijaństwo rozumiało coś innego – indywidualny i wewnętrzny akt nawrócenia; dokonującą się, w odpowiedzi na wezwanie Boga, dogłębną wewnętrzną przemianę, z której wynika przeobrażenie dotychczasowego sposobu odniesienia do świata, w tym także stosunek do prawa i państwa. Wewnętrzna *metanoia* przynosi wyraźne zerwanie, a nie kontynuację. Dowartościowany zostaje wymiar prawdziwości. Nawraca się bowiem na to, co „prawdziwe”, a nie – co użyteczne społecznie.

Religia, w rozumieniu pierwszych chrześcijan, skutkuje nie tyle przywiązaniem do tradycji, ile wewnętrzną rewolucją i początkiem czegoś całkowicie „nowego”<sup>12</sup>. Wprawdzie doświadczenie to przekłada się na wspólnotę, ale jest to nowy rodzaj wspólnoty. W Kościele już „nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety” (*Gal* 3,28), czyli zniesione zostają różnice narodowe, płciowe i społeczne oraz konstytutywne dla wspólnoty politycznej podziały i hierarchie. Oznacza to, że chrześcijaństwo przynosi zbawienie dla wszystkich, nie ma jednak charakteru politycznego i nie wpływa na wzmocnienie lojalności wobec domeny politycznej.

Chrześcijaństwo tak rozumiane nie mogło poddać się rzymskiej religii obywatelskiej, ceremoniom i obrzędom w służbie spójności imperium. Odrzucenie kultu cesarza to jedna z przyczyn, dla której zostało uznane za *religio illicita*. W oczach konserwatywnego intelektualisty rzymskiego z II wieku – Celsusa – chrześcijaństwo jawiło się jako zaprzeczenie religii

---

<sup>10</sup> Niekiedy twierdzi się (np. P. Van Nuffelen, 2010), że dla Warrona *theologia civilis* i *theologia naturalis* są ze sobą tożsame.

<sup>11</sup> Chrześcijaństwo oznaczało zerwanie z rzymską koncepcją religijności: przez obietnicę indywidualnego zbawienia oraz wiarę postawioną w miejsce praktyk rytualnych było religią „wyjścia z religii” (Gauthet). Por. Sachot 1998; Stroumsa 1999.

<sup>12</sup> Jak przypomina Tertulian: „nikt nie rodzi się chrześcijaninem, tylko się nim staje” (Fiunt, non nascuntur Christiani) Tertulian, *Apologetyk* (18.4).

w ogóle i stanowiło fenomen bezbożny czy ateistyczny<sup>13</sup>. Celsus podkreślał „buntownicze usposobienie” chrześcijan, którzy dopuścili się podwójnej nielojalności. Po pierwsze, „odłączyli się od Żydów”, od których się wywodzą (tak jak kiedyś Żydzi zbuntowali się przeciw Egipcjanom, tak teraz chrześcijanie zbuntowali się przeciw Żydom) (por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III. 5 oraz V. 33), a także swym monoteizmem zbuntowali się przeciw *Imperium Romanum*. Myślący w kategoriach religijności obliczonej na wspieranie wspólnoty politycznej, Celsus dostrzega zagrożenie kryjące się w chrześcijańskim monoteizmie. Oznacza on bowiem atak na bogów, którzy byli gwarantem pomyślności Rzymu. Eliminując wielobóstwo – konstytutywną postać rzymskiej *pietas* – podważało rzymski porządek polityczny.

Rozkład politeizmu był zagrożeniem dla ufundowanego na nim Rzymu. Chrześcijanie, wprowadzając swego najwyższego Boga, odmawiali czci pomniejszym bóstwom. Lekceważyli w ten sposób opiekunów poszczególnych ludów, okazując wzdarcę wobec lokalnych praw oraz zwyczajów<sup>14</sup>. A przecież – powiadał Celsus – różne części ziemi zostały oddane pod zarząd różnym zwierzchnościom jako ich własność, toteż podlegały ich władzy (Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* V.32; VIII.35). Nawet gdy uznajemy najwyższego Boga, nie zwalnia to nas z oddawania czci bóstwom lokalnym, bowiem najwyższy Bóg nie rządzi samodzielnie, ale przez zależne od niego „potęgi”. Jest niczym perski satrapa, który wprawdzie posiada władzę, ale imperium swym zarządza za pośrednictwem urzędników. „Najwyższy Bóg sprawuje władzę, ale rządzą narodowi bogowie”, tak można streścić argument Celsusa, który zapowiada już maksymę *Le roi règne, mais il ne gouverne pas*, którą XX-wieczny teolog niemiecki Erik Peterson (2012) uznał za kwintesencję „teologii politycznej pogaństwa”<sup>15</sup>.

Celsus uwypuklił związek wielobóstwa ze strukturą systemu imperialnego. Chrześcijańska reakcja na jego tezy wyszła blisko sto lat później

---

<sup>13</sup> Ateistami dla Rzymian byli wszyscy, którzy nie składali ofiar bogom i nie uczestniczyli w kulcie państwowym. Zarzut ateizmu sformułowany pod adresem chrześcijan znalazł Justyn Męczennik, *Apologetyka*, (1. 6.1).

<sup>14</sup> Często spotykane oskarżenie chrześcijan o lekceważenie *mos majorum* to zarzut odrzucania tradycji przodków, braku korzeni, zerwania.

<sup>15</sup> Polityczna funkcja politeizmu, oprócz ugruntowania posłuszeństwa wobec prawa i obyczajów, polegała na odwzorowaniu na planie boskim różnic i tożsamości, z których składał się świat społeczny. Politeizm oznaczał zatem afirmację dystynkcji między narodami, prowincjami, miastami czy grupami społecznymi. Fakt ten skłaniał niektórych interpretatorów do dostrzeżenia w politeizmie swoistej aktualności dla pluralistycznego świata późnej nowoczesności (por. Marquard 1994). Na chrześcijańskie przezwyciężenie różnic narodowych i nacjonalizmów zwraca uwagę E. Peterson (1959).

spod pióra Orygenesusa. Dojrzałą postacią jego argumentom nadal uczeń Orygenesusa, biskup Cezarei, Euzebiusz. Dokonał tego w odmienionej sytuacji historycznej, a mianowicie kiedy chrześcijaństwo stawalo się już *religio licita*. Jego argumenty zmierzały do wykazania bliźniaczego przeznaczenia chrześcijaństwa i Rzymu. Orygenes i Euzebiusz dowodzili, że na świecie pokój zapanował dopiero za panowania cesarza Augusta, który pokonał właśnie i doprowadził Rzym do jedności – a wielość bóstw i różnorodność ludów sprzyjała raczej wojnom i podziałom. Natomiast jednoladztwo – monarchia polityczna – okazało się warunkiem zaistnienia pokoju. Według Euzebiusza fakt, że Chrystus – monoteistyczny Bóg – przyszedł na świat w momencie, gdy monarchia Augusta zaprowadziła pokój, był wymownym potwierdzeniem, iż losy chrześcijaństwa i Rzymu są ściśle splecione. W ten sposób monarchia polityczna włączyła się w „monarchię Bożą”, to znaczy w monoteizm chrześcijański („monoteizm” to termin nowożytny; Euzebiusz i inni autorzy posługiwali się wówczas wyrażeniem „monarchia Boża”). Jednoladztwo polityczne zbiegło się w czasie z rządami jednego Boga nad światem.

Trzysta lat po narodzeniu Chrystusa, pod koniec życia Euzebiusza – gdy monarchia Konstantyna zastąpiła tetrarchię Dioklecjana – związek monoteizmu („monarchii Bożej”) z monarchią cesarstwa rzymskiego jawił się jeszcze wyraźniej. W swej historiozoficznej wizji Euzebiusz dostrzegł nałożenie się obu procesów: pierwszego, reprezentowanego przez chrześcijaństwo, które doprowadziło do przewyciężenia politeizmu, oraz drugiego, w którym imperium rzymskie (tj. monarchia) pokonało „poliarchię” oraz „anarchię”. Pokój *w niebie*, zaistniały wraz z narodzeniem Jezusa, oraz *pax Romana*, zaprowadzony przez Augusta, złączyły się w chrześcijańskim imperium rzymskim. Ten nowo urzeczywistniony pokój to nic innego jak zapowiadany w Psalmach (71.7) czy przez Izajasza (Iz 2.4.) pokój mesjański. Zgodnie z teorią Euzebiusza *Imperium Romanum* – cesarz August, ale zwłaszcza cesarz Konstantyn – odegrało kluczową rolę w bożym planie zbawienia ludzkości. Przyczyniło się do urzeczywistnienia królestwa mesjańskiego. W ten sposób rodzaj ludzki rozproszony wskutek grzechu został doprowadzony do jedności. Przestały istnieć państwa narodowe (zjednoczone w cesarstwie rzymskim), a dzięki wierze w jednego Boga, tj. jednego monarchę w niebie, zniknęły pogańskie religie z ich bóstwami. Dlatego chrześcijaństwo narzuca się jako „konieczne” uzupełnienie pełnego zjednoczenia imperium rządzonego przez jednego monarchę ziemskiego. Potęga imperium już na Ziemi przyczynia się do zjednoczenia ludzkości, które – według nauki chrześcijańskiej – miało się urzeczywistnić dopiero w wymiarze eschatologicznym.



Innym ważnym posunięciem Euzebiusza było zaadaptowanie na potrzeby chrześcijaństwa hellenistycznej teorii politycznej, wedle której władca jest obrazem Boga na Ziemi (por. Cranz 1952, Goodenough 1928). W „Mowie na cześć Konstantyna” biskup Cezarei tłumaczył, że cesarz rzymski jest naśladowcą Logosu (Chrystusa). Władza cesarza nie tylko wywodzi się od Boga, ale cesarz jest także ziemskim odzworowaniem władzy jedyne Boga w niebie, a konkretnie odzwierciedleniem władzy Chrystusa. Euzebiusz przeprowadził tu uderzającą analogię: jeden Bóg i jedno prawo (Logos-Chrystus) w niebie, jeden władca i jego prawo na Ziemi<sup>16</sup>.

Alians monoteizmu chrześcijańskiego i monarchii politycznej to próba uczynienia z chrześcijaństwa nowej religii obywatelskiej Rzymu. Chrześcijaństwo ze swym kultem jednego Boga wydało się cesarzowi rzymskiemu nową, skuteczniejszą podstawą dla jego jednowładztwa, toteż wyznaczył chrześcijaństwu rolę, którą dotychczas pełniła w imperium religia państwowa.

W świetle koncepcji Euzebiusza Chrystus, nauczając o „jednowładztwie” Boga, utwierdził jednowładztwo Rzymu. Co więcej, dzięki chrześcijańskiemu cesarstwu rzymskiemu, drugie przyjście Chrystusa właściwie stawało się zbędne. Z tej perspektywy dokonanie św. Augustyna polegało na stworzeniu przeciwwagi dla wizji Euzebiusza i na powrocie na pozycje wczesnochrześcijańskie. W następstwie traumatycznych wydarzeń związanych ze złupieniem Rzymu przez armie gockie w sierpniu 410 roku oraz kierowanymi pod adresem chrześcijan oskarżeniami o przyczynienie się do osłabiania potęgi Rzymu, biskup Hippony stworzył zręby chrześcijańskiego stanowiska na temat relacji chrześcijaństwa do dziedziny politycznej. Stanowisko to zawarł w swym głównym dziele *O państwie Bożym*, prezentując je w ramach polemiki z rzymską *theologia civilis*, zwłaszcza z koncepcjami Warrona. Chrześcijaństwa nie można zredukować do poziomu religii wspierającej cesarstwo, nowej skuteczniejszej religii państwowej czy teologii obywatelskiej, z tej racji, że chrześcijanie nie mają na tej Ziemi swojej ojczyzny; jako „pielgrzymi” nie mogą się w pełni utożsamiać z żadnym ładem politycznym, nawet tak imponującym jak porządek rzymski.

Augustyn dowodził, że dziedzina polityczna nie jest w stanie zapewnić człowiekowi prawdziwego szczęścia i pokoju. Podkreślał, że za Augusta wcale nie ustały wojny – było to niemożliwe, gdyż wszelka wspólnota

---

<sup>16</sup> W „Mowie na cześć Konstantyna” Euzebiusz powiada, że cesarz „układa [...] swe ziemskie rządy zgodnie z wzorem Boskiego oryginału, czując siłę w zgodności ich z monarchią Bożą [...], gdyż z pewnością monarchia przewyższa każdy ustrój i każdą formę rządu, ponieważ jej przeciwieństwo, demokratyczną równość władzy, można raczej określić jako anarchię i nierząd” (cyt. za Ch.N. Cochra-ne 1960: 189).

polityczna zbudowana jest na rywalizacji i wzajemnej wrogości. Dążenie do uznania i chwały oraz podporządkowania sobie innych jest podstawowym mechanizmem napędzającym życie społeczne. Owo *libido dominandi* jest tym rodzajem zła, którego państwo nie jest w stanie przewyciężyć, gdyż jest na nim ufundowane. Owa szkoła próżności i zawiści nie może prowadzić do szczęśliwości i pokoju. W kategoriach religijnych trzeba uznać, że państwo – *civitas terrena* – wzniesione jest na diabolicznej chęci zawłaszczenia i zbrodni, czemu Biblia dała wyraz, czyniąc z bratobójcy Kaina twórcę pierwszego miasta<sup>17</sup>. Na takim grzesznym fundamencie nie da się zbudować trwałego pokojowego współżycia między ludźmi.

Według Augustyna żadne państwo ziemskie nie może stać się królestwem mesjańskim. Chrześcijanie należą do innego porządku – eschatologicznego państwa Bożego. Tylko w tym transcendentnym królestwie, gdzie władza pojęta jest jako służba, a rywalizację o uznanie zastąpi miłość bliźniego, można odnaleźć pokój i szczęśliwość. Koncepcja państwa Bożego symbolizuje naukę o ludzkiej transcendencji – o tym, że żaden porządek polityczny nie wyczerpuje prawdy o człowieku, która wykracza poza to, co skończone. Oczywiście Augustyn nie chciał w ten sposób unieważnić porządku politycznego. Królestwo Boże nie likwiduje wymiaru politycznego, ale znacząco go relatywizuje. Rzeczywistość polityczna przestaje być czymś ostatecznym, absolutnym czy świętym. Królestwo Boże oznacza desakralizację dziedziny politycznej.

Ażeby zdyskredytować religię rzymską i pogańską teologię obywatelską, które instrumentalnie wykorzystywały religię w celu podbudowania ładu imperium, Augustyn posłużył się dziełem Warrona. Argumentował, że jego teologia obywatelska nie różni się zasadniczo od teologii mitycznej. Tym samym bogom, których wymyślili poeci i których ogląda się w teatrze, oddaje się cześć w rzymskich świątyniach. Zatem skoro teologia poetycka jest fałszywa – co przyznawał sam Warron – to fałszywa musi być także oparta na niej teologia obywatelska.

Strategia Augustyna polegała zatem na teologicznym zanegowaniu roszczeń Rzymu do sfery *sacrum*. Rzym – i sfera polityczna jako taka – nie mają sakralnych podstaw. Nie legitymizują go pogańscy bogowie, o których opowiada się zmyślenia (*O państwie Bożym*, VI. 9). Nie legitymizuje go także chrześcijaństwo, które ze swej istoty nie może być częścią ziemskiego porządku politycznego. Oczywiście, w tym teologicznym geście

---

<sup>17</sup> Na kwestię zła jako ważny wymiar problemu teologii politycznej, a zarazem kwestię, której wyparcie stanowi sam rdzeń projektu nowoczesności, podczas krakowskiej konferencji zwrócił uwagę Michał Łuczewski (2012: 199–219).

św. Augustyna można doszukać się intencji politycznych i uznać go za swoistą odmianę teologii politycznej. Zamiast rzymskiego teologicznego utwierdzenia polityki Augustyn wprowadza teologiczne dystansowanie się wobec niej – odmawia cesarstwu szczególnej roli w ekonomii zbawienia. Niekiedy taką postawę nazywa się „negatywną teologią polityczną”<sup>18</sup>.

Do teologiczno-politycznej polemiki Augustyna z Euzebiuszem warto dodać jeszcze jeden argument, który przypominał XX-wieczny teolog niemiecki, Erik Peterson. W traktacie *Monoteizm jako problem polityczny* wykazał on, że chrześcijańska teologia polityczna jest niemożliwa z tego względu, iż fundamentalna dla rozumowania Euzebiusza analogia między monoteizmem (jednym władcą niebieskim) a monarchią (jednym władcą ziemskim) została zlikwidowana już na poziomie ortodoksyjnego sformułowania dogmatu Trójcy Świętej (Peterson 2012:58). Teologowie kapadoccy, w odpowiedzi na ariańskie („monarchianistyczne”) próby podporządkowywania Syna i Ducha Świętego osobie Ojca, sformułowali doktrynę Trójjedności Boga wykluczającą jego polityczne wykorzystanie do usprawiedliwiania jednowładztwa<sup>19</sup>. Wszelkie usiłowania stopienia autorytetu świeckiego z boskim i wspieranie porządku państwowego autorytetem Boga, zdaniem Petersona, z góry sytuują się po stronie pogaństwa. Teologia polityczna to zdrada wiary chrześcijańskiej. Wprawdzie może istnieć pogańska i żydowska teologia polityczna, ale dogmat trynitarny ostatecznie likwiduje możliwość wszelkiej chrześcijańskiej teologii politycznej (Peterson 2012: 58)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Pojęcie „negatywnej teologii politycznej” spopularyzował Jacob Taubes, używając go przede wszystkim w odniesieniu do Pawłowej krytyki prawa, ale także do myśli św. Augustyna, Lutra i Karla Bartha, (zob. Hartwich, Assmann i Assmann 2010: 212–221).

<sup>19</sup> Największe zagrożenie stojące przed pierwotnym chrześcijaństwem polegało na tym, że wchłonie w siebie symbole, idee oraz formy świata pogańskiego, przejmując również funkcję dawnej rzymskiej religii obywatelskiej. Wówczas stałoby się religią Boga, który zbawia wspólnotę polityczną, zapewniając jej pomyślność, pokój i bezpieczeństwo. Toczące się w tamtym czasie spory trynitarnie to nic innego jak chęć uwypuklenia wyjątkowości chrześcijaństwa. Ustanowienia Syna Bożego przeciw ariańskiej idei Chrystusa-Logosu, to sprzeciw wobec redukowaniu chrześcijaństwa do form pogańskich (neoplatonickich). Przy tej okazji zlikwidowana została również analogia między Bogiem (władcą niebieskim) a władcą ziemskim, czyli wyobrażenie, że cesarz panuje w imieniu Boga.

Natomiast tam, gdzie chrześcijanie przejmowali obrazy pogańskie, nadawali im zazwyczaj radykalnie odmienny sens. Tak było w wypadku wyobrażenia Chrystusa Króla lub Chrystusa Imperatora, który pojawia się w „Księdze Apokalipsy” oraz u pisarzy wczesnochrześcijańskich. Przed Konstantynem wyobrażeniem tym posługiwano się dla sprzeciwienia się absolutyzmowi władzy cesarzy rzymskich. Chrystus Król to wyzwoliciel, który uwalnia swych wyznawców z podległości wobec wszelkiej władzy ziemskiej. E. Peterson (2012a: 16) pisał: „Chrystus, który jest cesarzem, i chrześcijanie należący do *militia Christi* to symbole walki o eschatologiczne *imperium*, które przeciwstawia się wszystkim imperiom tego świata”. Polityczny charakter symboliki „Księgi Apokalipsy” wyraża „opozycję wobec kultu cesarzy”. Chrystologia polityczna chrześcijaństwa zrodziła się z chęci zanegowania politycznej religii Rzymu.

<sup>20</sup> Pomimo swojej „niemożliwości teologicznej” teologia polityczna w formie politycznej chrystologii była rozpowszechniona w średniowieczu. Króla uważano wówczas za obraz Chrystusa na Ziemi,

Traktat Petersona – który otwiera modlitwa do św. Augustyna<sup>21</sup> – ukazał się w roku 1935, gdy od dwóch lat rozmaite środowiska religijne (zarówno protestanckie, jak i katolickie) w Niemczech podejmowały próby wspierania reżimu Hitlera. Toteż wskazanie przez Petersona na „teologiczną niemożliwość” wszelkiej chrześcijańskiej teologii politycznej miało w tamtym czasie charakter aktu jawnie politycznego. Wymierzony był w pierwszej kolejności w tzw. teologię Rzeszy, ale także w poglądy Carla Schmitta (dawnego przyjaciela Erika Petersona), który już w 1933 roku aktywnie włączył się w prawne usprawiedliwianie poczynań nazistów. W roku 1934 Schmitt, w symbolicznym geście wznowienia swojej rozprawy zatytułowanej *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, usiłował – również przy użyciu argumentu teologicznego – przywrócić rangę pojęcia suwerennej władzy dla współczesnego państwa. W traktacie tym Schmitt dowodził, że nawet w systemie liberalnym, pomimo „rządów prawa”, istnieje suweren, który w sytuacji kryzysowej „decyduje o stanie wyjątkowym”, czyli czasowym zwieszeniu tego prawa. Do zażegnania kryzysu nieodzowne okazuje się wprowadzenie stanu wyjątkowego, który „ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych”<sup>22</sup>, tj. który rozumie się jako czasowe zawieszenie przez Boga obowiązywania praw natury. Tym samym Schmitt posłużył się Euzebiuszową analogią między suwerenem (monarchą) a Bogiem.

Odwolanie się Schmitta do teologii politycznej i teologicznego wsparcia dla suwerennej władzy nie było w czasach nazizmu zupełną nowością. Niemiecki jurysta nie potrzebował w tym celu sięgać ani do Euzebiusza, ani do wzorów rzymskich. Nawiązywał wprost do myślicieli kontrrewolucji: de Maistre’a, Bonalda, a zwłaszcza do Donoso Cortésa, którzy w celu zanegowania rewolucji francuskiej dokonali wielkiej rehabilitacji pojęcia teologii politycznej (Schmitt 2000: 73–83). Przeciwwstawiając się teorii umowy społecznej, która – ich zdaniem – czyniła z państwa twór sztuczny, a przez to również nietrwały, oraz występując przeciw futurystycznym społecznym utopiom, myśliciele ci zwrócili się ku temu, co minione

---

przypisując mu nawet „dwa ciała” na wzór dwóch natur Chrystusa. Chrześcijański król wywodził swą prawowitość z liturgicznego obrzędu namaszczenia olejem świętym w trakcie ceremonii konsekracji. Dzięki tej ceremonii, zbliżonej charakterem do namaszczenia kapłańskiego, stawał się „pomazańcem” – figurą czy obrazem Chrystusa oraz jego „namiestnikiem” (*vicarius Christi*) na Ziemi (zob. także Kantorowicz 2007).

<sup>21</sup> „Niech św. Augustyn, którego obecność dało się wyczuć we wszystkich duchowych i politycznych przemianach Zachodu, swymi modlitwami dopomoże czytelnikom oraz autorowi tej książki!” (Peterson 2012: 39). Peterson również kończy swe rozważania odwołaniem do Augustyna (Peterson 2012: 57–58).

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., 61.

i dobrze ugruntowane – ku tradycji. Sztuczności i prowizoryczności umowy przeciwstawili trwale, bo „naturalne” społeczeństwo czy naród, które konstytuują się nie na mocy decyzji, lecz wzrastają w sposób organiczny w procesie historycznym. Za najważniejszy katalizator rozwoju i podporę dla tak pojętego narodu uważali religię. „Żadna instytucja nie może być trwała, jeżeli nie jest oparta na religii”<sup>23</sup> – powie de Maistre, mając na myśli również to, że religia chrześcijańska wydawała się w ówczesnej sytuacji jedynym gwarantem ciągłości, trwałości i autorytetu. Paradoksalnie de Maistre zgadzał się w tej kwestii ze swym wielkim adwersarzem, Janem Jakubem Rousseau, który w 8 rozdziale IV księgi *Umony społecznej* stwierdził: „religia zawsze była podwaliną nowo zakładanych państw”. Wbrew de Maistre’owi Rousseau dodał jednak, że akurat religia chrześcijańska do tego celu wybitnie się nie nadaje: „chrześcijaństwo bardziej szkodzi, niż sprzyja silnemu ustrojowi państwa” (Rousseau 1966: 157). I przypomniał, że „poganie uważali zawsze chrześcijan za prawdziwych buntowników” (Rousseau 1966: 155). Rousseau przyznawał rację Machiavellemu, Monteskiuszowi, Hume’owi czy Gibbonowi, którzy widzieli w chrześcijaństwie rozbitcie monistycznej identyfikacji religii z państwem, a ideał indywidualnego zbawienia uznawali za szkodliwy dla wychowywania dobrych obywateli. Dodawał, że „ciągły spór o jurysdykcję, [...] uczynił niemożliwą w państwach chrześcijańskich wszelką dobrą *politia*” (Rousseau 1966: 155). Tak jak wielu innych nowożytnych myślicieli politycznych z sympatią spoglądał na rzymską teologię obywatelską jako na wzorec nowoczesnych rozwiązań politycznych<sup>24</sup>. Wszyscy oni – zarówno nowożytni zwolennicy religii obywatelskiej, którzy postulowali wsparcie instytucji państwa przez kult istoty najwyższej, jak i tradycjoniści działający w imię teokratycznego podporządkowania sfery politycznej religii chrześcijańskiej – mniej lub bardziej wyraźnie opowiedzieli się po stronie Warrona przeciw Augustynowi.

#### Bibliografia:

/// Armada P., Górniewicz A., Matuszek K.C. red. 2012. *The Problem of Political Theology*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków.

/// Augustyn. 1977. *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

<sup>23</sup> De Maistre, *Considérations sur la France*, cyt. za: Trybusiewicz 1968: 76.

<sup>24</sup> Rousseau, choć z aprobatą wypowiada się o religii rzymskiej, to jako ideał stawia bezużyteczną politycznie „religię człowieka” – religię czystej wewnętrzności: bez świątyń, ołtarzy, obrzędów i dogmatów.

/// Bartyzel J. 2007. *Spoleczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła*, „Pro Fide Rege et Lege” 2007, nr 2, s. 35–52.

/// Cochrane Ch.N. 1960. *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, tłum. G. Pianko, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

/// Cranz F.E. 1952. *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, „Harvard Theological Review” 1952, nr 1, s. 47–66.

/// Goodenough E.R. 1928. *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, „Yale Classical Studies” 1928, s. 55–102.

/// Górnisiewicz A. 2012. *The Problem of the Closure of any Political Theology: Remarks on the Controversy between Erik Peterson and Carl Schmitt*, [w:] *The Problem of Political Theology*, Górnisiewicz A., Armada P., Matuszek K.C. red., Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 45–57.

/// Hartwich D., Assmann A., Assmann J. *Postłowie* [w:] J. Taubes (2010), s. 209–255.

/// Janssens D. 2012. *Violent Grace: The Theologico-Political Problem in Ancient Poetry and Philosophy*, [w:] *The Problem of Political Theology*, Górnisiewicz A., Armada P., Matuszek K.C. red., Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 29–43.

/// Justyn Męczennik. 2012. *Apologia*, 1. 6.1, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.

/// Kantorowicz E. 2007. *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Lilla M. 2009. *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, W.A.B., Warszawa.

/// Łuczewski M. 2012. *The Sleep of Monsters Produces Reason*, [w:] *The Problem of Political Theology*, Górnisiewicz A., Armada P., Matuszek K.C. red., Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 199–219.

/// Marquard O. 1994. *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 92–119.

/// Meier H. 2003–2004. *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, tłum. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 2003–2004, z. 1, s. 178–184.

- /// Momigliano A. 1984. *The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.*, „Classical Philology” 1984, nr 3, s. 199–211.
- /// Nancy J.-L. 2007. *Church, State, Resistance*, „Journal of Law and Society” 2007, nr 1, s. 3–13.
- /// Orygenes. 1986. *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- /// Peterson E. 1959. *Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum*, [w:] *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Freiburg im Breisgau, s. 51–63.
- /// Peterson E. 2012a. *Chrystus jako imperator*, tłum. T.M. Myśków, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, z. 4. s. 11–21.
- /// Peterson E. 2012b. *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 210, s. 38–61.
- /// Platon. 1948. *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wiedza, Warszawa.
- /// Platon. 1960. *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa.
- /// Rousseau J.J. 1966. *Umowa społeczna*, tłum. A. Peratiakowicz, PWN, Warszawa.
- /// Rüpke J. 2005. *Varro's tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic*, „Ordia prima” 2005, nr 4, s. 107–129.
- /// Sachot M. 1998. *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris.
- /// Scattola M. 2011. *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- /// Schmidt H. 1968. *Uwagi i zapytania dotyczące zagadnienia „chrystologii politycznej”*, tłum. M. Starnawska, „Concilium” 1968, nr 2, s. 330.
- /// Schmitt C. 2000. *Teologia polityczna*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa, s. 33–83.
- /// Stroumsa G. 1999. *Early Christianity as Radical Religion*, [w:] *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, s. 8–27.
- /// Taubes J. 2010. *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Fundacja Świętego Mikołaja, Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa.

/// Taubes J. 2013. *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk, R. Kuczyński, A. Kujawa-Eberharter, B. Kuźniarz, A. Lipszyc, K. Marulewska, P. Nowak, T. Ososiński, R. Pawlik, M. Rychter, A. Serafin, P. Sosnowska, Biblioteka kwartalnika KRONOS, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.

/// Tertulian. 1947. *Apologetykę*, tłum. J. Sajdak, Księgarnia Akademicka, Poznań.

/// Tertulian. 1983. *Do pogan*, tłum. E. Stanula, [w:] *Wybór pism II*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.

/// Trybusiewicz J. 1968. *De Maistre*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

/// Valadier P. 2010. *Nędza polityki i moc religii*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

/// Van Nuffelen P. 2010. *Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth*, „Classical Philology” 2010, nr 2 s. 162–188.

/// Vidal-Naquet P. 2003. *Ateny i Atlantyda, Struktura i znaczenie mitu platońskiego*, tłum. L. Trzcionkowski, [w:] *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 331–352.

/// Wergiliusz. 1987. *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, PIW, Warszawa.



# **NARODOWY ZAŁĘK MICHAŁ ŁUCZEWSKI, ODWIECZNY NARÓD. POLAK I KATOLIK W ŻMIĄCEJ**

Jacek Kochanowicz

Uniwersytet Warszawski/Central European University

W 1846 roku chłopci galicyjscy ruszyli na dwory, pałac, rabując i zabijając szlachtę, którą utożsamiali z Polakami. W 1914 byli gotowi uciekać przed legionistami, bo owo wojsko to byli Polacy, a więc panowie, którzy najpewniej chcą przywrócić państwu. Polskość niemal cały wiek XIX traktowana była jako coś obcego, jeśli nie wręcz wrogiego. Dziś jest zgoła inaczej – mieszkanki wsi Żmiąca w Beskidzie Wyspowym pytane, skąd ich dzieci wiedzą, że są Polakami, pytania nie rozumieją. Bycie Polakiem jest czymś tak oczywistym, jak oddychanie, naród polski istniał przecież zawsze, jest „jeden, wieczny i moralny” (Łuczewski 2013: 553). Michał Łuczewski mikrohistorię owej przemiany opowiada w sposób pasjonujący, stawiając sobie zarazem ambitne zadanie sformułowania „integralnej teorii narodu”.

Żmiącą wybrał dlatego, że u progu XX stulecia opisał ją Franciszek Bujak (1903), a w latach pięćdziesiątych zainteresował się nią Zbigniew Wierzbicki (1963). Jak powiada Łuczewski, jest to najlepiej zbadana wieś w Polsce. Sam się do tego waleń przyczynił, prowadząc tam w ubiegłej dekadzie kilkuletnie intensywne studia terenowe. Ta położona na uboczu osada jest też, jego zdaniem, wioską najbardziej w Polsce konserwatywną (Łuczewski 2013: 42, 45 i n.). Dla jej mieszkańców polska narodowość jest w oczywisty sposób związana z katolicyzmem, naród jest ważniejszy niż państwo, któremu nie ufają (ale gdzie i kiedy chłopci państwu ufali?), słuchają Radia Maryja, głosują na Prawo i Sprawiedliwość, polskość redaktorów „Gazety Wyborczej” stawiają pod znakiem zapytania, a Unia Europejska budzi w nich więcej obaw niż sympatii (Łuczewski 2013: 473, 485 i n., 490 i n., 507–510).

Książka Łuczewskiego ma dwie warstwy: teoretyczną i narracyjną. Teoretyczna zasadza się na polemice z głównymi teoriami narodu: prymordialną (narody istniały zawsze; *notabene* nie jest dla mnie jasne, czy Autor uważa, że jakkolwiek poważny współczesny badacz za taką teorią się opowiada), modernistyczną (narody są tworem epoki nowoczesnej), etnosymboliczną (naród jest wprawdzie tworem nowoczesności, ale jest wspólnotą kultury, w tym wyobrażeń wspólnej przeszłości) i konstruktywistyczną (narodów nie ma, są tylko ich wyobrażenia). Łuczewski jest krytykiem życzliwym, żadnej z tych teorii nie odrzuca, każdej przyznaje trafne intuicje, ale też każdą uważa za ograniczoną. Sam proponuje „teorię integralną”, która ma się owych ograniczeń pozbyć przez połączenie trafnych intuicji swoich poprzedniczek. Zastrzegając, że jako historyk gospodarczy nie czuje się specem od teorii socjologicznych i nie do końca jestem pewien, jakie wymagania zespół twierdzeń musi spełnić, by przez socjologów zostać za teorię uznany, wołałbym to, co robi Łuczewski, określić mianem „podejścia”, a nie „teorii”. Po pierwsze dlatego, że jego celem badawczym jest wyjaśnienie jednego, konkretnego przypadku, od teorii zaś można by oczekiwać mocy wyjaśniania klasy przypadków. Po drugie, wyjaśnienie obejmuje głównie recepcję idei narodowych, a w znacznie mniejszym stopniu okoliczności ich powstawania.

Wobec postawionego pytania – jak to się stało, że mieszkańcy Żmiącej są dziś afirmatywnie przekonani o odwieczności polskokatolickiego narodu – podejście zaproponowane przez Łuczewskiego zdaje się nieźle sprawdzać dzięki temu, że logicznie, w postaci ciągów przyczynowo-skutkowych, organizuje historyczną narrację. Autor swój model wyjaśniania konstruuje przez wyróżnienie twórców narodowych ideologii i jej odbiorców, którzy owe ideologie mogą zaakceptować lub nie. Na poziomie recepcji uwzględnia także mechanizmy kognitywne, funkcjonujące w procesie przyswajania ideologii przez jednostki. Twórcą ideologii może być każdy, zarówno Adam Mickiewicz, jak i lokalny ksiądz, nauczyciel czy wychowująca dzieci matka. Wariantów narodowej ideologii może być wiele, na przykład po II wojnie światowej konkurowały ze sobą ideologia narodowo-komunistyczna i narodowo-katolicka. Recepcja ideologii zależy od kontekstu społecznego (który Autor omawianej książki rozkłada na kontekst ekonomiczny, polityczny i kulturowy) oraz od realizmu ideologii. Realizm pojęty jest jako spójność między treścią ideologii a interesami i potrzebami odbiorców. Tak konstruując swój analityczny aparat, Łuczewski stara się – z powodzeniem, moim zdaniem – uniknąć dylematu „struktura v. agencja”, determinizm okoliczności a swoboda wyboru aktorów. Pozostawia też miejsce dla

przypadków (takich jak pojawienie się utalentowanych ideologów), zbiegów okoliczności i niezamierzonych konsekwencji.

Historia unarodowienia żmiąckich chłopów przedstawiona jest w sześciu odsłonach. Pierwszy jej etap jest prehistorią unarodowienia i obejmuje okres od założenia wsi w roku 1370 (jako uposażenia sióstr klarysek) do roku 1770. U jego schyłku pojawiła się pierwsza wyraźna oferta idei narodu, sformułowana przez konfederatów barskich. Dla chłopów nie była ona atrakcyjna. Drugi etap, wyróżniony przez Łuczewskiego, to lata 1770–1846. Autor szczegółowo tłumaczy, dlaczego kolejna propozycja – wywodząca się z myśli Towarzystwa Demokratycznego Polskiego – też do chłopów żmiąckich trafić nie mogła. Paradoksalnie, sukces odniosła natomiast imperialna ideologia monarchii habsburskiej; sukces polegał na tym, że mieszkańcy Żmiącej zaczęli o sobie myśleć jako o „chłopach cesarskich”. Paradoksalnie, bo wynikało to ze względnej słabości (a więc niskiej represyjności) państwa austriackiego, kontrastowanego z opresyjnością wymuszających pańszczyznę dworów. W trzecim etapie, w latach 1846–1918, krystalizuje się w Żmiącej narodowy dymorfizm. Elity wiejskie (księża, nauczyciele) poczuli się Polakami, uczestnicząc w dyskursie i ruchu narodowym na poziomie ponadlokalnym, lecz nie kierowali swjej ideologii do wiejskiej gromady. Chłopi natomiast, w kontakcie z Kościołem katolickim i w konflikcie z Żydami, umacniają tożsamość religijną, ale nie narodową. Etap czwarty to międzywojnie, gdy do chłopów kierowane są trzy oferty pojmowania narodu: ideologia państwowa, ideologia ludowa i osiągnąca największy sukces ideologia polsko-katolicka.

Przedostatni etap, czasy socjalizmu państwowego, to wspomniana już wyżej konfrontacja oficjalnej ideologii narodowo-komunistycznej i ideologii narodowo-katolickiej. Z owej konfrontacji ta druga wyszła zwycięsko. Bardzo ciekawie Autor przedstawia tu sukcesy mobilizacyjnych kampanii Kościoła katolickiego w skali kraju i badanej wsi (obchody milenijne czy budowa kościołów), polegające na wykorzystaniu i wzmacnianiu rytualnej, bezrefleksyjnej religijności ludowej, wobec której władze były niemal bezbronne<sup>1</sup>. *Notabene* nasuwa się pytanie, jak długo ten bezrefleksyjny, aintelektualny, rytualny, ludowy model religijności – tak ważny w czasach PRL – będzie w stanie przeciwstawiać się tendencjom sekularyzacyjnym, w tym kulturze masowej, i jaki model religijności ma szanse go zastąpić.

<sup>1</sup> W wydanej przed kilku lat, a niecytowanej przez Autora książce Izabella Main (2004) pokazała, na przykładzie diecezji lubelskiej, swoistą symetrię rytuałów Kościoła i władz państwowych; każda z tych stron starała się przyciągnąć zwolenników, przeciwstawiając „nasze” święta i rytuały „ich” świętom i rytuałom.

Ostatni etap to czasy po 1989 roku. Wedle Autora proces uwiecznienia, umoralnienia i ujednoczenia (a więc prymordializacji) narodu w świadomości mieszkańców Żmiącej został w tym okresie zakończony.

Podstawą materiałową rekonstrukcji tej trajektorii w odniesieniu do okresu aż po wczesny komunizm są opracowania historyków i socjologów oraz drukowane i archiwalne źródła. Książka jest w tej części gęsto naszpikowana odwołaniami do literatury. W miarę zbliżania się do współczesności materiały zebrane w toku prowadzonych przez Łuczewskiego badań terenowych zastępują opracowania historyczne. Niestety, przypisy są tu znacznie rzadsze i trzeba się domyślać, skąd Autor coś wie lub jaki jest charakter cytowanego tekstu (w większości są to fragmenty wywiadów, charakter badań terenowych Autor przedstawia tylko bardzo skrótowo na s. 60–61). Książka zawiera obszerną bibliografię, brak w niej jednak zestawień wykorzystanych archiwaliów i materiałów zgromadzonych w toku badań terenowych. Praca jest dobrze skonstruowana i bardzo dobrze napisana, z rzadkim dziś w polskich naukach społecznych szacunkiem dla ojczystego języka. Zarazem jednak zwięzłość i oszczędność wywodu nie są cnotami, które Autor ceni najwyżej. Razi odmienianie skrótów („PRL-u”, „PZPR-u”); skoro Autorowi zależało na użyciu kolokwializmów, to lepiej było użyć formy „Peerel”, „Peerelu”.

Książkę, jak to już zaznaczyłem, czytałem z zainteresowaniem i ciekawością. Nie do końca jednak ta ostatnia została zaspokojona. Łuczewski zastrzega wprawdzie, że nie jest to praca etnograficzna i że ma charakter „monografii refleksyjnej”, skupionej na kwestii unarodowienia, ale przecież mógłby o samej wsi powiedzieć trochę więcej tym bardziej, że nacisk na wagę „kontekstu” jest w jego metodologicznych uwagach bardzo silny. Dowiadujemy się, jak zmieniała się liczba ludności, ale już nie liczba gospodarstw<sup>2</sup>. Nic prawie nie ma na temat charakteru gospodarki rolnej w różnych okresach (zapewne specyficznej w górskiej okolicy), dodatkowych zajęć zarobkowych, współczesnych źródeł utrzymania tych, którzy przestają być rolnikami. Niewiele jest o emigracji oraz o napływie (jeśli występował) mieszkańców z zewnątrz. Nie wiemy, na ile to spoista społeczność, np. jaki jest promień doboru współmałżonków. Czytamy o biednych i bogatych, ale brak informacji o strukturze gospodarstw, o rodzinnych powiązaniach i o mobilności społecznej wewnątrz wioski. Dowiadujemy się, że mieszkańcy nie chcą przybyszom ujawniać wewnętrznych konfliktów i że zależy im na wizerunku wioski jako społeczności spoistej, jednak poza omówieniem

---

<sup>2</sup> Bodajże tylko raz, na s. 455, pojawia się informacja o 123 domach na początku lat osiemdziesiątych XX w.

zróznicowania ocen powojennej partyzantki Autor niewiele nam mówi o charakterze konfliktów, jakie pod powierzchnią tej jedności wyczuwa. Informacje o procesie modernizowania wsi (drogi, typ zabudowy, prąd, woda, gaz, telefon, samochody, ciągniki...) są przypadkowe i rozproszone, w szczególności nie jest jasne, kiedy upowszechniła się umiejętność czytania i pisanie oraz jak zmieniał się poziom wykształcenia.

Można również mieć wątpliwości, czy mieszkańcy Żmiącej (i innych współczesnych polskich wsi) są jeszcze – w sensie socjologicznym – „chłopami”<sup>3</sup>. Nie tylko wielu nie zajmuje się rolnictwem, ale też, dzięki edukacji, środkom masowego przekazu, ruchliwości geograficznej i uczestnictwie w życiu gospodarczym o ponadlokalnym charakterze są najpewniej uczestnikami życia społecznego o szerszym zasięgu.

Do kluczowej dla niego kwestii narodu Autor bez wątpienia wnosi coś nowego już przez sam fakt „gęstego opisu” jednego przypadku. Jak to formuluje, „tego typu historie składają się na to, co nazywamy historią Polski” (Łuczewski 2013: 553). Zgadając się z tym twierdzeniem, dodajmy jednak, że nie tylko one, bowiem na historię Polski (Francji, Europy, świata...) składają się też procesy ponadlokalne. Trafna jest długookresowa, historyczna perspektywa analizy<sup>4</sup>. Osiągnięciem jest wskazanie, że wzorzec Polaka-katolika nie jest wytworem jedynie zaborów pruskiego i rosyjskiego, gdzie jego źródłem było przeciwstawienie się popieranym przez państwo wyznaniom niekatolickim, ale że ukształtował się także w katolickim zaborze austriackim.

Wątpiwości zaczynają się przy ocenie punktu dojścia, ostatecznego etapu procesu unarodowienia mieszkańców beskidzkiej wioski. Michał Łuczewski *expressis verbis* takiej oceny nie przedstawia, jednak ton, w jakim pisze, zdaje się sugerować sympatię – choć zapewne jest to raczej sympatia do ludzi niż do ich poglądów. Pisze jednak: „Analiza tego przypadku umożliwia poznanie procesów narodotwórczych w ich największym natężeniu. Można też wysunąć hipotezę, że podobne mechanizmy, choć o mniejszym natężeniu, zachodziły także w innych miejscach” (Łuczewski 2013: 57). Zapewne w odniesieniu do całego kraju w sensie rzeczowym Autor ma rację, bo liczni Polacy zdają się podzielać poglądy bliskie

---

<sup>3</sup> Por. żywe w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dyskusje wokół pojęcia „chłopów” – Kazimierz Dobrowolski (1958), Bogdan Gałęski (1966), Henri Mendras (1970); Robert Redfield (1956), Eric R. Wolf (1966). Por. też Witold Kula i Jacek Kochanowicz (1978), fragmenty – tychże (1985).

<sup>4</sup> Użyty przez Autora termin „długie trwanie” (por. np. s. 562) nie jest najszcześniejszy, twórca tego pojęcia miał na myśli trwanie względnie niezmiennych struktur społeczno-gospodarczych w epoce przedprzemysłowej, a nie każdy długi okres historyczny (Fernand Braudel 1971). Jest to jednak kwestia trzeciorzędna.

ideologii narodowo-katolickiej. Zarazem jednak, jeśli badane przez niego osoby rzeczywiście wierzą, że polski naród jest czymś odwiecznym, to wierzą w nonsens. Jeśli zarazem afirmują utożsamianie wspólnoty narodowej z katolicyzmem i wykluczają z niej ludzi, którzy katolikami nie są, to poglądy takie należałoby określić raczej mianem reakcyjnych czy obskurantycznych aniżeli konserwatywnych. Porównawcze badania nad procesami narodotwórczymi pokazują, że nie tylko ich mechanizmy (rynek, drogi i ruchliwość geograficzna, szkoła i alfabetyzacja, kościoły, wojsko...), ale i „punkty dojścia” mogą być bardzo różne, żeby wspomnieć choćby o bardziej obywatelskich i bardziej etnicznych wyobrażeniach więzi narodowej<sup>5</sup>. Beskidzki wariant idei narodowej – wiara w odwieczność i skłonność do wykluczania – jest więc raczej odgałęzieniem prowadzącym w ślepy zaułek niż typem idealnym realizacji tej idei<sup>6</sup>. Wychodząc zaś poza przypadek Żmiącej, można wprawdzie uznać pozytywną rolę ideologii katolicko-narodowej w oporze wobec komunizmu, ale zarazem można mieć bardzo poważne wątpliwości, czy jest ona dobrą podstawą do budowania poczucia wspólnoty w wolnym, demokratycznym i otwartym społeczeństwie.

Odkładając książkę Michała Łuczewskiego, pozostajemy zatem z pytaniem, na ile wzięcie na warsztat przypadku tak skrajnego, jakim była Żmiąca – zacofana wioska, peryferie peryferii, gdzie ideę narodu wnosili konserwatywni księża katolicycy – oświetla proces przemian XIX- i XX-wiecznej Europy i świata pozaeuropejskiego, polegający na tym, że ludzie poczęli utożsamiać się z wielkimi wspólnotami, którym nadali nazwę „narodów”. Pozostajemy też z pytaniem o przyszłość – o to, jakie idee stwarzają nadzieje na utrzymanie poczucia wspólnoty politycznej i społecznej solidarności w szybko zmieniającym się świecie.

#### Bibliografia:

/// Braudel F. 1971. *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* [1958], [w:] *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa, s. 46–89.

/// Bujak F. 1903. *Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne*, Gebethner, Kraków.

---

<sup>5</sup> Liah Greenfeld (1992), Eugene Weber (1976). Łuczewski przywołuje tę wybitną pracę, ale nie wykorzystuje, moim zdaniem, potencjału jej inspiracji.

<sup>6</sup> Por. krytykę książki ze strony Andrzeja Walickiego (2013), który katolicko-narodowej idei narodu przeciwstawia ideę liberalnego nacjonalizmu. Argumentację na rzecz liberalnego nacjonalizmu szerzej przedstawia Yael Tamir (1993).

- /// Dobrowolski K. 1958. *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1, s. 19–56.
- /// Gałęski B. 1966. *Socjologia wsi: pojęcia podstawowe*, PWN, Warszawa.
- /// Greenfeld E. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge.
- /// Kochanowicz J., Kula W. 1978. *Contadini*, [w:] *Enciclopedia*, t. 3, Einaudi, Torino, s. 901–934.
- /// Kochanowicz J., Kula W. 1985. *Kim są chłopi?* „Znak”, luty 1985, s. 19–32.
- /// Łuczewski M. 2012. *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń.
- /// Main I. 2004. *Trudne świętowanie: konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944–1989)*, Trio, Warszawa.
- /// Mendras H. 1970. *La fin des paysans: Changements et innovations dans les sociétés rurales françaises*, Armand Colin, Paris.
- /// Redfield R. 1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago University Press, Chicago.
- /// Tamir Y. 1993. *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton.
- /// Walicki A. 2013. *O ideologii wykluczania*, „Gazeta Wyborcza”, 23 lutego 2013, s. 32.
- /// Weber E. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford University Press, Stanford.
- /// Wierzbicki Z.T. 1963. *Żmiąca w pół wieku później*, Ossolineum, Wrocław.
- /// Wolf E.R. 1966. *Peasants*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

# **DŁUGA DROGA DO ANTROPOLOGII NACJONALIZMU KRZYSZTOF JASKUŁOWSKI, WSPÓLNOTA SYMBOLICZNA. W STRONĘ ANTROPOLOGII NACJONALIZMU**

Małgorzata Głowacka-Grajper  
Uniwersytet Warszawski

Książka Krzysztofa Jaskułowskiego jest zbiorem jego artykułów z lat 2004–2011 (z wyjątkiem jednego rozdziału). W pierwszym esej *Polityka kultury narodowej* Autor skupia się na teoretycznych koncepcjach narodu podkreślających rolę wspólnoty kulturowej w jego kształtowaniu i trwaniu w przestrzeni społecznej. Przeprowadza krytyczną analizę kulturalistycznej koncepcji Antoniny Kłoskowskiej, wskazując przede wszystkim, że koncepcja ta jest oparta na wizji kultury narodowej jako kumulatywnego dziedzictwa elit, które wykształca się w niemal obiektywnym procesie historycznym. W interesujący sposób wskazuje słabości tej koncepcji i ograniczenia jej praktycznego zastosowania w badaniach, a następnie przechodzi od razu na najbardziej ogólny poziom analizowania kultury – dyskurs globalizacji, przenikania elementów kulturowych, hybrydyzacji. Kolejne rozdziały odwołują się do poszczególnych elementów zwykle wiązanych z ideologią nacjonalizmu. Mamy zatem analizę reakcji na oskarżenia stawiane narodowi jako w miarę jednolitej grupie połączone z analizą tradycyjnej historiografii w drugim artykule *Strach przed teorią. Refleksje nad recepcją książki Jana Tomaszka Grossa*. Kolejne rozdziały idą tropem definicji narodu Benedicta Andersona. Choć Anderson w swojej definicji narodu nie umieszcza wyobrażenia ciągłości historycznej, przewija się ono przez jego książkę. Aby można było mówić o wspólnocie narodowej, konieczne



jest wyobrażenie sobie nie tylko bliskości nieznanym nam ludzi żyjących na danym terytorium, ale także bliskości ludzi z minionych czasów, których nie spotkamy nigdy osobiście. Być może problem ze zbudowaniem europejskiej wspólnoty nie wynika tylko z braku groźnego, znacznie odrębnego „obcego”, jak pisze Jaskułowski, ale także z braku bohaterów umierających za Europę (jeśli tacy byli, to umierali za chrześcijaństwo, które zostało odrzucone jako podstawa budowania europejskości, a ponadto w jego obrębie także toczyły się krwawe walki).

Problemowi śmierci w ideologii narodowej poświęcony jest trzeci esej „Nacjonalizm i śmierć”, który odwołuje się do Andersonowskiej koncepcji „świeckiego zbawienia” przez poświęcenie życia dla narodu i Ojczyzny. Z kolei w rozdziale czwartym „W obronie ziemi i języka” analizowane są związki między danym narodem a „jego” terytorium i koniecznością obrony tego ostatniego na podstawie wypowiedzi posłów Sejmu RP przeciwnych sprzedaży polskiej ziemi cudzoziemcom oraz przyjęciu *Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*.

Elementów symbolicznych i mitycznych służących interpretacji szczególnie doniosłych wydarzeń w kategoriach narodowych i narodowo-religijnych szuka Autor w czasie narodowej żaloby po katastrofie smoleńskiej. W eseju jej poświęconym, zatytułowanym „Mity narodowej żaloby”, przeprowadza interesującą analizę mobilizacji symbolicznej pozwalającej na wyrażenie emocji postrzeganych jako skrajne i wyjątkowe. Do wydarzeń z 2010 roku odwołuje się także w rozdziale *Polityka krzyża*, próbując opisywać krzyż stojący przed Pałacem Prezydenckim jako element symboliczny tak wieloznaczny w polskiej rzeczywistości społecznej, że łatwo poddający się odmiennym, także zdecydowanie skonfliktowanym, interpretacjom. Artykuł siódmy *Ślązacy, Kaszubi i inni* poświęcony jest sporom wokół narodowości śląskiej i relacji śląskości do polskości oraz wylaniającym się z nich problemom zdefiniowania narodowości, etniczności i regionalizmu we współczesnym państwie narodowym. Ostatni, ósmy esej *Futbolony patriotyzm* omawia wykorzystanie symboliki narodowej w czasie mistrzostw świata w piłce nożnej i pojawiającą się wtedy mobilizację kibiców drużyny narodowej.

Ponieważ książka jest zbiorem wcześniej publikowanych artykułów, pojawia się w niej, co zrozumiałe, sporo powtórzonych tez, przykładów i odwołań. Z bogatej literatury dotyczącej narodów i nacjonalizmu Autor najczęściej przywołuje prace Benedicta Andersona i Michaela Billiga. Wzmiankowani są też inni klasycy, jak Eric Hobsbawm, Anthony Smith, Emil Durkheim czy Roger Brubaker. Zaskakująca jest jednak, zważywszy

na tytuł książki, słabo zaznaczona obecność antropologów. Wydaje się jednak, że właśnie w ich pracach (choćby w książkach Michaela Herzfelda) można by szukać też i pojęć pozwalających opisać i zinterpretować podstawowe napięcie widoczne w każdym rozdziale książki Jaskułowskiego – napięcie między racjonalnością a emocjonalnością. Z jednej strony, emocjonalność i związane z nią myślenie mityczne i symboliczne Autor wyraźnie bierze w obronę – wskazuje, że są one ważnym elementem życia społecznego i nie można przeprowadzić jego analizy bez docenienia ich znaczenia. Z drugiej jednak, często ocenia wypowiedzi odwołujące się do myślenia mitycznego i symbolicznego jako nieracjonalne, niespójne, niezgodne z wiedzą naukową, co sprawia wrażenie pomieszania porządków analitycznych. Ma to miejsce na przykład w rozdziale „W obronie ziemi i języka”, w którym Autor najpierw wskazuje, że stosowana w dyskursie politycznym figura „matki-ziemi” ma charakter emocjonalny, a następnie analizuje ją z punktu widzenia logiki, traktując jako sformułowanie nie metaforyczne, ale dosłowne (Jaskułowski 2012: 100, 101). Ponadto krytyka ta jest nierównomiernie rozłożona. Komentując krytyczne wypowiedzi historyków o *Strachu* Jana Tomasza Grossa, stwierdza, że doszło przy tym do nieporozumienia, gdyż „zastosowano kryteria naukowej historiografii do oceny eseju” (tamże: 72). Jednak opisując dyskurs prawicowy w Polsce, zauważa, że obecna jest w nim „wizja przeszłości wysoce zniekształcona, niewytrzymująca naukowej krytyki” (tamże: 90). Skoro nie można zastosować kryteriów naukowych wobec socjologicznego eseju, czemu żądać ich stosowania wobec wypowiedzi polityków? Samo zresztą użycie sformułowań „mityczny” oraz „racjonalny” stanowić może w przyszłości bardzo dobry punkt wyjścia do dalszych analiz. W podsumowaniu rozdziału o mitach żaloby narodowej Autor wskazuje, że myślenie mityczne może być groźne i potrzebne jest wypracowanie racjonalnego i obywatelskiego myślenia o narodzie i patriotyzmie. Antropolog dostrzega w tym ciekawe pytanie: dlaczego dyskurs obywatelski uważa się za bardziej racjonalny niż narodowy? Jaka koncepcja racjonalności stoi za takim podejściem?

Książka Jaskułowskiego jest zbiorem esejów i jak zaznacza we wstępie sam Autor, są to jedynie szkice niewyczerpujące poruszanej w nich problematyki. Ta skrótowość niesie pewne problemy dla czytelnika. Na początku rozdziału o recepcji książki *Strach* Jana Tomasza Grossa Autor pisze: „Wypowiedzi na temat *Strachu* stanowią doskonały materiał do badań nad społecznymi funkcjami historii, a zwłaszcza jej rolą jako składnika tożsamości narodowej” (tamże: 61). W pełni zgadzam się z tym stwierdzeniem. Jednak w dalszej części tekstu Autor porzuca tę myśl i skupia

się na pokazaniu, że krytyka książki Grossa dokonana przez polskich historyków wynikała z opowiadania się za tradycyjną historiografią (której przeciwstawiona jest współczesna historiografia anglosaska). Można zatem odnieść wrażenie, że Autor podąża za sugestią, iż istota dyskusji wokół *Strachu* ma charakter wyłącznie metodologiczny. Tymczasem pojawiająca się w jej trakcie kategoria „uogólniania” doskonale nadaje się do pokazania, w jaki sposób buduje się tożsamość grupową – poprzez uogólnienie przy prezentowaniu postaw ocenianych jako pozytywne i stawianie zarzutu „nadmiernego uogólniania” przy takim samym podejściu do postaw ocenianych jako negatywne (a sposób wykorzystania tej kategorii w dyskursie publicznym także zawiera w sobie aspekty emocjonalne i symboliczne). Konkluzja „Byli wśród nas zbrodniarze” jest zawsze bardziej do przyjęcia niż wniosek „Nasza kultura umożliwiała i warunkowała zbrodnie” (szczególnie gdy wiemy, że zawierała także wzory bohaterstwa). To jest bogate pole do antropologicznej refleksji. Ważny jest też namysł nad tym, czy po lekturze prac Grossa Polacy przemyśleli swoją tożsamość w ramach wielopoziomowej relacji „kaci–ofiary”, czy też utwierdzili się w roli ofiary (a mówiąc ściślej: kto, jak, dlaczego i z jakim skutkiem dokonał tego przemyślenia).

Z kolei w innych rozdziałach (np. trzecim) podsumowanie odbiega daleko od zakreślonego pola analizy – choć można zapewne stwierdzić, że jest to prawo eseju. Na mocy tego samego prawa w artykule zatytułowanym *Ślązacy, Kaszubi i inni*. Autor nie zajmuje się w ogóle tytułowymi Kaszubami, wspominając zdawkowo o ich języku trzy razy w całym tekście (a chociażby skrótowe wyjaśnienie, dlaczego w *Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* nazwę własną „Kaszubi” zastąpiono określeniem „społeczność posługująca się językiem regionalnym” wzbogaciłoby rozważania Autora na temat definiowania narodu i mniejszości narodowych i etnicznych). Zresztą samo porównanie strategii stosowanych przez działaczy kaszubskich i śląskich wobec „centrum” (i ich skutków) doskonale pasowałoby do całości rozdziału.

Książka *Wspólnota symboliczna* warta jest przeczytania, gdyż stawia wiele interesujących pytań zachęcających do dalszych poszukiwań, co czyni ją pracą inspirującą. Pokazuje przede wszystkim, jak wiele kwestii związanych z problematyką narodu i nacjonalizmu ma jeszcze do zanalizowania antropologia. Opisywanie aspektów symbolicznych nacjonalizmu (figura „matki-ziemi” jako symbol nierozzerwalnych związków z terytorium, barwy narodowe i godło jako symbole spajające wspólnotę i ułatwiające wyrażanie przynależności do niej, krzyż jako symbol poświęcenia i ofiary dla dobra

społeczności itd.) jest przyjemnym i wdzięcznym zajęciem (podobnie jak czytanie takich opisów). Prawdziwe wyzwanie kryje się jednak w powiązaniu aspektów symbolicznych z całością codziennych (i odświętnych) praktyk tak instytucji państwa, jak i poszczególnych jednostek. Herzfeld doszedł do wniosku, że „organizm polityczny – państwo narodowe, społeczność lokalna czy organizacja międzynarodowa – odnosi sukces w takim stopniu, w jakim jego formalna ideologia może pomieścić (lub włączyć) wszystkie wewnętrzne wady i niedoskonałości, którym oficjalnie i otwarcie się sprzeciwia” (Herzfeld 2007: 230). Symbole i ewokowane społecznie (często, choć niekoniecznie, publicznie) emocje doskonale się do tego nadają, a ich zmienność i wieloznaczność ułatwiają ich zastosowanie (ale też ich stosowanie kreuje tę zmienność i wieloznaczność). Mity i symbole traktuje się niekiedy jako osobną rzeczywistość, rezerwar, do którego sięga się, gdy nie sposób wyrazić swoich racji i emocji w „racjonalnym języku”. Tymczasem są one „ugruntowane empirycznie” w świecie społecznym – warto analizować je w powiązaniu ze wszystkimi aspektami życia społecznego i z przeszłością danej grupy. Autor, opisując powiązanie symboliki krwi i ojczystej ziemi, przywołuje przykład narodowej mitologii Serbów. Stanowi ona jasny, dobitny i przekonujący czytelnika przykład tego powiązania. Dlaczego jednak przykładu tego szuka Autor wśród Serbów, a nie na przykład Słoweńców? Czy historia Serbów i tragiczne doświadczenia, jakie stały się ich udziałem, mają z tym coś wspólnego? Symbole i mitologie nie tylko kreują rzeczywistość społeczną, ale także powstają jako odpowiedź na empirię. Nie jest przypadkiem, że to Adam Mickiewicz kreował mit Polski jako Chrystusa narodów, a nie Jan Kochanowski (choć obydwoj mieli dostęp do tego samego rezerwuaru religijnych symboli i odwołań).

Punkt wyjścia Krzysztofa Jaskułowskiego – propozycja rozwijania na polskim gruncie antropologii nacjonalizmu – jawi się jako obiecująca perspektywa. Antropologia ze swym zamiłowaniem do badania „szczegółów” – codziennych praktyk, mniejszości, pęknięć i niezgodności pojawiających się w trakcie praktykowanych oficjalnych ideologii – może zbliżyć nas do rozumienia pojawiania się, funkcjonowania i przekształcania symboli narodowych. Pokazywanie racjonalności i sensu irracjonalnych, z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, praktyk danej społeczności także jest znakiem rozpoznawczym antropologii. Wskazywanie na funkcjonalność praktyk związanych z nacjonalizmem na poziomie tak codziennych, jak i wyjątkowych wydarzeń być może pozwoli uchwycić fenomen narodu i nacjonalizmu. Antropologia ma też inną, ważną z punktu widzenia badań nad nacjonalizmem, cechę. Jej istotą jest niewartościujące podejście nawet

do tego, co z punktu widzenia badacza jest niedopuszczalne, złe, groźne lub szalone (co może zresztą znaleźć nie tylko w obcej, ale i we własnej kulturze). Metodologicznie rzecz ujmując, nacjonalizm jest dla badacza antropologicznym „obcym”. Dlatego też refleksja nad nim wymaga głębokiego przemyślenia wszystkich aspektów tej antropologicznej relacji i jej konsekwencji. Opisanie narodowych symboli i mitologii to początek długiej drogi do zrozumienia sposobów praktykowania ideologii w życiu codziennym i do objaśniania ich innym jako racjonalnych, czyli do antropologii nacjonalizmu.

#### Bibliografia:

/// Herzfeld M. 2007. *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Jaskułowski K. 2012. *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk.

# W ODPOWIEDZI MAŁGORZACIE GŁOWACKIEJ-GRAJPER

Krzysztof Jaskułowski  
[afiliacja]

Przede wszystkim chciałbym podziękować Recenzentce za uważną lekturę mojej książki, a także za ciekawe nieraz komentarze. Niemniej mam wrażenie, że przypisano mi kilka twierdzeń i interpretacji, których nie podzielałam. Opaczne odczytanie wynika zapewne z mojego braku umiejętności prowadzenia jasnego i klarownego wywodu. Korzystając z okazji, pragnę zatem wyjaśnić kilka na ogół drobnych spraw. Na wstępie zauważmy, że książka *Wspólnota symboliczna* to zbiór artykułów wcześniej już publikowanych z wyjątkiem dwóch, a nie jednego tekstu, jak pisze Autorka. W pierwszym rozdziale wskazywałem nie tyle na brak *znacznie odrębnego „obcego”* w kontekście tworzenia wspólnoty europejskiej, ile na niebezpieczeństwo przypisywania takiego statusu islamowi. Poza tym wskazywana przez Autorkę nieobecność bohaterów umierających za Europę (rzecz zresztą dyskusyjna) wiąże się przecież z istnieniem „obcego”. Bohaterzy na ogół nie tylko umierają, lecz również ochoczo zabijają w imię wyższych racyi tych, których uważają za wrogów. Dalej: opisując dyskurs narodowy, nie stwierdzam po prostu, że *jest to wizja przeszłości wysoce zniekształcona, nienytrzymująca naukowej krytyki*. Ten wyrwany z kontekstu fragment nabiera jednak cokolwiek innego sensu, gdy przytoczymy go w nieco tylko dłuższej wersji: *Dostrzega się, co prawda, że jest to wizja przeszłości wysoce zniekształcona, nienytrzymująca naukowej krytyki. Myślenie mityczne nie polega jednak tylko na prostej deformacji wiedzy historycznej* (s. 90). Nie twierdziłem również, a przynajmniej nie taka była moja intencja, że nie można zastosować

kryteriów naukowych do oceny socjologicznego eseju w przeciwieństwie do oceny języka polityków. Chodziło raczej, czego nie udało mi się w sposób w miarę zrozumiały wyrazić, o pokazanie jednej z przyczyn sporu wokół *Strachu*, tj. różnych koncepcji naukowości. Nie sugerowałem więc, że istota dyskusji wokół książki Grossa ma charakter metodologiczny (nie miałem nawet ambicji odkrycia istoty), lecz wyraźnie stwierdzałem, że omawiam tylko jeden z aspektów tego sporu i skupiłem się na analizie kryteriów naukowości przyjmowanych przez niektórych polskich historyków, a także odmiennych wyobrażeniach na temat społecznej funkcji historii. Odnoszę wrażenie, że Autorka w tym miejscu recenzji koncentruje się na wątkach pobocznych albo że jej krytyka wynika z faktu, że sama po prostu napisałaby tekst poświęcony innym wątkom sporu. Recenzentka nie podejmuje jednak dyskusji z *meritum*, a więc np. moją, dość szkicową, przyznaje, rekonstrukcją różnych teorii historii jako jednego ze źródeł niezgody. Ze względu na enigmatyczność recenzji nie wszystkie też komentarze rozumiem, np. w jaki sposób włączenie do rozważań Kaszubów w rozdziale siódmym wzbogaciłoby moje analizy poświęcone definicji narodu?

Na koniec dwie ogólne uwagi. Po pierwsze, jak zaznaczałem we wstępie do książki, świadomie zrezygnowałem w niej z analizowania problematyki racjonalności, chociaż kwestia ta pojawia się w pracy. I tak na przykład starałem się zwłaszcza zwrócić uwagę na nieadekwatność prostych dychotomicznych przeciwstawięń: racjonalny/emocjonalny, metaforyczny/literalny, symboliczny/rzeczywisty, obywatelski/etniczny itd. Po drugie, nie zgadzam się z wizją antropologii sugerowaną przez Małgorzatę Głowacką-Grajper (mam zresztą wątpliwości, czy można mówić o antropologii w liczbie pojedynczej). *Jej istotą* – pisze Autorka o antropologii – *jest niwartościujące podejście nawet do tego, co z punktu widzenia badacza jest niedopuszczalne, złe, groźne lub szalone (...)*. Nie mam na tyle wiedzy i odwagi, aby wypowiadać się o istocie antropologii, zresztą analiza tej kwestii wymagałaby napisania znacznie obszerniejszego tekstu wychodzącego poza konwencję odpowiedzi na recenzję, odwołującego się do mających już długą tradycję dyskusji na temat krytycznego zaangażowania antropologii czy socjologii. Odpowiem więc bardzo zwięźle, zdając sobie sprawę, że w ten sposób jedynie sygnalizuję problem, nie zbliżając się nawet do jego rozwiązania. Antropologiczne podejście nie wyklucza dostrzegania nielogicznych, niespójnych czy wręcz zdecydowanie absurdalnych przekonań. Ignorowanie tego wymiaru rzeczywistości – by przypomnieć argumentację Ernesta Gellnera – uniemożliwiłoby dostrzeżenie ważnego zjawiska *społecznej roli absurdalności*.

W moim przekonaniu wartościowanie nie może tylko stanowić kryterium definicyjnego, np. decydować o zaliczeniu (wykluczeniu) jakiegoś zjawiska do kultury czy w interesującym mnie przypadku do nacjonalizmu, narodu czy narodu polskiego. I tak fakt, że dajmy na to, zamknięta koncepcja narodu stoi w niezgodzie z moim systemem wartości, nie uprawnia mnie do stawiania ruchów etnicznych poza obrębem zjawiska nacjonalizmu jako przejawów „wypaczenia” (czy niezgodna na integrację europejską do twierdzenia, że *Polski już nie ma (...). Została tylko nazwa*). Nie widzę jednak powodów, dla których należałoby, jeżeli tylko ocena nie zastępuje analizy społecznych podstaw takich zjawisk, rezygnować z wartościowania *groźnych* lub *szalonych* fenomenów, zwłaszcza gdy w centrum zainteresowania badacza znajdują się ideologiczne i symboliczne manipulacje polityków walczących o władzę w państwie. Manipulacje, które nie tylko bywają absurdalne, lecz także, jak niejednokrotnie pokazywała historia, miewają niebezpieczne konsekwencje.



**KATYŃ. REAKTYWACJA**  
**ALEXANDER ETKIND,**  
**RORY FINNIN, UILLEAM BLACKER,**  
**JULIE FEDOR, SIMON LEWIS,**  
**MARIA MÄLKSOO, MATILDA MROZ,**  
**REMEMBERING KATYN**

Joanna Wawrzyniak  
Uniwersytet Warszawski

Historyk Robert Traba pisał niedawno o nowym polskim rozdaniu w badaniach nad pamięcią zbiorową (Traba 2011: 8). Wydaje się, że o nowym rozdaniu, czy też o nowej fali badań, można mówić także w szerszym planie Europy Wschodniej. Recenzowana książka należy do kilku ważnych na rynku międzynarodowym publikacji, które ukazały się w latach 2010–2013, pokazując możliwości ujęć porównawczych i transnarodowych w regionie. Kontekst tych badań ma nieco dłuższą historię: po przyłączeniu nowych państw członkowskich do Unii Europejskiej, w ramach rozważań dotyczących „europeizacji” różnych dziedzin życia społecznego, rozpoczęły się również dyskusje na temat stanu europeizacji pamięci zbiorowej w społeczeństwach postkomunistycznych. Kwestie definicyjne dotyczące „europeizacji” i „pamięci zbiorowej” zostawmy na boku: obu terminów używa się w zbyt wielu znaczeniach i zbyt wielu mają krytyków. Ważne, że dyskutanci przedstawiali argumenty normatywne i opisowe, skupiając się przede wszystkim na stosunku społeczeństw Europy Wschodniej do Zagłady i stosując miary z atlantycko-zachodnioeuropejskiej i niemieckiej kultury pamięci. W rezultacie tych ożywionych dyskusji, w których uczestniczyli także politycy (przypomnijmy targi w Lipsku w 2004 roku i gest Salomona Korna, wiceprzewodniczącego Centralnej Rady Żydów w Niemczech,

który wyszedł z sali na znak protestu po zrównującym nazizm i komunizm przemówieniu Sandry Kalniete, minister spraw zagranicznych Łotwy), do zachodniej opinii publicznej, w tym do społeczności akademickiej, zaczął coraz wyraźniej docierać odmienny charakter zarówno wojennej historii, jak i wyobrażeń o niej w Europie Wschodniej.

Odpowiedź na pytanie, na czym ta odmienność miałaby polegać, nie była jednak prosta. Początkowo doszukiwano się jej w tak zwanym „doświadczeniu Gulagu”, którym to terminem, rozciągliwym i mglistym, określano różne zbrodnie sowieckie o historii nie do końca rozpoznanej przez zachodnią opinię publiczną. W tekstach balansujących na granicy też publicystycznych i naukowych zestawiano więc pamięć Gulagu (i szerzej komunizmu) z pamięcią Zagłady (Blaiwe et al. 2011; Droit 2007); starano się też jakoś ująć pamięć o ofiarach terroru stalinowskiego w szersze ramy europejskości budowanej na idei praw człowieka – w tym kontekście największy rozgłos zdobyła koncepcja koncentrycznych kręgów pamięci zbiorowej autorstwa politologa Klaus Leggewie (2011). W tomach, które ukazały się w latach okołoakcesyjnych, nazwijmy je pierwszą falą badań nad pamięcią po zjednoczeniu, ciągle jednak Europa Wschodnia stanowiła tylko margines, zaledwie przyczynek do badań prowadzonych w krajach Zachodu (np. Müller 2002, Jarasch, Lindenberger 2007; Kansteiner et al. 2006; Pakier i Stråth 2010). Niemniej dyskusja prowadziła w kierunku zasadniczo istotnym, choć stosunkowo oczywistym: po prawej stronie byleż żelaznej kurtyny nie można mówić o II wojnie światowej, nie biorąc pod uwagę pamięci o komunizmie.

W pracach, które proponuję tu określić mianem drugiej fali, Europa Wschodnia staje się pełnoprawnym i centralnym tematem badań porównawczych i transnarodowych. Warto tu zwrócić uwagę na: koncepcję regionów pamięci rozwijaną przez niemieckiego historyka Stefana Troebsta (2013); próbę rozpoznania wpływu transformacji lat 1989–1990 na pamięć autobiograficzną, obejmującą siedem państw, pióra brytyjskiego historyka Jamesa Marka (2010); rozważania na temat etyki politycznego pojednania w kontekście polsko-niemieckim i polsko-ukraińskim polskiej socjolog Karoliny Wigury (2011); porównawcze prace na temat polityki historycznej autorstwa badaczy francuskich i rosyjskich (Mink, Neumayer 2013; Miller, Lipman 2012), a także studia nad regionalną pamięcią kulturową: nostalgia i sposobami pamiętania o komunizmie (Todorowa 2010; Todorowa, Gille 2010) oraz nad polsko-niemieckimi miejscami pamięci (Traba, Hahn 2012). Prace te dzielą perspektywy dyscyplinarne, łączą je jednak: znakomity warsztat, długoletnia refleksja i brak skłonności do upraszczających

tez o naturze i zawartości pamięci zbiorowej. Znamienne dla publikacji pierwszej fali koncepcje teleologiczne, wedle których Europa Wschodnia miałaby przede wszystkim nadrabiać zapóźnienia wobec Zachodu, ustępują tu miejsca historycznym opisom okoliczności powstawania wyobrażeń zbiorowych oraz pogłębionym analizom ich funkcji i zawartości.

Omawianą tu książkę napisaną przez siedmiu autorów należy zaliczyć właśnie do tej drugiej fali. Powstała w ramach projektu *Memory at War: Cultural Dynamics in Poland, Russia and Ukraine*, prowadzonego w latach 2010–2013 przez międzynarodowy zespół interpretujący współczesne przemiany pamięci kulturowej w Europie Wschodniej. Szefem projektu był badacz kultury rosyjskiej, pracujący na uniwersytecie w Cambridge, Alexander Et-kind. Treścią *Remembering Katyn* jest historia pamięci kulturowej o zbrodni katyńskiej. Książka składa się ze wstępu i ośmiu rozdziałów, z których pięć dotyczy odpowiednio historii wyobrażeń katyńskich w Polsce, na Ukrainie, Białorusi, w krajach bałtyckich i w Rosji. Rozdział na temat Polski jest uzupełniony osobnym rozdziałem (drugim) przedstawiającym analizę i recepcję filmu Andrzeja Wajdy *Katyn* (2007). Rozdział siódmy opisuje historię zespołu memorialnego w Katyniu i wreszcie rozdział ostatni, a właściwie coda książki, zatytułowany *Katyn-2*, dotyczy wyobrażeń katyńskich rozwijanych po katastrofie samolotu prezydenckiego w Smoleńsku (2010). Do całości dołączono przejrzyste kalendarium lat 1939–2011, mapę miejsc zbrodni i kilkanaście fotografii.

Książka ma trzy podstawowe zalety. Po pierwsze, w przejrzysty i przystępny, a zarazem rzetelny sposób zdaje zachodniemu czytelnikowi relację z historii zbrodni katyńskiej oraz historii wyobrażeń o niej w literaturze, filmie i polityce historycznej. Choć nie powtórzy niedawnego sukcesu czytelniczego słynnych *Skrwawionych ziem* Timothy'ego Snydera (2011), który na nowo pokazał masowy charakter zbrodni wojennych w Europie Wschodniej, to jednak dzięki entuzjastycznym recenzjom, w tym rekomendacjom samego Snydera, a także Aleidy Assmann i Jaya Wintera – najwyższej klasy badaczy pamięci kulturowej – ma ona szansę zaistnieć w sylabusach zachodnich uczelni i poszerzyć wiedzę o Europie Wschodniej XX wieku.

Po drugie, o co wcale nie łatwo, książka jest także ciekawa dla czytelnika z Europy Wschodniej, ponieważ zestawia i porównuje interpretacje zbrodni katyńskiej rozwijane w państwach sąsiadujących. Polski czytelnik będzie dobrze znał treści przedstawione w rozdziale *Katyn in Poland*, czyli mobilizację społeczną do walki z kłamstwem katyńskim w czasach PRL oraz stanowiące przedmiot interpretacji autorów teksty Józefa Mackiewicza, Jacka Trznadla

i Włodzimierza Odojewskiego. Pewnie też tylko nieznacznie wzbogacą jego wiedzę interpretacja filmu Andrzeja Wajdy czy informacje ze smoleńskiej cody książki. Z pewnością jednak skorzysta z przeglądu polityki sowieckiej i rosyjskiej w rozdziałach *Katyn in Russia* i *Katyn in Katyn*, pokazujących zorganizowane zapominanie i reinterpretacje zbrodni katyńskiej na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Rozdział na temat Białorusi zajmująco przedstawia powiązanie politycznego milczenia o zbrodni w Katyniu z ciszą o zbrodni w Kuropatach. Niewielu Polaków zna historie ukraińskich dysydentów, którzy w latach sześćdziesiątych przyplacili wyrokami łagru i więzienia żądania ujawnienia prawdy o zbrodni katyńskiej, co pokazuje świetny rozdział na temat Ukrainy. Niewielu też zdaje sobie sprawę z tego, że polsko-rosyjskie spory wokół zbrodni katyńskiej czy film *Katyn* stanowiły swoiste punkty orientacyjne dla polityki historycznej w krajach bałtyckich.

Po trzecie, i tutaj warto zatrzymać się dłużej, książka jest ważną pozycją w ramach badań pamięcioznawczych (*memory studies*). Przede wszystkim proponuje udaną rekonceptualizację *lieu de mémoire* Pierre'a Nory, czyli kluczowego pojęcia w kulturoznawczej gałęzi tych badań; pojęcia, które zrobiło międzynarodową karierę, choć początkowo miało służyć podtrzymaniu francuskiej tożsamości narodowej. Badania *lieux de mémoire* przeprowadzono w kilkunastu krajach, choć ich autorzy musieli poradzić sobie z niejednoznacznością tego pojęcia (Kończal 2012). Autorzy *Remembering Katyn* (2012: 10) w miejsce *lieu de mémoire* – obejmującego materialne i niematerialne elementy dziedzictwa danej wspólnoty – proponują *memory event* jako kategorię zjawisk niezależnych od przestrzeni (*deterritorialized*), o znaczeniu chwilowym (*temporal*), prowadzącym jednak do istotnych przewartościowań w przestrzeni publicznej i w rytuałach upamiętniających. To pojęcie pozwala uchwycić zjawisko międzynarodowych „podróży” wyobrażeń o przeszłości. W tym zakresie pasuje do intuicji innych badaczy, którzy w ostatnich latach zaproponowali kategorie, takie jak *memory travels* (Erl 2011), *borrowings* (Miller, Lipman 2012) czy *multidirectional memory* (Rothberg 2010). Za pomocą tej kategorii autorzy *Remembering Katyn* przekonująco pokazują, że w ostatnich latach zbrodnia katyńska stała się transnarodowym *memory event* dwukrotnie – za sprawą filmu Wajdy oraz po katastrofie smoleńskiej.

Drugą ważną decyzją w warstwie konceptualnej jest konsekwentnie stosowane rozróżnienie pomiędzy metonimią (powiązaniem zjawisk) a metaforą (przenośnią) w odniesieniu do wyobrażeń katyńskich. Autorzy pokazują, że w Polsce i Rosji odniesienia do Katynia stosowano głównie metonimicznie, jak w słynnych wypowiedziach Donalda Tuska: „my, Polacy jesteśmy jedną, wielką rodziną katyńską”, czy Sergieja Karaganowa: „cała

Rosja to jeden Katyń”; podczas gdy na Ukrainie, Białorusi i w państwach bałtyckich Katyń występuje przede wszystkim jako metafora dla nazywania innych zbrodni sowieckich; na przykład ukraińskim Katyniem bywa określone wymordowanie tysięcy ludzi przez NKWD w latach 1927–1939 w Winnicy. Można mieć nadzieję, że z tych dwóch powodów książka nie tylko zostanie zakwalifikowana jako użyteczna pozycja na półce z *area studies* dotyczących Europy Wschodniej, ale również wzbogaci aparat badań pamięcioznawczych.

Na koniec kilka uwag krytycznych – zarówno do samej książki, jak i na jej przykładzie do kierunku badań, określonego tutaj mianem drugiej fali. Zważywszy na kompetencje autorów, zaskakuje zdawkowe potraktowanie pamięci o Katyniu w przestrzeni atlantycko-zachodnioeuropejskiej. Czytelnik znajdzie co prawda wzmianki dotyczące polityki brytyjskiej wobec zbrodni katyńskiej podczas II wojny światowej, Komisji Śledczej Kongresu USA (1951–1952), pomnika katyńskiego w Sztokholmie (1975) czy działań strony polskiej w Europejskim Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu w ostatnich latach, jednak są to tylko wtrącenia, niemające charakteru wyczerpujących omówień. Można powiedzieć, że kiedy w pierwszej fali za mało było Europy Wschodniej w Europie Zachodniej, to teraz za mało jest euroatlantyckiej kultury pamięci w związku z procesami pamięci w Europie Wschodniej. Takie upraszczające zabiegi nie służą dobrze pisaniu historii transnarodowej.

Warto też podkreślić, że niemal wszystkie wspomniane tu książki – w tym recenzowana – zajmują się kwestiami politycznymi i/lub kulturowymi w wymiarze porównawczym: a zatem pamięcią przetworzoną, skodyfikowaną i znarratywizowaną lub polityką historyczną, czyli projektami zagospodarowania pamięci jednostek. Z wyjątkiem wybitnej książki Jamesa Marka, któremu trochę szkodzi polityczujący schematyzm w prezentowaniu autobiografii wysłuchanych przez niego narratorów, nie dotyczą one pamięci indywidualnej i zagregowanej indywidualnej, tradycyjnie badanej przez socjologów. Nie dają wobec tego wglądu w to, na ile wydarzenia medialne, polityka pamięci, poezja i literatura faktycznie kształtują i zmieniają jednostkowe wyobrażenia na temat przeszłości. Zatem bez równie pogłębionych i porównawczych analiz w tym zakresie – transnarodowe studia nad pamięcią zbiorową w Europie Środkowo-Wschodniej pozostaną niepełne.

Wreszcie uwaga dla recenzji nietypowa, bo dotycząca przyjęcia *Remembering Katyn* w Polsce. Według mojej wiedzy, jak dotąd (czerwiec 2013), książka wzbudziła tylko umiarkowane zainteresowanie. W kraju, w którym

wydarzenia smoleńskie są omawiane codziennie, w którym także do tradycji należy narzekanie na niezrozumienie sprawy katyńskiej przez Zachód, gdy „zachodni” autorzy zadali sobie trud, by sprawę wyjaśnić i objaśnić, ich wysiłki są ignorowane. Może jest to tylko sprawa języka, w którym książka została napisana? W takim razie tym bardziej zasługuje ona na polskie wydanie.

#### Bibliografia:

- /// Blaive M., Gerbel C., Lindenberger T. red. 2011. *Clashes in European Memory: The Case of Communist Repression and the Holocaust*, StudienVerlag, Innsbruck–Wien–Bozen.
- /// Droit E. 2007. *Le Goulag contre la Shoah. Mémoires officielles et cultures mémorielles dans l'Europe élargie*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire” 2007, nr 94, s. 101–120.
- /// Erl A. 2011. *Travelling Memory*, „Parallax” 2011, nr 17, 4, s. 4–18.
- /// Etkind A., Finnin R., Blacker U., Fedor J., Lewis S., Mälksoo M., Mroz M. 2012. *Remembering Katyn*, Polity Press, Cambridge–Malden.
- /// Jarasch K., Lindenberger T. red. 2007. *Conflicted Memories. Europeanizing Contemporary Histories*, Berghahn Books, New York, Oxford.
- /// Kansteiner W., Lebow R., Fogu C. red. 2006. *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham and London.
- /// Kończal K. 2012. *Les Lieux de Mémoire/Realms of Memory: The Unparalleled Career of a Research Concept*, „Acta Poloniae Historica” 2012, nr 106, s. 5–30.
- /// Leggewie C., współpraca: A. Lang. 2011. *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*, C.H. Beck Verlag, München.
- /// Mark J. 2010. *The Unfinished Revolution: Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*, Yale University Press, New Heaven and London.
- /// Miller, A., Lipman M. red. 2012. *The Convolutions of Historical Politics*, CEU Press, Budapest–New York.
- /// Mink G., Neumayer L. red. 2013. *History, Memory and Politics in Central and Eastern Europe. Memory Games*, Palgrave Macmillan, Basingstoke–New York.
- /// Müller J-W. red. 2002. *Memory and Power in Post-War Europe*, Cambridge UP, Cambridge.

- /// Pakier M., Stråth B. red. 2010. *European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*, Berghahn Books, New York, Oxford.
- /// Rothberg M. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford.
- /// Snyder T. 2011. *Skrwanięone Ziemię. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. B. Pietrzyk, Świat Książki, Warszawa.
- /// Todorova M. red. 2010. *Remembering Communism: Genres of Representation*, Social Science Research Council, New York.
- /// Todorova M., Gille Z. red. 2010. *Post-Communist Nostalgia*, Berghahn Books, New York.
- /// Traba R. 2011. *Gdzie jesteřmy? Nowe otwarcie w polskich badaniach pamięci zbiorowej i ich europejski kontekst*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr LV/4, s. 3–10.
- /// Traba R., Hahn H. red., współpraca: M. Górny, K. Kończal. 2012. *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 3: *Paralele*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- /// Troebst S. 2013. *Erinnerungskultur – Kulturgeschichte – Geschichtsregion. Ostmitteleuropa in Europa*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

# **PRZERWANE MILCZENIE SONIA M. HEDGEPEETH, ROCHELLE G. SAIDEL (RED.), SEXUAL VIOLENCE AGAINST JEWISH WOMEN DURING THE HOLOCAUST**

Weronika Grzebalska  
Uniwersytet Warszawski

Chociaż w trakcie procesów norymberskich w latach 1945–1946 prokuratorzy dysponowali bogatym materiałem dowodowym na temat przemocy seksualnej wobec kobiet w czasie II wojny światowej, ostatecznie nie zdecydowali się wnieść z tego tytułu żadnych oskarżeń ani wpisać gwałtu na listę zbrodni przeciw ludzkości. Przekaz głosi, że kiedy dyskutowano nad umieszczeniem gwałtów wojennych w porządku obrad, jeden z uczestników stwierdził, że nikt nie chce bandy płaczących kobiet w sali sądowej<sup>1</sup>. Wiele wskazuje na to, że gotowość do ujawnienia świata szczegółów przemocy wobec kobiet nie była równie silna, jak w wypadku innych nazistowskich zbrodni wojennych. Mimo że w trakcie procesów obszernie cytowano porażające świadectwa dotyczące choćby eksperymentów medycznych na więźniach, prokurator mający zaprezentować raport z badań ofiar gwałtu nie zdecydował się go odczytać, a jedynie udostępnił materiały do wglądu zainteresowanym, zaslaniając się ich drastycznym charakterem (Tompkins 1995: 850).

Przełom w podejściu do przemocy seksualnej w czasie konfliktów zbrojnych nastąpił dopiero w 2001 roku, kiedy Międzynarodowy Trybunał

---

<sup>1</sup> Wypowiedź tę przytoczyła Peggy Kuo, prokuratorka zaangażowana w proces w sprawie zbrodni wojennych w Bylej Jugosławii, w pierwszym odcinku dokumentalnej serii *Women, War and Peace*, wyemitowanym na antenie Public Broadcasting Service 11.10.2011.



Karny dla Bylej Jugosławii skazał trzech serbskich żołnierzy za przestępstwa seksualne i zarazem uznał przemoc seksualną za zbrodnię przeciw ludzkości. Dotąd wstydliwie skrywana przez ofiary i milcząco akceptowana jako nieodzowny element wojen, przemoc seksualna stała się widoczna i doczekała się oficjalnego potępienia. Precedens ten nie tylko otworzył drogę do ścigania wojennych zbrodni seksualnych, ale też dał ofiarom nowy język do wypowiedzenia swoich doświadczeń: już nie jako indywidualnego powodu do wstydu stygmatyzującego ofiarę, ale zbrodni wymagającej reakcji w postaci postępowania karnego i pomocy dla dotkniętych nią osób. Jak w wywiadzie dla CNN zauważyła badaczka Holocaustu Myrna Goldenberg, gdy media obiegly reportaże o wydarzeniach w Bylej Jugosławii, Ocalałe zaczęły chętniej powierzać jej w trakcie wywiadów także swoje historie przemocy seksualnej (Ravitz 2011).

Skala przemocy seksualnej w Bylej Jugosławii doczekała się nie tylko reakcji prawnej, ale też znacznego zainteresowania ze strony naukowców. W odpowiedzi na medialne doniesienia z dotkniętych wojną obszarów na początku lat dziewięćdziesiątych zaczęły powstawać pierwsze artykuły naukowe, próbujące usensownić niedawne wydarzenia, budując zarazem teorię przemocy seksualnej jako odwiecznego narzędzia wojennego (m.in. Allen 1996, Stiglmyer 1994). Wkrótce owo uniwersalistyczne pojęcie wojennych zbrodni seksualnych zaczęto jednak niuansować, wskazując na przestrzenne i historyczne zróżnicowanie ich charakteru i przyczyn (z nowszych prac np. Heineman 2011, Branche 2012).

Mniej więcej w tym samym czasie tabu przemocy seksualnej zaczęto też powoli przelamywać w studiach nad Holocaustem. Podwaliny pod zajęcie się tą tematyką położyła pionierska konferencja poświęcona kobietom w Holocaustie, zorganizowana w 1983 roku w Nowym Jorku przez Joan Ringelheim i Esther Katz. Wkrótce po niej zaczęły powstawać pierwsze prace wprowadzające perspektywę *genderową* do badań Zagłady (np. Rittner, Roth 1993; Ofer, Weitzman 1998), a także podejmujące temat przemocy seksualnej (m.in. Amesberger, Auer, Halbmayr 2004; Saidel 2004; Goldenberg 2005). W ostatnich latach badania nad płcią i seksualnością w kontekście Zagłady zaczęto prowadzić także w Polsce, a wśród pionierów tej problematyki wymienić należy Agnieszkę Wesli (2007), Joannę Ostrowską (2007) czy Agnieszkę Nikliborc (2010).

Od początku jednak zarówno stosowanie płci jako kategorii analizy, jak i badanie przemocy seksualnej w czasie Zagłady spotykały się z mocnym sprzeciwem ze strony historyków Holocaustu. Niektórzy krytycy *genderowych* badań Zagłady, jak na przykład Lawrence Langer (1998), podważali wręcz

sam fakt istnienia różnic między doświadczeniem kobiet i mężczyzn w sytuacji, w której wszyscy Żydzi podlegali tej samej, nadrzędnej polityce eksterminacji. Argumentowano też, że skupienie się na przemoc wobec kobiet może odwrócić uwagę od szerszego obrazu tego, czym było „ostateczne rozwiązanie”, a ponadto doprowadzić do mylnej hierarchizacji cierpienia różnych grup ofiar.

Odwolując się do funkcjonujących w III Rzeszy ustaw rasowych, zakazujących Niemcom kontaktów seksualnych z Żydami, niektórzy historycy dyskredytowali natomiast badanie przemy seksualnej jako sztuczne rozdmuchiwanie marginalnego zjawiska. W końcu studia nad zbrodniami seksualnymi krytykowano też na gruncie metodologicznym. Historycy sceptyczni wobec opierania badań na świadectwach mówionych, stanowiących główne źródło naszej wiedzy o tych doświadczeniach, domagali się od badaczek przedstawienia twardych dowodów i potwierdzenia w dokumentach. Zajmowanie się tak drażliwą kwestią, jak przemoc seksualna, budziło też od początku wątpliwości natury etycznej. Podczas konferencji *Women and Holocaust*, zorganizowanej w Warszawie w 2011 roku, jedna z wiodących badaczek wyraziła na przykład wątpliwość, czy należy pytać Ocalałe o przemoc seksualną w sytuacji, w której wiąże się to dla nich z wielkim wstydem i kosztami emocjonalnymi.

Niesprzyjająca atmosfera wokół perspektywy *genderowej* w studiach nad Zagładą oraz w ogóle mówienia o doświadczeniach przemy seksualnej w kontekście Holocaustu sprawiła, że książka *Sexual Violence Against Jewish Women During Holocaust*, będąca zarazem pierwszą anglojęzyczną pozycją na ten temat, pojawiła się dopiero w 2010 roku, budząc od początku ogromne kontrowersje. Decyzję o przygotowaniu tej publikacji redaktorki zbioru, Sonia M. Hedgepeth i Rochelle G. Sidel<sup>2</sup>, podjęły zresztą po tym, gdy na konferencji w Yad Vashem w 2006 roku jeden z uczestników wyraził sprzeciw wobec ich wystąpienia i zażądał od nich dowodów na istnienie wojennej przemy seksualnej wobec Żydówek.

Antologia *Sexual Violence Against Jewish Women During Holocaust* zawiera szesnaście tekstów pisanych z perspektywy różnych dziedzin – historii, psychologii, nauk społecznych czy literaturoznawstwa – i poświęconych różnorodnym wycinkom kobiecego doświadczenia przemy seksualnej w tak różnych kontekstach, jak obozy zagłady, domy publiczne, getta czy sytuacja ukrywania się po aryjskiej stronie. Jako pionierska praca zbiorowa

---

<sup>2</sup> Autorki są wykładowczyniami akademickimi i uznanymi przedstawicielkami perspektywy *genderowej* w badaniach Holocaustu. Rochelle Sidel jest ponadto założycielką Remember the Women Institute w Nowym Jorku.

książka oferuje raczej wiedzę wycinkową i przyczynkarską niż całościowy ogląd problemu przemocy seksualnej w czasie Holocaustu. I choć artykuły dzieli perspektywa badawcza, a nierzadko wręcz interpretacja tych samych materiałów, łączy je potrzeba obalenia dwóch usilnie reprodukowanych w studiach nad Holocaustem mitów: przekonania, że doświadczenie Zagłady jest niezróżnicowanym płciowo monolitem, i przeświadczenia, że nazistowska ideologia czystości rasy chroniła żydowskie kobiety przed przemocą seksualną.

Autorki i autorzy pokazują więc, że choć polityka nazistowska skierowana była na unicestwienie wszystkich Żydów niezależnie od ich płci, to jednak dotyczyła kobiety i mężczyzn niejednakowo z racji ich odmiennych ról w społeczeństwie i podzielanych przez nazistów stereotypów na temat płci. Wskazują też na szereg praktyk wymierzonych specyficznie w kobiety, takich jak przymusowa aborcja i sterylizacja czy badania ginekologiczne przeprowadzane w obozach, a także „gwałty rekreacyjne” dokonywane przez żołnierzy zarówno oddziałów niemieckich, jak i armii wyzwolenczych.

Prezentując bogaty materiał pochodzący z wywiadów i literatury wspomnieniowej, autorzy *Sexual Violence...* podważają też tezę o stosowaniu się Niemców do ideologii rasowej, zakazującej kontaktów seksualnych z Żydówkami. Jak pokazuje w zawartym w tomie artykule Helene J. Sinnreich, charakter i przebieg eksterminacji był zróżnicowany przestrzennie i czasowo, a także zależał od konkretnych decyzji lokalnych władz. To wszystko sprawiło, że faktyczne doświadczenia ludności żydowskiej niejednokrotnie wykraczały poza oficjalne zarządzenia. W efekcie ustawy rasowe nie tylko nie chroniły kobiet przed gwałtami, ale wręcz sprawiły, że ofiary były przez oprawców brutalnie zabijane, aby ukryć wykroczenie przeciw ideologii czystości rasy. Choć więc przemoc seksualna wobec Żydówek nie była planowym elementem strategii wojennej, jak w wypadku wydarzeń w Bylej Jugosławii czy Rwandzie, gwałty i inne zbrodnie na tle seksualnym były masowym produktem ubocznym nazistowskiej polityki eksterminacji.

Tom pod redakcją Hedgepeth i Saidel podejmuje też refleksję nad trudnościami związanymi z wywoływaniem świadectw mówionych na temat przemocy seksualnej. Jak pisze Eva Fogelman w artykule *Sexual Abuse of Jewish Women during and after the Holocaust: a Psychological Perspective*, w nowo powstałym państwie Izrael ofiary przemocy seksualnej postrzegane były jako „skażone” i przez to niezdolne do małżeństwa, a w świadomości społecznej funkcjonowało podejrzenie, że wiele kobiet przetrwało Zagładę, płacąc za życie swoim ciałem. Charakterystyczne dla kultur patriarchalnych przykładanie wielkiej wagi do czystości kobiet jako biologicznych i kulturowych reproduktorek wspólnoty, a także przypisywanie częściowej

odpowiedzialności za gwałt ofierze przyczyniły się do ukrywania tych doświadczeń przez wiele kobiet i wstydlwego izolowania się ofiar przemocy od społeczeństwa. W tym kontekście konieczność naświetlania tych wypartych przeżyć wydaje się tym bardziej nagląca. Jak bowiem za Freudem przekonywał Ricoeur (1995), jedynie „praca przypominania” może pozwolić zakończyć uporczywy „przymus przypominania”, a więc powracanie wypartych wspomnień w postaci powtarzanego działania.

Choć pionierski tom pod redakcją Sonii M. Hedgepeth i Rochelle G. Saidel stanowi nieoceniony wkład zarówno w historiografię Holocaustu, jak i studia nad ludobójstwami, pewne wątpliwości budzi jednak decyzja autorek, by skupić się wyłącznie na kobiecym doświadczeniu przemocy seksualnej. Dzięki literaturze wspomnieniowej mężczyzn-więźniów obozów koncentracyjnych, takiej jak chociażby *Pięć lat kacetu* Stanisława Grzesiuka, wiemy przecież dobrze, że seksualność i naruszenia integralności cielesnej były ważnym elementem także doświadczenia obozowego mężczyzn. W tym kontekście zainteresowanie wyłącznie doświadczeniami cielesnymi kobiet może prowadzić do ich wtórnej marginalizacji w ramach studiów nad Holocaustem. Jak bowiem twierdzi Sara Horowitz, „nacisk na różnice (menstruacje, gwałt, macierzyństwo) może wytwarzać równie wypaczony obraz jak podejście *genderowo* neutralne. O ile to drugie przedstawia zuniifikowaną wersję Holocaustu, co niezamierzenie prowadzi do ukrycia specyficznie kobiecego doświadczenia, o tyle pierwsze podejście mimowolnie reprodukuje marginalizację kobiety, poprzez reprezentację jej doświadczenia prawie wyłącznie pod względem seksualności” (1994: 265). Mijmy jednak nadzieję, że także przemoc seksualna wobec mężczyzn w czasie Holocaustu doczeka się wkrótce kompleksowego opracowania.

#### Bibliografia:

- /// Allen B. 1996. *Rape Warfare: the Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, MI: University of Minnesota Press, Minneapolis.
- /// Amesberger H., Auer, Halbmayr B. 2004. *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern*, Mandelbaum Verlag, Wien.
- /// Branche R., Virgili F. red. 2012. *Rape in Wartime. Genders and Sexualities in History*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.
- /// Goldenberg, M. 2005. *Sex, Rape and Survival. Jewish Women and the Holocaust*, <http://www.theverylongview.com/WATH/essays/sexrapesurvival.htm>; dostęp:..

- /// Grzesiuk S. 1972. *Pięć lat kacetu*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Hedgepeth S.M., Saidel R.G. red. 2010. *Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust*, Brandeis University Press/University Press of New England, Lebanon.
- /// Heineman E. 2011. *Sexual Violence in Conflict Zones. From the Ancient World to the Era of Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- /// Horowitz S. 1994. *Memory and Testimony in Women Survivors of Nazi Genocide*, [w:] *Women of the World: Jewish Women and Jewish Writing*, red. J. Baskin, Wayne State University Press, Detroit, s. 258–282.
- /// Langer L. 1998. *Gendered Suffering? Women in Holocaust Testimonies*, [w:] *Women in the Holocaust*, red. D. Ofer, L. Weitzman, Yale University Press, New Haven, s. 351–363.
- /// Nikliborc A. 2010. *Uwięzione w KL Auschwitz-Birkenau. Traumatyczne doświadczenia kobiet odzwierciedlone w dokumentach osobistych*, Nomos, Kraków.
- /// Ofer D., Weitzman L.J. red. 1998. *Women in the Holocaust*, Yale University Press, New Haven, London.
- /// Ostrowska J. 2007. *Wielkie przemilczenie. Prostyucja w obozach koncentracyjnych*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 14.
- /// Ravitz J. 2011. *Silence Lifted: The untold stories of rape during the Holocaust*, 24.06.2011, <http://www.cnn.com/2011/WORLD/europe/06/24/holocaust.rape/index.html>; dostęp:.
- /// Ricoeur P. 1995. *Pamięć – Zapomnienie – Historia*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany*, red. K. Michalski, Wyd. SIW Znak, Kraków, s. 22–43.
- /// Rittner C., Roth J. red. 1993. *Different Voices: Women & the Holocaust*, Paragon House, New York.
- /// Saidel R. 2004. *The Jewish Women of Ravensbrück Concentration Camp*, University of Wisconsin Press, Madison.
- /// Stiglmyer A. red. 1994. *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- /// Tompkins T. 1995. *Prosecuting Rape as a War Crime: Speaking the Unspeakable*, „Notre Dame Review” 1995, nr 70, s. 845–890.
- /// Weseli A. 2007. *Homoseksualiści i homoseksualizm w KL Auschwitz-Birkenau w świetle oświadczeń byłych więźniów obozu*, „Przegląd Historyczny” 2007, nr 2, s. 425–435.

**MALINOWSKI RAZ JESZCZE  
MARTA RAKOCZY,  
SŁOWO – DZIAŁANIE – KONTEKST.  
O ETNOGRAFICZNEJ KONCEPCJI JĘZYKA  
BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO**

Wojciech Józef Burszta

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej/Polska Akademia Nauk

Wydawać by się mogło, że postać Bronisława Malinowskiego, twórcy funkcjonalizmu i niewątpliwie jednego z koryfeuszy nowoczesnej antropologii społecznej, została już przenicowana na wskroś. Liczba opracowań dotyczących różnych aspektów jego teorii kultury, badań terenowych, poszczególnych monografii czy – wreszcie – osobistych losów i życia uczuciowo-rodzinnego jest przeogromna, i ciągle zresztą przyrasta. Po co więc dzisiaj po raz kolejny wracać do spetryfikowanego tematu, osoby i epizodu w dziejach życia naukowego? Czy coś da się jeszcze „wycisnąć” z jego dorobku i nadać tym odkryciom walor istotnie wzbogacający dostępną wiedzę?

Okazuje się, że jak najbardziej, co udowadnia w swojej monografii Marta Rakoczy, kulturoznawczyni i zwolenniczka antropologii słowa, która w sposób kompleksowy, autorski i przenikliwy powraca do etnograficznej koncepcji języka Malinowskiego, sytuując ją w nowych kontekstach i rysując przed nią ciekawe perspektywy na przyszłość. Nie było to łatwe, zważywszy na wspomniane spetryfikowanie tematyki podjętej przez Autorkę, i jej wielostronne naświetlenie w literaturze zarówno językoznawczej, filozoficznej, jak i antropologicznej. Słowem, trudno o bardziej dogłębnie opisanego antropologa niżli Bronisław Malinowski, a jednak – okazuje się – ciągle można o nim pisać w sposób nowatorski! „Petryfikacja” ma bowiem inne jeszcze znaczenie, które odwołuje się metaforycznie do budowlanego pojęcia „wzmacniania” istniejącej konstrukcji teoretycznej przez

„wstrzyknięcie” do niej nowych składników. Takiej właśnie petryfikacji dokonuje Marta Rakoczy.

Autorka zdecydowała się na ciekawy zabieg, polegający na wyraźnym oddzieleniu od siebie dwóch partii pracy. Pierwszą, interpretacyjną, składającą się z dwóch rozdziałów, zatytułowała „Koncepcja Malinowskiego oraz jej źródła i inspiracje”; drugą, na którą złożyły się trzy rozdziały, nazwała „Znaczenie etnograficznej koncepcji słowa dla badania kultury”. To oczywiście zabieg czysto analityczny, całość bowiem rozprawy ma charakter interpretacji tych fragmentów z obszernego dorobku twórcy i mitografa antropologii funkcjonalnej, które wiążą się z jego podejściem do fenomenu języka w kontekście kultury, przy czym idzie zarówno o diachroniczno-genetyczną egzegezę tego związku, jak i o perspektywę synchroniczno-empiryczną, której Malinowski poświęcił zdecydowanie więcej zapалу i uwagi. Co ciekawe, jakby tropem owego dualizmu poszła także Autorka, decydując się na dwojaką perspektywę interpretacyjną w swojej pracy. Z jednej strony, bardzo rzetelnie i odwołując się do szerokiego spektrum innych opracowań, skupia się na analitycznym rozbiórce poglądów autora etnograficznej teorii języka, a więc na tych tekstach, które uważa się za kanoniczne dla kształtu jego teorii. Z drugiej wszakże, w pracy mamy do czynienia z elementami metody biograficznej. Marta Rakoczy sięga przede wszystkim do monumentalnego opracowania monograficznego Michaela W. Younga *Bronisław Malinowski. Odyseja antropologa 1884–1920* (2008), zawierając w dużej mierze jego stylowi narracji o życiu wybitnego antropologa i łącząc tę ufność z przekonaniem, że to, co przedstawia się właśnie jako ów rdzeń teorii języka Malinowskiego, ewoluowało, a nawet więcej – ściśle łączyło się z losami badacza, nieustannie mierzącego się z własną osobowością i szukającego tropów pozwalających mu na wyrażenie poglądów na to, czym jest język w kontekście kultur preliterackich, dla niego samego, dla kultury jako całości wreszcie.

Przyznam, że wywody Marty Rakoczy są przekonujące i świeże, tekst czyta się świetnie, jako że Autorka potrafi jasno formułować myśli i zachęcać czytelnika do lektury. Tę umiejętność widać zwłaszcza w tych partiach książki, w których włącza ona zapiski z intymnego *Dziennika* Malinowskiego do ram światooobrazu, ku któremu zmierzał, a mam tutaj na myśli przede wszystkim jego zmagania z materią języka jako stymulatora do działania, swoistego „życiowego napędu”. Autorka ma podstawy, aby twierdzić, że w wypadku Malinowskiego ściśle oddzielenie dzieła od osoby wydaje się szczególnie trudne. Oczywiście, Malinowski prowadził refleksję nad językiem z punktu widzenia paradygmatu piśmienności,

ale miał świadomość nieadekwatności takiego spojrzenia w kontekście własnych doświadczeń z obcością kulturową, która przybiera także kształt odmienności sposobów użycia języka. Kultury preliterackie, którymi zajmował się mistrz funkcjonalizmu, nie wypracowały metajęzykowej świadomości, stąd użycia języka w tamtym kontekście mają charakter działaniowo-pragmatyczny. W tym sensie etnograficzna teoria języka ma dzisiaj przede wszystkim wymiar historyczny jako próba uchwycenia pewnej „czystej” sytuacji kulturowej, w ramach której świadomość podmiotów nie zna pojęcia dystansu wobec własnych realizacji językowych, a nawet więcej – ogranicza się do tego, co moglibyśmy nazwać semantyką ograniczoną. Taka semantyka inaczej jawi się w świetle magicznego użycia mowy (koegzystencja związków przedmiotowo-metonimicznych i metaforycznych), inaczej w ramach „języka jako sposobu działania”, gdzie o trafności rozumienia poszczególnych wypowiedzi decyduje najszerzej (także behawiorystycznie) rozumiany kontekst sytuacyjny.

Część druga pracy ma charakter problemowy, a jej celem jest skonfrontowanie poglądów na język Malinowskiego ze współczesnymi emanacjami wielce obiecującej dyscypliny, jaką jest antropologia słowa. I w tej części Marta Rakoczy radzi sobie doskonale, precyzyjnie i z dużą kompetencją, prowadząc wywód po meandrach dzisiejszej teorii języka. Ostatecznym celem analiz nie jest zaś wcale język (mowa), ale całokształt kultury widzianej przez pryzmat najważniejszego systemu symbolicznego, jakim jest język. Tę część wywodów czyta się ze szczególną satysfakcją, jako że łączą się w niej wątki historii najnowszej antropologii, związane z tzw. przełomem tekstualnym i retorycznym, z nieustannym przywoływaniem etnograficznej teorii języka Malinowskiego, oświetlanej dodatkowo pismami Wittgensteina, a także filozofów analitycznych z rodzaju Hilarego Putnama. Rakoczy umiejętnie ponadto wpisuje tę koncepcję jako jedno z ważniejszych źródeł dla budowanej w środowisku kulturoznawczo-antropologicznym Instytutu Kultury Polskiej antropologii słowa. Podobnie jak u Malinowskiego język nie jest tutaj uznawany za główny przedmiot badań (jak w innych paradygmatach antropologii lingwistycznej czy w strukturalizmie Claude’a Lévi-Straussa), ale rozważany jako instrument ludzkiego bycia w świecie (zwłaszcza w wariacie bycia-w-kulturze). Jest on zawsze związany z konkretnym środowiskiem medialnym, historycznym i ogólnokulturowym, domaga się więc nieodmiennie spojrzenia kontekstowego. Wprawdzie Malinowski niewiele pisał o relacjach między kulturą słowa i pisma, ale umiejętna reinterpretacja tego, co można znaleźć w jego rozproszonych uwagach i intuicjach, pozwala twórczo wyzyskać ów ukryty potencjał jego etnografii języka



w środowisku komunikacji zapośredniczonej medialnie, takiej więc, jaka zdominowała współczesną kulturę. W tych nowych środowiskach objawia się pragmatyczna rola języka jako sposobu działania i – niekiedy – oddziaływania na rzeczywistość symboliczną. To wielce obiecujący nurt rozważań, w pracy jedynie sygnalizowany, ale – o ile wiem – realizowany w postaci prac zespołowych kierowanych przez Grzegorza Godlewskiego. W pracach tych Marta Rakoczy bierze aktywny udział. Warto przyglądać się choćby forum internetowym, tworzącym dość swoisty kontekst sytuacyjny do traktowania języka jako sposobu działania, w ramach którego postulat „zabijemy was słowami” ma nie tylko symboliczne znaczenie, ale wynika z wiary w sprawczą moc wypowiedzi i etykietek słownych.

Książka Marty Rakoczy broni się pod każdym względem – jest dobrze skonstruowana, Autorka panuje nad jej strukturą i zreżymuje prowadzi wywód merytoryczny, umiejętnie wprowadzając erudycyjne (ale merytorycznie zasadne) wątki poboczne, trafnie przedstawia historię teoretycznych zwrotów w antropologii i semiotyce, udanie wiążąc ją z główną postacią swoich dociekań. Warsztatowo i koncepcyjnie praca jest zatem wzorcowa dla opracowań z dziedziny myśli społecznej o nachyleniu kulturoznawczo-antropologicznym. Co więcej, odświeża także spojrzenie na samego Malinowskiego, nadając tej postaci dynamikę i zmienność, które zawsze giną w rutynowej prezentacji jego teorii, co dotyczy także koncepcji języka. Jest to o tyle ważne, że pokazuje, że niewątpliwa dzisiaj rehabilitacja różnych form semiotyki kultury nie jest jedynym sposobem mierzenia się z płynnością i niestalością kultury, w której żyjemy. Powiedziałbym, że Malinowski świetnie nam udowadnia, że kultura jest przede wszystkim „bytem rozgadany” i warto się przyglądać, jaki użytek robimy ze słowa, które nie jest tym samym, co semiotyczny tekst.

#### Bibliografia:

/// Rakoczy M. 2012. *Słowo–działanie–kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

# **SOCJOLOGIA KRYZYSU – KRYZYS SOCJOLOGII KRZYSZTOF WIELECKI, KRYZYS I SOCJOLOGIA**

Tomasz Maślanka  
Uniwersytet Warszawski

Dokonując czysto statystycznej analizy częstotliwości występowania pewnych pojęć w ramach dyskursu publicznego (w znacznie mniejszym stopniu – naukowego), prawdopodobnie odkrylibyśmy, że słowo ‘kryzys’ co najmniej od kilku lat znajduje się na pierwszym miejscu listy. Kryzys na rynkach finansowych i kapitałowych ostatnich lat w dalszym ciągu pozostaje przedmiotem wnikliwych analiz wpływowych ekonomistów, takich jak Paul Krugman czy Joseph Stiglitz, a coraz więcej teoretyków wskazuje na jego pozaekonomiczne źródła. Nie zaskakują już stwierdzenia, że mamy do czynienia z kryzysem społeczeństwa obywatelskiego, demokracji partycypacyjnej czy państwa opiekuńczego, u podłoża którego leży kryzys motywacji, a ten z kolei jest odmianą kryzysu kulturowego czy nawet szerzej – cywilizacyjnego. Generalnie można powiedzieć, że piszący o kryzysie uwypuklają w coraz większym stopniu kompleksowość oraz wieloaspektowość zjawiska, jego procesualną naturę. Mówiąc inaczej, podkreślanie roli imponderabiliów w jakiegokolwiek analizie socjologicznej pozwala zasadnie wnioskować o rosnącej roli radykalnego kulturalizmu w teorii społecznej, czyli traktowaniu określonych treści i form kulturowych jako zmiennych niezależnych i tym samym – jako autonomicznych sił społecznych. Tendencja taka musi wzbudzać zadowolenie szczególnie wśród naukowców zawodowo zajmujących się analizą kulturową, w tym zwłaszcza socjologów. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że niezwykle obszerna ilościowo i wielowątkowa praca Krzysztofa Wieleckiego wpisuje się w ten nowoczesny, niefunkcjonalistyczny wariant refleksji socjologicznej.

W *Kryzysie i socjologii* Krzysztof Wielecki zarówno podejmuje próbę skonstruowania pewnej, jak sam to określa, drogi prowadzącej do

ogólnej teorii kryzysu, jak i mierzy się z kryzysem samej socjologii jako dyscypliny. Ten drugi rodzaj kryzysu ujmuje on, po pierwsze, jako przejaw kryzysu dyskursu intelektualnego oraz, po drugie, jako rezultat kryzysu cywilizacyjnego i zaburzeń reprodukcji ładu społecznego, co mogłoby jednak sugerować podjęcie tropów analizy funkcjonalnej, w ramach której pojęcie ładu odgrywało, jak wiadomo, kluczową rolę.

W pierwszej części książki Autor rekonstruuje historyczną genezę socjologii, łącząc elementy narracji historycznej z analizą zmian strukturalnych oraz instytucjonalnych wiodących do kryzysu. Z tej niekiedy przesadnie ogólnikowej rekonstrukcji dają się jednak wypreparować pewne istotne procesy. Należałoby wskazać przede wszystkim na nasilające się wyraźnie od wieku XIX procesy sekularyzacji, artykułowania świadomości i roszczeń klasowych, którym towarzyszą narodziny ideologii nacjonalistycznych, czy mówiąc bardziej socjologicznie, kształtowanie się dyskursu opartego na wykluczeniu i społecznym konstruowaniu różnic. Wreszcie Autor śledzi wylanianie się wielkich ideologii współczesności: socjalizmu, konserwatyzmu oraz liberalizmu. Sporo miejsca w tej części zajmuje rekonstrukcja rozmaitych prądów intelektualnych i kierunków w sztuce, która to analiza, jeśli dobrze rozumiem intencje Wieleckiego, ułatwić ma zrozumienie złożoności zachodzących zmian. Niestety, niektóre fragmenty brzmią nieco karykaturalnie i nie za bardzo wiadomo, kto miałby być ich adresatem. Na przykład zdanie „W Rosji tworzył wielki Fiodor Dostojewski, autor powieści mrocznych i filozoficznych [...]” (Wielecki 2012: 49), uwagi na temat filozofii Schopenhauera, Nietzschego, kubizmu czy sztuki symbolicznej – moim zdaniem – są całkowicie zbędne. Niektóre fragmenty mogą również budzić wątpliwości natury merytorycznej, a wynikają one, jak się zdaje, z niepotrzebnych uproszczeń. I tak, zaliczenie znanego dzieła Edwarda Muncha *Krzyż* do sztuki symbolicznej, podczas gdy powszechnie uznaje się je za klasyczny przykład modernistycznego ekspresjonizmu, dodatkowo poddany błyskotliwej socjokulturowej analizie przez znanego amerykańskiego postmodernistę Fredrica Jamesona, wzbudza tego rodzaju wątpliwości, których można by łatwo uniknąć, skupiając się w większym stopniu na analizie socjologicznej lub kulturowej.

Kolejne rozdziały dostarczają analizy kryzysu w kontekście modernistycznych i antymodernistycznych teorii społecznych, a także – teorii okresu postindustrialnego, pogrupowanych wedle paradygmatów obiektywistycznego i subiektywistycznego. W tej części Wielecki zwraca uwagę na złożoną naturę niektórych procesów, które legły u podstaw kryzysu. Interesującym elementem analizy jest tutaj zwrócenie uwagi na to, że

niektóre fenomeny traktowane niekiedy jako jednoznacznie pozytywne, ostatecznie były zarzewiem zmian o charakterze kryzysowym. W ten sposób, w odwołaniu do de Tocqueville'a, opisuje Autor *Kryzysu i socjologii* narodziły się z demokracją indywidualizmu. To zjawisko analizuje z perspektywy atrofii politycznego wymiaru sfery publicznej, na co zwróci uwagę wiele lat później również Jürgen Habermas, a także ukazuje kryzys społeczeństwa obywatelskiego, ufundowanego na idei dobra publicznego, jako następstwo procesów indywidualizacji. Kolejni przywoływani badacze, tacy jak Durkheim czy Tönnies, ilustrują pewną ogólniejszą tendencję, u podłoża której leży wzrastająca kompleksowość życia społecznego, prowadząca ostatecznie do instrumentalizacji więzi społecznych i chaosu w sferze aksjonormatywnej. Chociaż i w tej części sporo jest uproszczeń, a Autor prowadzi swe analizy na wysokim poziomie ogólności, należy podkreślić, że rozumienie pewnych zjawisk jest bardzo wnikliwe. Pozornie błahie spostrzeżenie o intelektualnym długu zaciągniętym przez Webera u Nietzschego czy lokowanie głównych przyczyn kryzysu społecznego w zaburzeniach interakcji społecznych, a zatem symbolicznych struktur społecznego *Lebenswelt*, świadczyć mogą o sporej socjologicznej przenikliwości i wyostrzonym zmyśle analitycznym Autora recenzowanej pracy.

Śledząc dotychczasową narrację, piszący te słowa kolejny rozdział powitał z prawdziwym entuzjazmem. Pojawiła się bowiem nadzieja, że oto wreszcie otrzymujemy materiał przeznaczony dla socjologa, który ma już jako takie rozeznanie w ogólnosocjologicznych kwestiach, o których Autor pisał w poprzednich rozdziałach. Krzysztof Wielecki skupia się w nim bowiem na, jak to określa, teoriach wielkiej dialektycznej syntezy, prezentując bardziej szczegółowo teorie społeczne Jürgena Habermasa, Anthony'ego Giddensa, Randalla Collinsa, Herberta Schillera (dwóch ostatnich bardzo pobieżnie na kilku ledwie stronach), Alaina Touraine'a, Manuela Castellsa oraz Pierre'a Bourdieu. Czytelnik, zwłaszcza ten sprzyjający analizom i interpretacjom osadzonym w tradycji współczesnej socjologii teoretycznej, liczy zatem na bardziej pogłębione analizy, wychodzące poza owe, jak określił to Wielecki na samym początku, „sztywne roboty naukowe”. Innymi słowy, choć czytelnik został lojalnie uprzedzony na wstępie, że to tylko intelektualne poszukiwania, ma nadzieję, że ta uwaga wynika jedynie z nadmiernej skromności i ostrożności w formułowaniu kategorycznych sądów przez Autora recenzowanej pracy.

Chciałbym w tym miejscu odnieść się do niektórych istotnych, moim zdaniem, mankamentów tego typu strategii, streszczających wyselekcjonowane wątki wybranych teorii socjologicznych oraz niektórych kwestii

merytorycznych. Moją intencją jest tutaj przede wszystkim „krytyka opiekuńcza”, a nie „policyjna”, czyli taka, która mogłaby, w moim odczuciu, wzbogacić i uwypuklić niektóre z oryginalnych autorskich tez, zwłaszcza tych zawartych w końcowych partiach książki. W związku z tym zarzuty, że Autor z omawianych teorii wybrał jedne elementy, a inne pominął, czy ogólniej, że zdecydował się zilustrować swe tezy o kryzysie tymi, a nie innymi teoriami, uważam za pozbawione sensu. Ktokolwiek chce analizować jakiegokolwiek zjawisko społeczne, musi dokonywać nieustannych selekcji, by zredukować kompleksowość niezmiernie złożonej współczesnej rzeczywistości. Ogólny zarzut wobec pracy Krzysztofa Wieleckiego jest jednak odwrotnością tego, co zostało przed chwilą powiedziane. Wielecki wydaje się nadmiernie komplikować swoje opisy, rekonstrukcje i analizy, tworząc w istocie wielopiętrowy wywód, miejscami daleki od klarowności, której skądinąd nie brak prezentowanym w książce teoriom wielkiej dialektycznej syntezy. Próbując pokazać nieadekwatność wspomnianej strategii, odniosę się do konkretnych fragmentów tej części pracy, ponieważ wydaje mi się, że zwłaszcza czytelnik, który z omawianymi przez Autora teoriami zetknął się dotychczas jedynie pobieżnie lub – co gorsza – w ogóle nie miał takiej okazji, otrzymać może obraz wysoce zniekształcony. I tak na przykład podrozdział poświęcony teorii Habermasa, nazywanej tutaj nieco myląco proceduralną teorią porozumienia, opiera się w dużej mierze na przeglądzie prac marginalnych z punktu widzenia problematyki będącej przedmiotem recenzowanej pracy (zarzut ten nie dotyczy oczywiście *Teorii działania komunikacyjnego*, ale odwołania do niej są symboliczne). Zwłaszcza książka *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tak obficie cytowana przez Autora, niewiele wydaje się mieć wspólnego z typami kryzysu wyróżnionymi w książce. Praca ta została bowiem pomyślana jako głos w *stricte* filozoficznym sporze związanym z kryzysem filozofii transcendentnej, a zwłaszcza z tzw. aporiami filozofii świadomości, które kulminowały w fenomenologicznej koncepcji ego transcendentnego Edmunda Husserla. Nawet odnosząc się do prezentowanej teorii na najwyższym poziomie ogólności, nie można również zgodzić się z tezą, że kryzys jest dla Habermasa wynikiem przede wszystkim zakłóceń materialnej reprodukcji świata życia (Wielecki 2012: 399). Jeśli Autor zalicza twórcę *Teorii działania komunikacyjnego* do przedstawicieli teorii wielkiej dialektycznej syntezy to, jak rozumiem, chce uwypuklić przede wszystkim ową syntezę, która jest próbą połączenia paradygmatu systemowego z paradygmatem świata przeżywanego. Mówiąc krótko, procesy kolonizacji *Lebenswelt*, będące przedmiotem drobiazgowych analiz Habermasa, dotyczą w dużej mierze

zaburzeń symbolicznych struktur społecznego świata życia i jeżeli mamy zakłócenia reprodukcji ładu społecznego uznawać za przejaw kryzysu, jak argumentuje Autor, to powinniśmy odnosić się do nich zarówno w perspektywie systemowej, jak i w perspektywie świata przeżywanego, uwzględniając w takim samym stopniu materialne, jak i symboliczne zaburzenia w reprodukcji tegoż ładu. Skupiając uwagę na tych pierwszych, otrzymamy jednostronny i niezgodny z intencjami twórcy teorii działania komunikacyjnego obraz kryzysu jako utraty sterowności przez systemy społeczne. Odrebną kwestią pozostaje dobór tekstów źródłowych, mających ilustrować podnoszone przez Autora kwestie. Niestety, te fragmenty pracy nie zawsze pozwalają wierzyć, że Wielecki dobrze zaznajomił się z aktualnym stanem badań w danej dziedzinie. Przykładowo, omawiając poglądy Diltheya, odwołuje się głównie do leciwego opracowania Zbigniewa Kudrowicza, podczas gdy istnieją już od dawna zarówno polskie tłumaczenie *Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*, pracy podsumowującej dorobek filozoficzny Diltheya, jak i znacznie nowsze opracowania, odzwierciedlające aktualny stan badań nad filozofią hermeneutyczną, jak choćby *Logos życia* Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej. W efekcie czytelnik może odnieść niesłuszne wrażenie, że przez kilka dekad nic nie zmieniło się w niektórych omawianych przez Autora obszarach badawczych. Zastanawiać może także, dlaczego przy referowaniu poglądów Alaina Touraine'a Wielecki nie uzupełnił swoich wywodów o analizę nowszej pracy tegoż socjologa poświęconej właśnie kryzysowi, tj. *Après la crise*. Czym uzasadnione jest wreszcie przekonanie, że teorię Bourdieu należy referować, obficie odwołując się do pracy, która w zasadzie jest przeprowadzonym przez jego ucznia i później współpracownika wywiadem na temat kluczowych dla teorii samego Bourdieu pojęć, takich jak habitus, pole, przemoc symboliczna czy klasa? Nie znajdziemy tutaj również wyjaśnienia, jaki jest związek tych pojęć z będącym przedmiotem recenzowanej książki kryzysem. Należy jednocześnie podkreślić, że bardzo korzystnie na tle innych omówionych w tym rozdziale przez Wieleckiego teorii wypada teoria społeczna Castellsa. W tym wypadku Autor dokonuje stosunkowo kompleksowej prezentacji, powołując się na liczne prace hiszpańskiego socjologa i przede wszystkim ukazując związek pomiędzy teorią społeczeństwa sieci a kryzysem społecznym.

Tych kilka uwag krytycznych nie powinno przesłonić tego, że Wielecki, analizując kryzys w wymiarze społecznym, dostrzega i w stosunkowo precyzyjny sposób wyjaśnia złożone zależności pomiędzy poziomem kultury a ładem instytucjonalnym oraz strukturą społeczną. Autor w wielu miejscach udowadnia, że daleki jest od redukcjonizmu wyjaśniającego

kryzys przez odwoływanie się, na przykład, do czynników ekonomicznych. Ukazuje tym samym zjawisko *resp.* proces kryzysu bardziej kompleksowo, podkreślając wagę imponderabiliów i sekwencji kulturowych. W tym upatruję największej zalety pracy Krzysztofa Wieleckiego, która w moim przekonaniu znacznie zyskałaby na wartości, gdyby usunąć z niej niepotrzebnie rozwlekłe fragmenty. Kiedy Autor pisze: „W gruncie rzeczy przedmiotem tej książki jest współczesność: dzisiejszy stan społeczeństwa i socjologii. O historycznych zainteresowaniach socjologa musi przesądzać przekonanie, iż współczesne zjawiska, procesy lub wydarzenia są, być może, fragmentem procesów i wypadków dziejących się na dłuższą skalę czasową i poza nią nie mogą być zrozumiane” (Wielecki 2012: 310), to trudno oprzeć się wrażeniu, że takie stwierdzenie można by sformułować w odniesieniu do każdej niemal dyscypliny w naukach społecznych, co bynajmniej nie zwalnia z wymogu selekcjonowania materiału w taki sposób, by mógł on stanowić egzemplifikację centralnych problemów pracy. Selekcja taka mogłaby pomóc w zachowaniu proporcji i oddalić zarzut przesadnego eklektyzmu. Nieco irytujące, a przede wszystkim nużące są także bardzo częste powtórzenia tych samych myśli, wątków, sformułowań, wywołujące efekt swego rodzaju *déjà vu*. Zastrzeżenia może budzić również deklaracja stosowania zabiegu socjologicznego rozumienia, zwłaszcza tam gdzie Autor posługuje się narracją historyczną. Jeżeli powiada on: „Metoda rozumienia socjologicznego historii oznacza tu zatem również wgląd w odległe czasy, ich świat społeczny, myśli i gusta aktorów zbiorowości” (Wielecki 2012: 384), to tym samym, jeśli dobrze rozumiem, daje wiarę temu, że taki wgląd jest w ogóle możliwy. Tymczasem, jak pokazały to osiągnięcia nowszych wersji hermeneutyki, w szczególności prace Hansa-Georga Gadamera, możliwość takiego wglądu stanowiła podstawową iluzję tzw. szkoły historycznej. Horyzontalny wymiar dziejowo kształtowanego rozumienia oznacza, że nie istnieje żadna tajemna metoda, która dawałaby wgląd w odległe czasy, ponieważ to sam badacz ze swym horyzontem wkracza niejako w przeszłość, która zostaje stopiona ze współczesnym horyzontem rozumiejącego. W przypadku fuzji horyzontów trudno jednak mówić o bezstronnym wglądzie czy zobiiektywizowanej rekonstrukcji przeszłości.

#### Bibliografia:

/// Wielecki K. 2012. *Kryzys i socjologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

# **ZACHODNIA CYWILIZACJA, CZYLI KIM JESTEŚMY I DOKĄD ZMIERZAMY NIALL FERGUSON, CYWILIZACJA. ZACHÓD I RESZTA ŚWIATA**

Łukasz Błoński  
Uniwersytet Warszawski

*Cywilizacja: Zachód i reszta świata* to tytuł ostatniej książki szkockiego historyka Nialla Fergusona. Autor, profesor Uniwersytetu Harvarda, jest jednym z najbardziej znanych intelektualistów – w 2004 roku tygodnik „Time” umieścił jego nazwisko na liście stu najbardziej wpływowych osób na świecie. Szersza publiczność po raz pierwszy usłyszała o Fergusonie w 1999 roku po wydaniu książki *The Pity of War*. Dowodził w niej, że Wielka Brytania była odpowiedzialna za wybuch I wojny światowej, co w konsekwencji doprowadziło do powstania III Rzeszy, a po II wojnie – silnej gospodarczo RFN, która jednocząc się w 1989 roku z NRD, osiągnęła status europejskiego hegemonu. Wywód ten, oparty na analizie materiałów źródłowych oraz wyjątkowej erudycji autora, przysporzył mu splendoru oraz opinii równie prowokacyjnego, jak niepoddającego się politycznej poprawności naukowca.

Obok uznania i popularności Ferguson zyskał także wielu krytyków, wśród nich znalazł się laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii – Paul Krugman, tak oceniający naukowy warsztat profesora Harvardu: „Słyszałem, że jego historyczne prace są naprawdę dobre. Co zaś tyczy się ekonomii, to nie rozumie on jej podstaw, a jego komentarze pełne są zjadliwych uwag. Poza tym Ferguson lubuje się w powierzchownych mądrościach, które mają świadczyć o znajomości przedmiotu. Zamiast



rozumienia substancji, do czynienia mamy jedynie z rozdmuchanym stylem autora” (Krugman 2012). Był to komentarz do opinii historyka na temat braku spójności w działaniach gospodarczych Baracka Obamy oraz felietonu dla „Newsweeka” z czerwca 2012 roku, w którym to Ferguson udzielił wyborczego poparcia republikańskiemu kandydatowi na prezydenta, Mittowi Romneyowi (Ferguson 2012).

Podobne kontrowersje towarzyszyły publikacji ostatniej książki szkockiego historyka, wydanej pierwotnie po angielsku w 2011 roku nakładem wydawnictwa Penguin Books. W *London Book of Reviews* pod adresem autora *Cywilizacji* padło oskarżenie o rasizm oraz neoimperialne zapędy. W czasopiśmie zestawiono wręcz poglądy Fergusona z uwagami amerykańskiego teoretyka społecznej eugeniki – Theodora Stoddarda, który w *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (1971) uzasadniał zasadność dominacji rasy aryjskiej. Zdaniem recenzenta Pankaja Mishry książka historyka prezentuje obraz świata, według którego zachodnia cywilizacja jawi się niczym obleżona twierdza, a jej supremacja nad pozostałymi państwami jest niezbędna do podtrzymania globalnego ładu (Mishra 2011: 11).

Niezależnie od krytyki, jaka spadła na książkę w Wielkiej Brytanii, przyznać trzeba, że Ferguson w swoim najnowszym dziele mierzy się z niezwykle istotnym problemem. Podejmuje mianowicie próbę diagnozy przyszłej roli i znaczenia zachodnich społeczeństw. Czyni to przez analizę czynników, które wpłynęły na rozwój euroatlantyckiej cywilizacji, a pytanie, na które pragnie znaleźć odpowiedź, brzmi: „Właściwie dlaczego, począwszy od mniej więcej 1500 roku, kilka małych organizmów politycznych z zachodniego krańca Eurazji zdominowało resztę świata, w tym liczniejsze i pod wieloma względami bardziej zaawansowane w rozwoju społeczeństwa wschodniej Eurazji?” (Ferguson 2013: 34).

Prognoz zawierających różne scenariusze przyszłego światowego ładu bynajmniej nie brakuje, książka wpisuje się w popularny obecnie nurt dyskusji o przyszłości świata w obliczu rzekomego słabnięcia Zachodu. Zdecydowana większość ekspertów przewiduje, że przyszłym hegemonem zostaną państwa kontynentu azjatyckiego – między innymi Martin Jacques (2012) stawia tezę, że cały świat zostanie w XXI wieku zdominowany przez Chińską Republikę Ludową. Ferguson, obawiający się właśnie takiego obrotu spraw, pragnie określić, co zachodnia cywilizacja powinna zrobić, ażeby do tego nie dopuścić i nie utracić swojej roli.

Autor przedstawia w swoim dziele sześć „dużych narracji”, którym towarzyszą pomniejsze – wszystkie mają pomóc w znalezieniu odpowiedzi

na postawione przez niego pytanie. W przeciwieństwie do autorów, takich jak Samuel Huntington czy Kenneth Pomeranz (który wyjaśniając swoją teorię konwergencji, stwierdził, że Wielka Brytania niczym się nie różniła od Chin poza większą dostępnością węgla), szkocki historyk nie wskazuje na jedną, lecz przedstawia aż sześć cech zachodniej cywilizacji, które pozwoliły jej na osiągnięcie światowej hegemonii, to jest: rozwój konkurencji, nauki, medycyny, masowej konsumpcji oraz specyficznej etyki pracy, jak również wprowadzenie powszechnych praw własności. Celem tego podziału jest również chronologiczne przyporządkowanie wpływu danej cechy na proces rozwoju zachodnich państw. Zrozumienie tych kategorii nie wnosi nic nowego do nauk społecznych, gdyż już klasyczne prace Maxa Webera czy Douglasa C. Northa objaśniały znaczenie prawa, konsumpcji czy wojny dla rozwoju nowoczesnych państw. Ferguson trafnie je natomiast opisuje, podpierając odpowiednimi przykładami. Wrażenie robi także ich umiejętne wpisanie w 500 lat historii zachodniej cywilizacji. Dlatego też książka stanowi ciekawą i inspirującą syntezę znaczenia tych sześciu kategorii.

Pierwszym z wymienionych przez Fergusona czynników decydujących o dominacji Zachodu był zapoczątkowany w XVI wieku rozwój konkurencji pomiędzy europejskimi krajami. Rozdrobnione organizmy państwowe w wyniku odkryć geograficznych zaczęły ze sobą rywalizować, a także prowadzić intensywną komunikację w celu zwiększenia wymiany gospodarczej. Postrzeganie przez kraje Europy Zachodniej świata w kategorii strefy wpływów prowadziło do niezwyklego rozkwitu kreatywności, napędzając zarazem ich rozwój i ekspansję.

Drugim wyróżnionym czynnikiem był rozwój nauki w ramach podziału wiedzy podług kryteriów wiary i empirii. W mniemaniu Fergusona rozwój nauki stymulowany od XVII wieku przez zachodnich naukowców bezpośrednio przekładał się na wzrost znaczenia Europy. Zastosowanie zdobyczy nauki podczas działań wojennych pomogło pokonać imperium osmańskie, a stopniowo wypracowywany racjonalny model sprawowania władzy doprowadził do wykształcenia systemu politycznego, który uwzględniał i zaspokajał potrzeby ludności cywilnej.

Kolejną cechą, która zadecydowała o powodzeniu Zachodu, było prawo własności. Zdaniem autora w miejscach, gdzie własność, a w konsekwencji jednostkowa wolność zostały wywalczone przez konstytucyjny rząd oraz reprezentację ludu, doszło do stopniowego bogacenia się społeczeństwa. Według Fergusona najlepszym przykładem takiego kraju były Stany Zjednoczone XVIII wieku. Na drugim biegunie autor

umieszcza skolonizowane tereny Ameryki Łacińskiej. Centralizacja tego regionu polegająca na zawłaszczaniu ziemi i surowców sprawiła, że pomimo dużych zasobów surowcowych rejon ten do dziś charakteryzuje się niestabilnością, zubożeniem i znaczącymi wpływami stosunkowo niewielkiej grupy obywateli.

Rozwój medycyny, któremu impuls dało natknięcie się w XIX wieku przez kolonizatorów na rozpowszechnione w Afryce choroby zakaźne, stanowił kolejny czynnik przyczyniający się do zwiększenia siły Zachodu. Doprowadził do zmniejszenia odsetka zgonów i przedłużenia średniej długości życia – co w konsekwencji przełożyło się na wydłużenie okresu zatrudnienia wśród obywateli zachodnich państw. Ludzie zaczęli również postrzegać życie w dłuższej perspektywie, zyskawszy zdolność długofalowego planowania.

Gwałtowne podwyższenie poziomu konsumpcji w XX wieku na skutek pełnej mechanizacji produkcji oraz obniżenia jej kosztów pozwoliło z kolei zachodnim państwom na wyjście z załamania gospodarczego, które było konsekwencją Wielkiego Kryzysu z lat trzydziestych oraz wojennego obciążenia ich gospodarek. Olbrzymi popyt doprowadził do rozwoju wytwórczości oraz pozwolił zachodnim krajom na szybki rozwój gospodarczy.

Ostatni omawiany przez Fergusona czynnik stanowiła etyka pracy, charakterystyczna przede wszystkim dla państw protestanckich. Szkocki historyk powołuje się na analizy Maxa Webera, który w *Etyce protestanckiej* wskazywał, w jaki sposób przyswojenie przez zachodnie społeczeństwa kalwińskiej idei predestynacji przysłużyło się rozwojowi kapitalizmu. Ferguson zgadza się z tezą niemieckiego uczonego, że w innych społeczeństwach motywacja do pracy była znacznie mniejsza, gdyż pieniądź był tylko środkiem umożliwiającym przeżycie, przez co nie miał wartości moralnej. Autor nie odniósł się jednak w żaden sposób do krytyków socjologa, którzy na przykład wskazywali na szybki rozwój gospodarki kapitalistycznej w rejonach, które z protestantyzmem miały niewiele wspólnego, takich jak niemiecka Bawaria czy Włochy Północne.

Wieloczynnikowa analiza Fergusona nie jest, niestety, pozbawiona wad, między innymi prawie zupełnie pomija wpływ i znaczenie kultury w procesie cywilizacyjnego rozwoju. Autor, koncentrując się głównie na płaszczyźnie materialnej (rozwój cywilizacji charakteryzuje się dla niego przede wszystkim przyrostem PKB, zwiększeniem produktywności czy też wzmożoną konsumpcją), zawęża obszar analizy, przez co nie w pełni oddaje złożoność badanych procesów. Oprócz opisu protestanckiej religii

nie mówi nic na temat klasycznie pojmowanej kultury, której znaczenie jest niebagatelne dla rozwoju poszczególnych cywilizacji. Za przykład może posłużyć sztuka z epoki dynastii Ming i Qing, która w ogromnej mierze przyczyniła się do rozwoju estetyki oraz filozofii codzienności, powszechnych w Chinach aż do dziś. Równie istotnym zarzutem wobec dzieła Fergusona jest postrzeganie zachodniej cywilizacji, podobnie zresztą jak tytułowej „reszty świata”, jako w pełni homogenicznej i koherentnej. Takie podejście nie pozwala między innymi na zrozumienie niewątpliwego zróżnicowania pomiędzy Europą i Stanami Zjednoczonymi oraz panujących pomiędzy nimi napięć.

Ferguson, starając się wytłumaczyć, w jaki sposób Zachód doszedł do cywilizacyjnej hegemonii, formułuje ciekawy wniosek, zgodnie z którym ludzkość rozwija się dość chaotycznie, przeważnie będąc nieświadomą długofalowych skutków inicjowanych przedsięwzięć. Odrzuca tym samym główną tezę modernizacyjnych teorii o w pełni unilinearnej i progresywnym rozwoju społeczeństw. Niestety, nie wszystkie wysnuwane przez niego wnioski są równie trafne. Pomimo nadania tekstowi formy eseju historycznego, wobec którego stawiane są mniejsze warsztatowe wymagania, w wielu przedstawionych analizach brakuje relacji przyczynowo–skutkowej, przez co konkluzje, do jakich dochodzi autor, nie zawsze są prawomocne. O ile trudno nie zgodzić się z opinią, że rozwój konkurencji przyczynił się do zdominowania przez cywilizację europejską azjatyckich państw funkcjonujących przeważnie na zasadach konfucjanizmu, czy też z wnioskiem, że rozwój nauki doprowadził do szybszego rozprawienia się z imperium osmańskim, to już teza, jakoby rozkwit medycyny doprowadził do większego militarnego zaangażowania obywateli francuskich kolonii w Afryce podczas I wojny światowej, wydaje się nadinterpretacją. Dużo większe znaczenie miał przymus militarny, a w późniejszym okresie obietnica otrzymania francuskiego obywatelstwa. Jeszcze większe wątpliwości wzbudzają fragmenty tekstu dotyczące znaczenia religii protestanckiej, na przykład te odnoszące się do Chińskiej Republiki Ludowej. Autor sugeruje, że Państwo Środka rozwija się w tak szybkim tempie między innymi dzięki duchowemu i religijnemu renesansowi, jaki przeżywa ten kraj. Myli jednak przyczyny ze skutkami – religijność rozwija się bowiem wśród bogatszej warstwy Chińczyków, dla których wiara jest przede wszystkim elementem wtórnym wobec nabycia statusu materialnego i jest często związana z modą panującą w tej grupie społecznej. Co więcej, wszystkie religie zostały w ChRL zinstytucjonalizowane przez państwo, a ich przekaz jest w pełni kontrolowany przez Komunistyczną Partię Chin.

Największym zarzutem wobec książki jest w moim odczuciu utrzymanie jej w duchu klasycznie instytucjonalnej i normatywnej analizy. Ferguson sugeruje nie tylko, że prawie wszystko, co czyniły zachodnie państwa, było *ex post* funkcjonalne z punktu widzenia ich gospodarek, lecz również możliwe do implementacji na każdym gruncie. Inne, mniej rozwinięte państwa powinny zatem korzystać ze wzorców zachodnich, a wręcz je dokładnie naśladować. Autor nie bierze jednak pod uwagę takich uwarunkowań, jak kontekst społeczny, lokalne filozofie i religie, relacje społeczne czy też odmienna sytuacja gospodarcza. Co prawda, prawo własności przyczyniło się do gospodarczego rozwoju Stanów Zjednoczonych, ale już w Chinach doprowadziło do skoncentrowania własności w rękach nielicznych właścicieli ziemskich oraz powszechnego zubożenia chłopów. Podobne wnioski można wysnuć w kontekście rozwoju medycyny – przy braku rozwoju gospodarczego i kolonizatorskiej eksploatacji rozwój medycyny w Azji mógłby doprowadzić do zupełnie innych rezultatów aniżeli w krajach zachodnich, na przykład do buntów społecznych czy powszechnego głodu. Szkocki historyk, opisując współczesny rozwój państw, nie dostrzega także ich instytucjonalnego zróżnicowania, przez co w książce znajduje się między innymi stwierdzenie, że rozwój Chin w tak szybkim tempie był możliwy dzięki przeszczepieniu zachodniego modelu kapitalizmu. Tymczasem Yasheng Huang (2008) trafnie dowodzi, że chińska gospodarka w ogromnej mierze opiera się na centralnie sterowanej kapitalizacji inwestycji oraz państwowym sterowaniu PKB, co z zachodnim modelem ma niewiele wspólnego.

Ferguson podsumowuje książkę pesymistyczną tezą, która głosi, że bez podjęcia odpowiednich działań dominacja zachodniej cywilizacji szybko dobiegnie końca. Historyk w konserwatywnym duchu podkreśla, że nie potrafi ona wykorzystać swoich przewag – rezygnując z nich na skutek politycznej poprawności (odwrót od religii), czy też skupiając się na krótkotrwałym materialnym dobrobycie (odejście od konkurencji na rzecz socjalnych przywilejów). Oznaką schyłku cywilizacji zachodniej jest dla Fergusona jej stopniowe wycofywanie z charakterystycznego dla wszystkich dotychczasowych imperiów międzynarodowego zaangażowania. Izolacjonistyczne tendencje widoczne w Europie od dłuższego czasu, a w Stanach Zjednoczonych zapoczątkowane po nieudanej interwencji w Iraku, mają sygnalizować kierunek przyszłych zmian. Co więcej, niektóre z państw dotychczas traktowanych przez rozwinięty i dominujący Zachód po macoszemu (Brazylia czy Indie), zaczynają go doganiać. Wydaje się jednak, że Ferguson, podobnie jak wielu zachodnich analityków, rysuje nazbyt jednoznaczny i negatywny obraz rzeczywistości.

Głosy ekspertów ds. stosunków międzynarodowych na temat konsolidacji państw rozwijających się nie znajdują potwierdzenia w praktyce, o czym świadczy na przykład niska konkluzywność szczytu grupy BRICS (Brazylia, Rosja, Indie, Chiny, Republika Południowej Afryki), który odbył się w marcu 2013 roku, jak również coraz większe napięcia pomiędzy poszczególnymi krajami tej grupy, wynikające z hegemonicznych ambicji i dążeń ChRL. Również do sugestii o globalnej dominacji Państwa Środka należy podchodzić z pewną rezerwą. Chiński wiceminister ds. ochrony środowiska, Pan Yue, twierdzi, że każdego roku PKB kraju rośnie od 8% do 13% na skutek nieodwracalnych szkód wyrządzanych środowisku, co powinno chłodzić entuzjastyczne opinie na temat chińskiego boomu gospodarczego, podważając wartość wysokoemisyjnego modelu rozwoju gospodarki. Co więcej, stan finansów chińskich prowincji jest owiany tajemnicą, przez co trudno właściwie określić, w jakiej kondycji makroekonomicznej znajduje się kraj kierowany przez Xi Jinpinga. Na koniec należy sobie również zadać pytanie: czy pomimo utrzymania analizy w paradygmacie *Realpolitik*, można wysnuwać wnioski o gospodarczym czy politycznym zagrożeniu ze strony państw, które przeważnie eksploatowane i grabione przez zachodnich kolonizatorów, dopiero teraz, po wielu latach zacofania, dochodzą do poziomu rozwoju, który państwa regionu euroatlantyckiego osiągnęły już na początku XX wieku?

W Polsce książkę Fergusona wydało obchodzące sześćdziesiątą rocznicę istnienia Wydawnictwo Literackie w sprawnym przekładzie Piotra Szymora. Główne pojęcia z zakresu nauk społecznych zostały trafnie oddane. Skrócenie przez tłumacza niektórych zdań i obfitsze w stosunku do oryginału stosowanie przymiotników pozwoliło dobrze wydobyć dynamikę i zmianę, które zdaniem Fergusona charakteryzowały zachodnią cywilizację od XVI wieku. Jedyne zastrzeżenie, jakie można zgłosić do przekładu, wynika z braku konsekwencji w odmianie nazw geograficznych – niektóre z lokalizacji zostały przez tłumacza odmienione, podczas gdy inne już nie.

Najnowsza książka Nialla Fergusona pozostawia czytelnika z nostalgią, że zachodnia cywilizacja dokonała od XVI wieku czegoś wielkiego. Czegoś, co jego zdaniem zostało niemal zaprzepaszczone w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Jednak autor twierdzi, że nie wszystko jeszcze stracone, Zachód bowiem nadal dysponuje instrumentami, takimi jak zasady prawa czy wolne media, które pozwalają na skuteczne rozwijanie gospodarczych, politycznych i społecznych instytucji. Największe zagrożenie nie wynika z rozwoju innych państw, lecz z „utrąty wiary w cywilizację, którą

odziedziczyliśmy po naszych przodkach” (Ferguson 2013: 412). Dlatego też Ferguson przedstawia równie proste, jak dyskusyjne remedium na problemy Zachodu, które niespodziewanie przenosi książkę na płaszczyznę analiz kulturoznawczych: jeżeli tylko uświadomimy sobie, kim naprawdę jesteśmy, to ścieżka rozwoju i dobrobytu ciągle stoi przed nami otworem...

#### Bibliografia:

/// Ferguson N. 2000. *The Pity Of War: Explaining World War I*, Basic Books, New York.

/// Ferguson N. 2012. *Obama's Gotta Go*. <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2012/08/19/niall-ferguson-on-why-barack-obama-needs-to-go.html>; dostęp: 10.04.2013.

/// Ferguson N. 2013. *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, tłum. P. Szymor, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.

/// Jacques M. 2012. *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, Penguin, London.

/// Huang Y. 2008. *Capitalism with Chinese Characteristics: Entrepreneurship and the State*, Cambridge University Press, New York.

/// Krugman P. 2012. *Unethical Commentary, Newsweek Edition*. <http://krugman.blogs.nytimes.com/2012/08/19/unethical-commentary-newsweek-edition/>; dostęp: 12.04.2013.

/// Mishra P. 2011. *Watch this man*, „London Review of Books” 2011, nr 21, s. 10–12.

/// Stoddard T. 1922. *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy*, Negro Universities Press, New York.

/// Weber M. 2011. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

# KTO UCIEKA Z MIASTA?

## KATARZYNA KAJDANEK,

### SUBURBANIZACJA PO POLSKU

Jakub Szewczyk  
Uniwersytet Wrocławski

*Suburbanizacja po polsku* to druga książka Katarzyny Kajdanek, socjolożki z Zakładu Miasta i Wsi Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Powstanie książki zostało poprzedzone badaniami nad procesami przemian w przestrzeni i funkcji współczesnych ośrodków miejskich, a także analizami procesów urbanizacji, metropolizacji i globalizacji czy też zmian elementów kultury wielkomiejskiej. Socjologia miasta stanowi główną oś zainteresowań badawczych Kajdanek, co przejawiało się w artykułach publikowanych między innymi w „Kulturze i Społeczeństwie” (2009) czy też „Przestrzeni Społecznej” (2012), sam zaś problem suburbanizacji był już wcześniej poruszany w pierwszej książce Autorki *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia* (2011).

*Suburbanizacja po polsku* jest uwzględniającym polską specyfikę opisem współczesnego procesu rozwoju stref podmiejskich oraz zmian ich charakteru ze względu na zwiększanie zależności funkcjonalnej z oddziałującymi na nie ośrodkami miejskimi. Autorka odtwarza indywidualne biografie mieszkańców przedmieść, analizując motywacje i dążenia towarzyszące procesowi migracji oraz opisuje suburbanizację w polskiej specyfice. Ważnym kryterium poruszonym przez Kajdanek (2012: 37–39) staje się swoistość miast postsocjalistycznych, odmienna od opisywanych i ogólnie znanych wzorców suburbium Europy Zachodniej czy USA, różna także w charakterze i sposobach tworzenia się przedmieść<sup>1</sup>. To właśnie niedocenywanie odmienności w procesach tworzenia przedmieść w postsocjalistycznych realiach i tym samym niedostatki ich opisu w literaturze

---

<sup>1</sup> Por.: A. Giddens, *Kierunki rozwoju miast; Rozwój przedmieść*, [w:] *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.



nadają szczególnej istotności pracom badawczym wyjaśniającym i analizującym zjawiska suburbanizacji w Polsce. Taką pracą jest właśnie *Suburbanizacja po polsku*, przedstawiająca kształtowanie się nowych zależności społecznych i opisująca przejście funkcjonalne z deprecjonowanego socjalistycznego przedmieścia do nowoczesnego i elitarnego, a tym samym coraz bardziej pożądanego przez bogacących się mieszkańców miast, suburbium.

Książka napisana jest w sposób jasny i spójny, ma obszerne wprowadzenie, zawierające uzasadnienie przedmiotu badań. Kolejne rozdziały *Suburbanizacji po polsku* poruszają kwestie istotne dla funkcjonowania przedmieść – od opisu analizowanych obszarów do analizy czynników motywujących mieszkańców do zmian miejsc zamieszkania czy też procesów tworzenia i wpasowywania się w istniejące wspólnoty. W pięciu logicznie ułożonych rozdziałach zostały opisane kolejne elementy suburbanizacji w warunkach polskich. Przedstawienie charakterystyk i cech mieszkańców przedmieść skorelowane jest z odtworzeniem historii migracyjnych i motywacji kierujących decyzją o wyborze przedmieścia, sposobami wpasowywania się w nowe warunki czy też mechanizmami indywidualizacji i separacji względem zastanych społeczności. Treść i wnioski zostały podparte obszernymi cytatami wywiadów przeprowadzonych z mieszkańcami przedmieść.

Skupienie się na opisie tworzonych przedmieść przez analizę biograficzną ich mieszkańców pozwala odróżnić specyficzne warunki kształtujące przedmieścia dużych miast od mniejszych miejscowości. Autorka, opierając się na przykładzie dolnośląskich miast<sup>2</sup> i ich przedmieść, przedstawia ich cechy swoiste oraz czynniki funkcjonalne charakterystyczne dla analizowanych suburbiów. Należy jednak zwrócić uwagę, że zakres jej badań nie pozwala na uogólnienie wniosków na całą Polskę, co zresztą zaznacza sama Autorka. Zwraca uwagę na to, że jej analiza nie uwzględnia najnowszych trendów w tworzeniu planowych, podmiejskich osiedli budowanych przez wyspecjalizowanych deweloperów – procesu coraz częściej występującego w otoczeniu największych miast.

Kajdanek poświęca obszerną część swojej pracy na opis i analizę wspólnot, które tworzą nowi mieszkańcy przedmieść – tak sami, jak też z udziałem pierwotnych mieszkańców. Na podstawie wywiadów z nowymi mieszkańcami zauważa, że tworzenie i funkcjonowanie wspólnot pośród napływowej ludności jest w dużym stopniu zahamowane, a niejednokrotnie w ogóle nie występuje. Tym samym Autorka skupia się nie

---

<sup>2</sup> Jezów Sudecki, Kruszyn, Łagów, Sobin, Wioska, Stronie Śląskie Wieś.

na stawianiu diagnozy wspólnotowości, ale na stawianym pytaniu, *dla czego ludzie o podobnych statusach, sprowadzający się do osiedli podmiejskich, nie są w stanie stworzyć wspólnoty [...]?* (Kajdanek 2012: 125). Zauważa, że choć cechy osobowe (względne podobieństwo nowych osadników), jak i przestrzenne (małe terytorium i względnie niewielka liczba ludności) powinny sprzyjać tworzeniu więzi wspólnotowych, procesu tego nie zaobserwowano pośród mieszkańców polskich suburbiów. Działanie wspólnotowe ogranicza się w tym wypadku do krótkotrwałych czy wręcz przelotnych kontaktów i to głównie między sąsiadami. Kajdanek zauważa, że nawet zależności sąsiedzkie są „powierzchowne i grzecznościowe” (tamże: 129) oraz „dopuszczalne ze względu na najważniejszą normę regulującą zachowania mieszkańców suburbiów: normę wzajemności” (tamże: 130). Autorka wyjaśnia przypadek niskiej wspólnotowości mieszkańców suburbiów, argumentując, że migracja poza miasto jest próbą ucieczki przed poczuciem uciążliwości życia w mieście. Z uciążliwością utożsamianą z hałasem, brakiem wolnej przestrzeni czy niedostępnością przyrody łączy się również dyskomfort stosunków z sąsiadami, często pochodzącymi również z tego samego miasta. Napływowi mieszkańcy suburbiów skłonni są do budowania relacji z pierwotnymi osadnikami, zacieśniania relacji oraz podejmowania prób integrowania się z lokalną społecznością. Budowanie nowych i rojujących na przyszłość znajomości odbywa się praktycznie tylko z rdzenną ludnością, a wizja zacieśniania szerszych relacji z osobami napływającymi z dużych ośrodków miejskich napawa niechęcią i sporymi oporami. Kajdanek zauważa: „Poczucie, że zaangażowane sąsiedztwo jest nie na miejscu, pogłębia się, jeśli obok ‘sycowiaków’ mieszkają ‘wrocławiaci’ [...]” (tamże: 135). Ważnym aspektem w tworzeniu wspólnotowości mieszkańców przedmieść, zauważonym przez Autorkę, jest odmiennosc interesów ekonomicznych poszczególnych osadników. Podczas gdy w wypadku emigrantów traktujących suburbia jako obszar spokojnego zamieszkiwania poza miastem wspólnotowość ogranicza się jedynie do grzecznościowych kontaktów, to w momencie zaistnienia podobnych interesów jednostek zaczyna ona przybierać bardziej rozbudowane formy. Przytoczone zostają przykłady współdziałania właścicieli pensjonatów, bardziej integrujących się ze swoimi sąsiadami czy też z innymi właścicielami tak w ochronie wspólnych korzyści (głównie ekonomicznych), jak i wywieraniu wpływu na władze lokalne celem rozwoju zamieszkiwanej okolicy (np. w kwestiach komunalnych). Należy jednak zwrócić uwagę, że w samych wypowiedziach mieszkańców przedmieść przejawia się nadal zasada wzajemności, która decyduje o kształtowaniu się form ich wspólnotowości. Przy opisie

procesów wspólnotowych, opisywanych przez Kajdanek, nasuwa się pytanie, czy ograniczenia i mała intensywność relacji między mieszkańcami przedmieścia to cecha charakterystyczna tylko dla suburbiów, czy może jest dominującym elementem wśród napływowej i krótko znającej się ludności, niezależnie od lokalizacji zamieszkania?

Ważnym elementem poruszonym przez Kajdanek jest analiza argumentów decydujących o wybraniu przedmieścia na miejsce zamieszkiwania. Wydaje się oczywiste, że to właśnie migracja z miast poza jego granice w największym stopniu tworzy współczesne przedmieścia. W *Suburbanizacji po polsku* poza wymienieniem pozytywnych cech zamieszkiwania przedmieść, determinujących do wyprowadzenia się poza miasto i wyboru podmiejskiej lokalizacji, poruszany jest problem *niedopasowania*. Odtworzenie wymienianych przez mieszkańców negatywnych i niepożądanych elementów życia w suburbiach jest przemyślanym i pomysłowym zabiegiem pozwalającym Autorce nie tylko na wymienienie punktów, na których zawiedli się nowi osadnicy, ale także na stworzenie przez negację swoistej mapy wartościowanych i pożądaných elementów życia na przedmieściu. Rozdział poświęcony *podmiejskim odmiencom* pozwala na uzupełnienie owego schematu o newralgiczne elementy, braki i problemy związane z życiem w suburbiach. Kajdanek pokazuje również na przykładzie analiz biografii mieszkańców konkretnych przedmieść, że trudno w warunkach polskich mówić o jednoznacznym wzorcu suburbanizacji. Nawet względnie podobne do siebie kategorie migrantów prezentują inne cele, którymi kierowały się w decyzji o zmianie miejsca zamieszkania, czy także realizują odmienne metody dostosowawcze do nowych warunków lokalizacyjnych. O charakterze danego przedmieścia decyduje szereg czynników, począwszy od położenia geograficznego, układu przestrzennego, a skończywszy na trendach w jego rozwoju. *Niedopasowani* to osoby nie tyle zawiedzione mieszkaniem w podmiejskim otoczeniu, ile rozczarowane konfrontacją rzeczywistości z własnymi wyobrażeniami suburbium jako miejsca odpoczynku i ucieczki od miasta. Kajdanek (2012: 196) trafnie zauważa: „że zanim się orzeknie, iż podmiejskość nie jest dla wszystkich, należy sobie zadać pytanie, o jakiej podmiejskości, i dla kogo, mowa”.

Ciekawym i zgoła niespotykanym zabiegiem badawczym w opisie procesów miejskich, a wykorzystanym w *Suburbanizacji po polsku*, jest przedstawienie, obok analizy świata dorosłych, także spojrzenia dzieci mieszkających na przedmieściu. Zabieg jakże doniosły, a uzasadniony tym, że „[n]ikt nie dostrzega problemów dzieci, których rodzice zdecydowali

się przenieść do osiedli przedmiejskich” (tamże: 104), któremu Autorka poświęciła obszerny podrozdział (*Świat dzieci*), pozostaje niestety jedynie ciekawostką badawczą, niewnoszącą wiele do analizy suburbanizacji. Rodzice, bo to na wywiadach właśnie z nimi skupia się Kajdanek, w swoich wypowiedziach dotyczących własnych dzieci w większości i tak udowadniają trafność swojego wyboru mieszkania pod miastem. Oto i podmiejska szkoła nie jest już taka zła – w sumie to niczym nie różni się od tej z miasta, dzieci mają więcej miejsca i łatwiejszą styczność z przyrodą, a i odległości do placówek medycznych, instytucji edukacyjnych czy też miejsc rozrywki nie są tak duże, jakby się mogło wydawać. *Świat dzieci* porusza ważny temat procesów przystosowawczych do nowych, zmienionych warunków najmłodszych uczestników procesów suburbanizacji, pozbawionych większego wpływu na decyzję swoich rodziców i biernych wobec postanowień opiekunów. Kajdanek trafnie zauważa problem dzieci suburbium jako specyficznych mieszkańców przedmieść. Tą charakterystyczną cechą jest brak realnego wpływu na kształtowanie wyborów mieszkaniowych opiekunów z jednoczesną utratą dotychczasowych korzyści mieszkania w mieście – zanikiem dotychczasowych znajomości, oddaleniem i zmniejszeniem (bądź utrudnieniem) dostępu do punktów rozrywki czy w końcu koniecznością budowania na nowo relacji interpersonalnych. Sam jednak temat dzieci suburbium ukazany jest raczej w kategoriach ciekawostki badawczej towarzyszącej analizie przedmieść, z tą jednak sugestią, że zasługiwałby na osobne studium.

*Suburbanizacja po polsku* to także próba redefiniowania zakresu badawczego i zainteresowań socjologii miasta przez rozszerzanie pól badawczych poza granice administracyjne ośrodków miejskich i szerokie spojrzenie na procesy społeczne obszarów do nich przyległych – w tym wypadku przedmieść. Kajdanek (2012: 10) już na początku swoich rozważań formułuje zarzut, że „współczesna socjologia miasta w Polsce wciąż jest wyłącznie socjologią miasta” i funkcjonując w takich granicach, mało skutecznie opisuje teraźniejsze zjawiska zwiększania się znaczenia rozrastających się form przestrzenno-społecznych w Polsce. Autorka uważa, że klasycznie stosowane założenia teoretyczne nie są w stanie zapewnić sprawnej analizy współczesnych przemian i zależności na osi miasto – wieś. Tym samym Kajdanek (2012: 10) postuluje zwrot w kierunku interprzestrzennej, niezależnej od dychotomicznego podziału miasto–wieś, analizy socjologicznej, znanej w socjologii zachodniej jako studia miejskie (*urban studies*). Propozycja łączenia dwóch subdyscyplin socjologii (socjologii

miasta i socjologii wsi) jest w analizie suburbanizacji w pełni uzasadniona, a co ważniejsze, pozwala na pełniejszy opis funkcjonalnych cech przedmieść i zrozumienie wzajemnych oddziaływań na osi miasto–suburbium. Pozwala także na nowe spojrzenie na procesy miejskie już nie jedynie w perspektywie samych miast, ale także ponad podziałami administracyjnymi.

*Suburbanizacja po polsku* to ciekawa analiza tworzenia i funkcjonowania przedmieść w specyfice postsocjalistycznej Polski. Kajdanek przedstawia obraz przedmieścia „po polsku” odbiegającego od wzorców suburbanizacji prezentowanych w zachodnioeuropejskiej, a w szczególności amerykańskiej literaturze przedmiotu. Trafnie i refleksyjnie podsumowuje swoje rozważania: „Ideal podmiejskiego zamieszkiwania, usilnie tworzony i czule pielęgnowany, zwłaszcza w USA po II wojnie światowej, powielany przez popkulturę, został wdrukowany w wyobraźnię badaczy zajmujących się procesem suburbanizacji w zupełnie innym miejscu i czasie” (Kajdanek 2012: 221). Kajdanek przedstawia specyfikę polskiego procesu tworzenia przedmieść, zauważając szereg czynników decydujących o jego charakterze. Pośród różnic wynikających z lokalizacji, położenia geograficznego, odległości od miasta, od rodzaju samego miasta, jego wielkości, pierwotnego charakteru miejscowości, czynników przypadkowych i kulturowych oraz wielu innych z trudnością można odnaleźć wspólną cechę definiującą polskie przedmieście. Coraz trudniej dostrzec nawet granicę między miastem a wsią, między miejskim a wiejskim stylem życia. Sama Kajdanek, zauważając skomplikowaną specyfikę polskiej suburbanizacji, jej zawiloci i brak narzędzi wystarczających do jej badania w zachodniej socjologii, nawołuje do „pilnego podjęcia badań nad podmiejskimi strukturami społeczno-przestrzennymi”, argumentując, że „[w] przeciwnym razie naszemu poznaniu umknie relatywnie nowy proces kształtujący, w sposób tyle przemożny, ile chaotyczny, codzienność dawnych mieszkańców miast” (Kajdanek 2012: 229).

Książka Kajdanek to godna polecenia pozycja z zakresu studiów miejskich, opisująca wynik zderzenia postsocjalistycznej rzeczywistości polskich miast i wsi z wpojonymi wyobrażeniami podmiejskiego stylu życia. Wyobrażeniami wykształconymi tak przez kulturę zachodnią, jak i własnymi, częstokroć prawie utopijnymi obrazami sielskiego życia poza miastem. Choć po przeczytaniu doskwiera brak obrazu „przeciętnego” mieszkańca przedmieścia, jego dominujących motywacji i dążeń, wykazów głównych czynników kształtujących rozwój suburbium i kierunków jego rozwoju, szybko można zrozumieć, że Autorka miałaby duży problem z opisem i wnioskowaniem o „statystycznym” mieszkańcu suburbium.

W polskich warunkach nie ma jednego wzorca rozwoju, funkcjonowania i zmieniania się przedmieścia. Suburbanizacja stanowi przez to tym ciekawszy badawczo aspekt studiów miejskich, a książka Kajdanek w znaczący sposób zbliża czytelników do jego zrozumienia.

#### Bibliografia:

/// Giddens A. 2006. *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Kajdanek K. 2009. *Ideal podmiejskiego zamieszkiwania. Koncepcje deweloperów a praktyki przestrzenne mieszkańców na przykładzie wybranych osiedli strefy podmiejskiej Wrocławia*, „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 3, s. 21–41.

/// Kajdanek K. 2011. *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Kajdanek K. 2012. *O potrzebie końca socjologii miasta*, „Przestrzeń Społeczna” 2012, nr 2(4), s. 29–44.

/// Kajdanek K. 2012. *Suburbanizacja po polsku*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

# **KAPITAŁ SPOŁECZNY CZY LOKALNY UKŁAD? IRENEUSZ SADOWSKI, SPOŁECZNA KONSTRUKCJA DEMOKRACJI LOKALNEJ**

Arkadiusz Peisert

Uniwersytet Gdański

Wydawać by się mogło, że o takich pojęciach, jak społeczeństwo obywatelskie, kapitał społeczny czy demokracja lokalna już wszystko w polskiej socjologii zostało powiedziane, a podejmowanie tej tematyki jest związane z poważnym ryzykiem. Sadowski to ryzyko podejmuje – z korzyścią dla czytelnika. Otrzymujemy bowiem książkę rzetelną, pozbawioną, z jednej strony, bezkrytycznego uwielbienia dla demokracji lokalnej czy innych „-izmów”, popularnych w nowomowie projektów zmiany społecznej; z drugiej zaś, wolną także od obecnego w niektórych publikacjach narzekania na słabość i zacofanie polskich wspólnot lokalnych. *Społeczna konstrukcja demokracji lokalnej* jest wyważoną w sądach i bardzo rzetelną w konstruowaniu argumentów socjologiczną analizą struktury demokracji lokalnej.

W pierwszym rozdziale Autor poświęca dużo miejsca analizie perypetii związanych z definiowaniem kapitału społecznego. Do samego pojęcia ma stosunek sceptyczny. W tym kontekście cytuje Alejandro Portesa, który pisał, że „powoli nadchodzi moment, w którym kapitał społeczny będzie stosowany do tak wielu zjawisk i w tak wielu kontekstach, że zupełnie straci jakieś konkretne, ustalone znaczenie” (Sadowski 2011: 40). Mimo pewnego zniechęcenia wielością definicji tego pojęcia (częściowo będącej rezultatem „walki o rząd dusz” w socjologii) trudno się jednak z Portesem zgodzić. Chociaż bardzo szerokie oraz możliwe do interpretowania na różne sposoby, to jednak pojęcie kapitału społecznego ma swoje „klasyczne” definicje,

choćby Colemana (1988), Bourdieu (1986) czy Putnama (1995), nie wspominając o tym, co można wynieść z lektury klasyków socjologii – Webera i Durkheima. Sadowski unika więc jednoznacznego opowiedzenia się po stronie Portesa, wskazując jednak określone powody „kryzysu definicji kapitału społecznego”. W każdym ujęciu – to jeden z jego najważniejszych wniosków – kapitał społeczny jest konfiguracją nieco innej listy cech; istnieje zatem kilka „kapitałów społecznych”, a nie jeden. Niewątpliwie mamy w literaturze do czynienia z inflacją definicji kapitału społecznego, potęgowaną dodatkowo tym, że pojęcie to stało się słowem-kluczem służącym do zdobywania kolejnych dotacji i zaczęto je powszechnie wykorzystywać poza murami uczelni. Jego znaczenie jest już tak szerokie, że czasem zaczyna się utożsamiać kapitał ze strukturą społeczną.

Uznając diagnozę Sadowskiego za częściowo słuszną, warto jednak uświadomić sobie różnicę między tym, co społeczne, a tym, co socjologiczne (zob. Touraine 2010). Perypetie pojęcia „kapitału społecznego” mogłyby być ciekawym studium socjologii wiedzy (a może socjologii socjologii czy też socjologii kapitału społecznego?). Coleman na przykład zdefiniował to pojęcie jednoznacznie, a to, że konstrukcja ta może służyć zarówno analizie dynamiki życia wiejskiego bazaru, jak i relacji w polityce międzynarodowej, jest tylko dowodem na jego uniwersalność. Nieco inaczej ma się sprawa z definicją Bourdieu, który sprowadza kapitał społeczny do zasobów indywidualnych jednostek, pomijając tym samym istotne jego aspekty wspólnototwórcze. Nie wdając się w dalsze rozważania zawarte w pierwszym rozdziale książki Sadowskiego, musimy zauważyć, że pojęcie „kapitału” jest może wieloznaczne i nieostre, ale na pewno nie jest niejasne. Jeżeli pada ofiarą „zadeptania”, to nie ze względu na swoją bezużyteczność i dlatego nie należy zbyt łatwo z niego rezygnować. Sam Sadowski adaptuje pojęcie kapitału społecznego do swoich badań przez połączenie go z natężeniem i strukturą lokalnych konfliktów oraz poziomem zgeneralizowanego zaufania (Sadowski 2011: 106–107). Kolejnym wymiarem jest tutaj także podmiotowość obywatelska, rozumiana jako poczucie wartości własnej oraz gotowość reprezentowania i obrony interesów wspólnoty lokalnej (Sadowski 2011: 113).

Rozdział drugi to rzut oka na przeszłe badania lokalności demokracji. Nie sposób mu nic zarzucić poza, być może, brakiem pamięci o ciekawych badaniach polskiej samorządności przed 1989 rokiem, takich jak na przykład badania Stefana Nowaka (1984) czy Anny Turskiej (1982). Choć rzadko dotyczyły samorządu terytorialnego *per se*, to jednak poziomem analizy często wyprzedzały pierwsze, głównie politologiczne analizy samorządów po 1989 roku. Książce nie brak także walorów literackich,



obecnych w oryginalnych sformułowaniach. Gęstość argumentacji powoduje jednak czasem zagubienie toku wywodu, przez jaki Autor chce nas prowadzić. Jednak w miarę lektury wylania się jednoznaczna, dobrze uargumentowana teza, która zostaje zweryfikowana przez rzetelną analizę łączącą badania własne z dużą ilością danych zastanych. Badania te, opisane w dwóch następnych rozdziałach, obejmują wywiady na terenie dziesięciu gmin z województwa podlaskiego. W odróżnieniu od niektórych badaczy ograniczających się do badania opinii, Sadowski zestawia badane opinie z obiektywnymi wskaźnikami funkcjonowania wspólnot samorządowych, które stanowią owoc badań prowadzonych przez socjologów z Uniwersytetu Białostockiego od 2000 roku. Do analizy użyto także danych pozyskanych z Wojewódzkiego Urzędu Statystycznego, Urzędu Marszałkowskiego oraz danych Regionalnej Izby Obrachunkowej. Jako wskaźnik efektywności samorządu Autor używa tzw. indeksu alokacji środków. Sadowski przeprowadził także własną ankietę internetową, pozyskując dane z 80% gmin województwa. Dopelnieniem badania jest studium przypadku wybranej gminy, w której przeprowadzono kilkadziesiąt wywiadów jakościowych. Można odnieść wrażenie, że rozległe i prowadzone na wysokim stopniu szczegółowości teoretycznej rozważania nad zasadnością pojęcia kapitału społecznego okazują się mało praktyczne, gdy trzeba „chwycić (empirycznego) byka za rogi”. Słowem, część z tych rozważań nie znajduje ujścia w koncepcie badania.

Autor dostrzega, że samorzady, mimo jednolitej formuły, są zróżnicowane ze względu na charakter zakorzenienia w sieci lokalnych relacji. Wspólnoty samorządowe ujmuje w klasycznym podziale na trzy podmioty, odpowiadające trzem sektorom społeczeństwa, które w jego badaniach reprezentowane są przez trzy rodzaje zmiennych. Za Joanną Kurczewską dostrzega, że w wymiarze lokalnym te światy ściśle się przenikają (Sadowski 2011: 118–119). Konfiguracja układu władzy, biznesu i trzeciego sektora charakteryzuje specyfikę każdej ze społeczności lokalnych. Sadowski bierze pod uwagę: siłę każdego z tych trzech sektorów oraz natężenie i charakter powiązań między nimi.

W ostatnim rozdziale książki Autor podejmuje próbę systematyzacji lokalnych układów społecznych samorządu. Wszystkie dają się wpisać w pole wyznaczone z jednej strony responsywnością, z drugiej efektywnością działania (Sadowski 2011: 290–291). Sadowski proponuje dalej odniesienie ich do struktur znanych z analizy sieci i wyróżnia wśród nich takie, jak np. układ klikowy, obywatelskie pustkowia czy ideał wspólnoty obywatelskiej (Sadowski 2011: 298). W tym wypadku modele te są odniesione do dziesięciu badanych gmin, a odniesienie to ma oparcie daleko wykraczające

poza analizę sieci, zawiera bowiem także rezultaty badań jakościowych. Autor potwierdza hipotezę o wpływie organizacji trzeciego sektora na efektywność instytucji lokalnej władzy (Sadowski 2011: 273–277). Choć często są one podporządkowane lokalnej „grupie sprawującej władzę”, to z drugiej strony bywają kuźniami lokalnych elit i niejednokrotnie potrafiły doprowadzić do zmiany władzy. Ukształtowane, możliwe do graficznego przedstawienia struktury wspólnoty lokalnej kształtowały się w toku nieraz burzliwej, dwudziestoparoletniej historii samorządu gminnego w Polsce. Dają się tu ostatecznie wyróżnić mniej więcej dwa typy władzy lokalnej – władza „osamotniona” oraz „koalicja” rządząca. Co ciekawe, barwy polityczne wójtów, jak pokazuje Sadowski, nie są skorelowane ze stopniem efektywności ich pracy (Sadowski 2011: 282), co wskazuje na odrębność światów „wielkiej polityki” i polityki Polski lokalnej.

Jest więc książka Sadowskiego dowodem na to, że mimo licznych wydanych dotąd publikacji, rozwój polskiej demokracji lokalnej jest wciąż obszarem badań inspirującym naukowo. I to nie tylko ze względu na dużą liczbę możliwych socjologicznych oraz interdyscyplinarnych ujęć, ale także ze względu na ich społeczną użyteczność. Kompletny chyba przegląd literatury na temat kapitału społecznego czyni z niej świetny materiał do studiów wprowadzających do tematu. Poszukiwanie „świętego Graala” źródeł sprawności instytucji demokratycznych, zainspirowane w Polsce przez książkę Putnama, wciąż trwa.

#### Bibliografia:

/// Bourdieu P. 1986. *The Forms of Capital*, [w:] *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*, red. J.G. Richardson, Greenwald Press, New York.

/// Coleman J. 1988. *Social Capital in the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology” 1988, t. 94, s. 95–120.

/// Nowak S., red. 1984. *Spółczesność polskie czasu kryzysu: przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*, Instytut Socjologii UW, Warszawa.

/// Putnam R.D. 1995. *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków: „Znak”, Fundacja im. S. Batorego, Warszawa.

/// Sadowski I. 2011. *Spółczesna konstrukcja demokracji lokalnej. Rola kapitału społecznego w działaniu instytucji przedstawicielskich*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.

/// Turska A. 1982. *Samorządność osiedlowa – studium empiryczne*, Książka i Wiedza, Warszawa.

## **BIOGRAMY**

/// **Ewa Bińczyk**, adiunkt w Instytucie Filozofii UMK. Zajmuje się współczesną filozofią nauki i techniki, studiami nad nauką oraz technologią, jak również filozofią języka. Jest autorką książek: *Socjologia wiedzy w Biblii* (Kraków: Nomos 2003), *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji* (Kraków: Universitas 2007), a także *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanym następstw praktycznego sukcesu nauki* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2012). Stypendystka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2005), Fundacji Fulbrighta (2006–2007), laureatka stypendium tygodnika „Polityka” „Zostańcie z nami” (2010). Obecnie kierownik Podyplomowego Studium w zakresie Gender przy Instytucie Filozofii UMK.  
E-mail: Ewa.Binczyk@umk.pl

/// **Łukasz Błoński**, doktorant w Zakładzie Socjologii Polityki Instytutu Socjologii UW. Absolwent Akademii Dyplomatycznej PISM. Stypendysta Theodor Heuss Kolleg (2010) i Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego na National Taiwan University w Taipei (2013/2014). Obecnie zajmuje się współczesnymi Chinami pod kątem napięć w KPCh w świetle analizy dyskursu.  
E-mail: l.blonski@is.uw.edu.pl

/// **Grzegorz Brzozowski**, doktorant w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się antropologią performansu, neodurkheimowską socjologią religii oraz socjologią wizualną. Ostatnio opublikował *Spatiality and the Performance of Belief* w „Journal of Contemporary Religion” (2013), regularnie publikuje na łamach „Kultury Liberalnej”, którą współredaguje. Zajmuje się również reżyserią filmów dokumentalnych, m.in. *Dzisiaj w Warszawie, jutro gdzieś w śniecie*. Laureat Stypendium Fundacji Kościuszkowskiej na Uniwersytecie Yale.  
E-mail: gregbrzozowski@gmail.com

/// **Wojciech Józef Burszta**, profesor zwyczajny, kierownik Katedry Antropologii Kultury w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, kieruje także Zakładem Badań Narodowościowych Instytutu Sławistyki PAN w Poznaniu. Prezes Instytutu im. Oskara Kolberga, redaktor naukowy półrocznika „Sprawy Narodowościowe”, przewodniczący Rady Naukowej kwartalnika „Przegląd Kulturoznawczy”, przewodniczący Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Antropolog kultury, kulturoznawca i eseista piszący o rzeczach poważnych i ulotnych. Stypendysta Fulbrighta i Fundacji

Kościuszkowskiej, wykładał w Yale, Chicago i Paryżu. Interesuje się muzyką rockową, futbolem angielskim; miłośnik i znawca kryminałów. W roku 2013 ukazała się jego książka *Kotwice pewności. Wojny kultur z popnacionalizmem w tle*. Realizuje grant Narodowego Centrum Nauki *Wizje narodu w polskich podręcznikach do nauki historii – porównawcze badania antropologiczne* w ramach programu MAESTRO.

E-mail: wojciech.burszta@swps.edu.pl

/// **Aneta Gawkowska**, adiunkt w Katedrze Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teoriami socjologicznymi, filozofią społeczną i polityczną, teorią nowego feminizmu i socjologiczną analizą kwestii pojednania w nauczaniu i inicjatywach Jana Pawła II. Ostatnio wydała *Taking Community Seriously? Communitarian Critiques of Liberalism*, Warsaw 2011. Autorka artykułów naukowych w pracach zbiorowych i czasopismach (m.in. „Societas/Communitas”) oraz współredaktorka (z P. Glińskim i A. Kościańskim) książki *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna: Obywatelskość, polityka, lokalność*, Warszawa 2005. Stypendystka Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (1999) oraz University of Notre Dame, USA (2005).

E-mail: aneta.gawkowska@uw.edu.pl

/// **Małgorzata Głowacka-Grajper**, socjolog i antropolog społeczny, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się przede wszystkim badaniami mniejszościowych grup etnicznych ze szczególnym uwzględnieniem ich działań zmierzających do zachowania własnej kultury, współczesnymi przemianami tożsamości narodowej i etnicznej, a także kwestiami pamięci społecznej i tradycji. Brała udział w dwóch projektach badawczych dotyczących „polityki odradzania kultur” na Syberii w latach 2000 i 2006. W ramach grantów badawczych MNiSW prowadziła badania dotyczące działań elit romskich na rzecz kulturowego przetrwania własnej grupy „Romowie o sobie i dla siebie” (2000–2003) oraz tożsamości młodych Polaków z krajów byłego ZSRR „Młoda polska inteligencja z Białorusi, Litwy i Ukrainy” (2001–2004). Opublikowała dwie książki oraz kilkanaście artykułów. Od dwóch lat prowadzi badania w ramach grantu badawczego MNiSW „Buriaci Zachodni – pomiędzy »polityką odradzania kultur« a asymilacją”.

E-mail: mgrajper@poczta.onet.pl

/// **Paweł Grad**, student filozofii i historii w ramach Kolegium MISH UW. Zajmuje się problemem sekularyzacji oraz związkami teologii i filozofii. Członek Collegium Invisibile i Karol Wojtyła Fellowship.  
E-mail: pawelzbialej@gmail.com

/// **Weronika Grzebalska**, doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka podyplomowych Gender Studies IBL PAN. Zajmuje się płciowymi wymiarami wojen i militaryzacji. Za pracę magisterską poświęconą uczestnictwu kobiet w powstaniu warszawskim otrzymała pierwszą nagrodę w konkursie Gender Studies Instytutu Badań Literackich PAN oraz wyróżnienie specjalne Stowarzyszenia „Otwarta Rzeczpospolita” w konkursie im. J.J. Lipskiego.  
E-mail: weronika.zuzanna@gmail.com

/// **Elżbieta Hałas**, profesor tytularny nauk humanistycznych, socjolog. Od 2003 roku pracuje w Uniwersytecie Warszawskim, gdzie kieruje Zakładem Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii UW. Zajmuje się socjologią kulturową, interakcjami społecznymi i komunikacją społeczną, socjologią jednostki oraz socjologią teoretyczną i historią socjologii. Prowadzi badania nad symbolizmem społecznym i polityką symboliczną, transformacją systemową w wymiarze kulturowym i symbolicznym, pamięcią zbiorową, traumą kulturową, tożsamością zbiorową i zaangażowaniem do ruchów społecznych. Ostatnio opublikowała *The Past in the Present. Lessons on Semiotics of History from George H. Mead and Boris A. Uspensky*, „Symbolic Interaction”, 2013, vol. 36, nr 1. Autorka *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism* (Frankfurt am Main 2010), *Symbole i społeczeństwo* (Warszawa 2007), *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń* (Wydanie nowe – Warszawa 2006). Jest redaktorem monografii współautorskiej *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości* (Kraków 2012). Redaguje serię wydawniczą *Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society* (Peter Lang). W latach 1999–2003 była członkiem Executive Committee of the European Sociological Association.  
E-mail: ehalas@uw.edu.pl

/// **Krzysztof Jaskułowski**, historyk i socjolog, profesor nadzwyczajny w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu. Zajmuje się historią i teorią nacjonalizmu. Autor m.in. trzech książek: *Mityczne przestrzenie nacjonalizmu. Historia i mit w walijskiej ideologii narodowej* (2003), *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich*

*nauk społecznych* (Monografie FNP, 2009) oraz *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu* (2012). Współredaktor książkowej serii *Nationalisms across the Globe* w wydawnictwie Peter Lang. Członek Rady Naukowej „Spraw Narodowościowych”. Stypendysta Institute for Advanced Studies in the Humanities w Edynburgu, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i John Kluge Center w Bibliotece Kongresu w Waszyngtonie.

E-mail: krzysztofja@interia.pl

/// **Jacek Kochanowicz**, profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, recurrent visting professor Central European University. Zajmuje się historią gospodarczą XVIII–XX wieku, porównawczą historią procesów modernizacyjnych w XX wieku oraz historycznymi aspektami procesu transformacji postkomunistycznej. Ostatnie publikacje: *Private suffering, public benefit: Market rhetoric in Poland, 1989–1993, Eastern European Societies and Politics*, w druku; *Kultura i gospodarka*, pod red. Jacka Kochanowicza i Mirosławy Marody. Warszawa: Scholar, 2010; *Polska w epoce nowoczesnego wzrostu gospodarczego*, [w:] *Modernizacja Polski. Struktury, agencje, procesy*, pod red. Witolda Morawskiego. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2010, s. 144–174.

E-mail: kochanowicz@wne.uw.edu.pl

/// **Katarzyna Kremplewska**, absolwentka filozofii i amerykanistyki UW, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Zajmuje się historią filozofii XX wieku, pisze pracę poświęconą myśli George’a Santayany. Stypendystka Fundacji im. T. Kościuszki na Uniwersytecie Vanderbilt w USA, uczestniczka krajowych i międzynarodowych konferencji. Ostatnio wygłosiła wykład na temat Santayanowskiej koncepcji sobości w ramach Santayana Seminars na Uniwersytecie w Indianapolis.

E-mail: katarzyna.kremplewska@gmail.com

/// **Magdalena Lubańska**, antropolog religii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik zespołu badawczego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem (grant NCN 2011/03/D/HS3/01620). Zajmuje się problematyką synkretyzmu religijnego i relacji muzułmańsko-chrześcijańskich na terytoriach postosmańskich (rytuały ofiarnicze, praktyki związane z uzdrowieniami, materialność religijna), a także kwestią epistemologicznych problemów związanych z reprezentacją islamu i chrześcijaństwa w literaturze

antropologicznej. Prowadziła długotrwałe badania w południowej i południowo-zachodniej Bułgarii oraz na pograniczu polsko-ukraińskim. Niedawno ukazała się jej książka *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach* (Warszawa 2012). Laureatka stypendium „Start” Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2008).

E-mail: magdalena.lubanska@gmail.com

/// **Tomasz Maślanka**, socjolog i filozof, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią i filozofią kultury, współczesną socjologią teoretyczną oraz hermeneutyką. Autor książki *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstany teorii społecznej Jürgena Habermasa*.

E-mail: maslankat@is.uw.edu.pl

/// **Krzysztof C. Matuszek**, adiunkt w Instytucie Politologii Akademii Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania naukowe: socjologia teoretyczna, teoria systemów społecznych, współczesna filozofia polityczna. Opublikował m.in. *Der Krieg als autopoietisches System*, Wiesbaden 2007; *Systemy wojenne*, Kraków 2010; *The Problem of Political Theology* (współred. P. Armada, A. Górniewicz), Kraków 2012. Laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za rozprawę doktorską (2007) oraz Stypendium Ministra dla Młodych Naukowców (2011).

E-mail: krzysztof.matuszek@ignatianum.edu.pl

/// **Robert Pawlik**, historyk filozofii. Adiunkt na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Przygotowuje pracę o stanowisku Ernsta H. Kantorowicza w debacie na temat teologii politycznej i sekularyzacji.

E-mail: r.pawlik@uksw.edu.pl

/// **Arkadiusz Peisert**, doktor, socjolog, adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego oraz Akademii Pomorskiej w Słupsku. Działa społecznie w Towarzystwie Tradycji Akademickiej i Polskim Towarzystwie Socjologicznym. Filister Korporacji Akademickiej Welecja. Jego zainteresowania badawcze to: innowacje w demokracji, teorie socjologiczne (Norbert Elias), samoorganizacja społeczeństwa, spółdzielnie mieszkaniowe i socjologia szkolnictwa wyższego. Publikował w „Kulturze Liberalnej”, „Obywatelu”, „ResPublice Nowej” i kwartalniku „Trzeci sektor”.

Ważniejsze ostatnie publikacje: *Demokracja deliberacyjna a praktyka społeczna*, [w:] *Partycypacja publiczna. O uczestnictwie obywateli w życiu wspólnoty lokalnej*, red.



Anna Olech, Warszawa 2011; *Spółdzielnie mieszkaniowe – między wspólnotą obywatelską a alienacją*, Warszawa 2009; *Zjawiska sprzyjające korupcji w zakresie planowania przestrzennego i działalności budowlanej. Raport z badań*, [w:] *Raport o korupcji*, red. Anna Kądziela, Warszawa 2007.

E-mail: arkadiusz.peisert@gmail.com

/// **Jakub Szewczyk**, doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: socjologia miasta, procesy migracyjne oraz socjotechniki i metody manipulacji.

E-mail: jakub.szewczyk@vp.pl

/// **Michał Warchał**, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Zajmuje się historią idei oraz filozofią i socjologią religii. Opublikował m.in. książkę *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda* (2006). Publikuje m.in. w „Tekstach Drugich”, „Przeglądzie Politycznym”, „Literaturze na Świecie” oraz „Nowej Res Publice”.

E-mail: m\_warchal@poczta.onet.pl

/// **Joanna Wawrzyniak**, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Międzyzakładowej Pracowni Pamięci Społecznej. Główne zainteresowania naukowe: socjologia historyczna, historia społeczna, socjologia i antropologia gospodarki. Wraz z Małgorzatą Pakier (SWPS) prowadzi program Genealogies of Memory in Central and Eastern Europe w Europejskiej Sieci Pamięć i Solidarność. Laureatka stypendium dla młodych naukowców tygodnika „Polityka” (2009). W roku akademickim 2012–2013 fellow w School of History, Freiburg Institute for Advanced Studies. Ważniejsze ostatnie publikacje: *Buntownicy. Polskie lata 70. i 80.*, Warszawa 2011, wspólnie z Anką Grupińska; *ZBoWiD i pamięć drugiej wojny światowej: 1949–1969*, Warszawa 2009; *Traditionen, Konzepte, (Dis-)Kontinuitäten. Erinnerungsforschung in Polen*, „Osteuropa” 2012, 5, wspólnie z Kornelią Kończal; *History and Memory: The Social Frames of Contemporary Polish Historiography*, „Acta Poloniae Historica” 2011, 103.

E-mail: wawrzyniakj@is.uw.edu.pl

/// **Rafał Wonicki**, adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się zagadnieniami współczesnej filozofii polityki oraz teorii państwa i prawa. Autor książki: *Spór o demokratyczne państwo prawa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007. Publikował m.in. na łamach „Przeglądu

Filozoficznego”, „Edukacji Filozoficznej”, „Civitas”, „Etyki”. Jest członkiem redakcji „Kultury Liberalnej”. Laureat stypendium Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla młodych wybitnych naukowców. Jako działacz Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej pracuje na rzecz popularyzacji filozofii.

E-mail: rafwonicki@interia.pl

/// **Emilia Wrocławska-Warchała**, doktor psychologii, wykładowca w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, członkini International Association for the Psychology of Religion. Jej zainteresowania naukowe mieszczą się na pograniczu psychologii osobowości, psychologii narracyjnej i psychologii religii. Autorka artykułów dotyczących wykorzystania metod narracyjnych w psychologii oraz interdyscyplinarnych badań nad religijnością. W 2012 roku uzyskała stopień doktora na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na podstawie rozprawy pt. „Specyfika doświadczania zła oraz jej uwarunkowania osobowościowe i kulturowe”.

E-mail: emiliawroclawska@gmail.com

**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

**Książka autorska:**

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York.

**Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press, Chicago.

**Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York.

**Tłumaczenie polskie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zys i S-ka”, Poznań.

**Artykuł (rozdział itp.) w książce:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Strausians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & LittleField Publishers, Inc., Lanham, s. 3–31.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 138–143.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*.

[http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf);  
dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu. Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i angielskiej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

**CALL FOR PAPERS  
NUMERU POŚWIĘCONEGO  
ODWADZE CYWILNEJ**

Odwagę cywilną, dążenie i zdolność do obrony swoich przekonań nawet w trudnych sytuacjach, gdy ryzykuje się niechęcią otoczenia czy karierą, rozumiemy jako ważną cnotę obywatelską, a socjologicznie ciekawy fenomen do analizy. Za zastanawiające uważamy, że stosunkowo żywa dyskusja o „społeczeństwie obywatelskim” w Polsce po 1989 roku w praktyce nie odnosi się do pojęcia „odwagi cywilnej”, nawet jeśli uwagi Tocqueville’a czy Georga Jellinka o tyranii większości nie zostały do końca zapomniane. Zagadnienie to jest raczej nieobecne w polskich naukach społecznych, a konferencje, jak np. z okazji rocznicy powstania KOR, pokazują, że wśród wymieniania przewag konkretnych osób brakuje bardziej systematycznego namysłu nad uwarunkowaniami odwagi cywilnej. Odwagę cywilną odczytujemy jako istotne dziedzictwo opozycji demokratycznej i ważny element funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. Skrótowno rzecz ujmując: nie jest tak, że liczą się tylko silne NGO-sy, organizacje strażnicze lub „advocacy groups”, istotne jest również, na ile każdy z nas osobno jest taką „organizacją strażniczą”. W tym dostrzegamy znaczenie odwagi cywilnej obecnie.

Wartości i postawy, które jednostki deklarują jako dla nich ważne, nie są im jednak dane z góry, choć często tak właśnie je traktujemy. Inspirując się pragmatystami, Meadem, Deweyem, Joasem, sądzimy, że należy pytać o źródła tych wartości. Tych szukamy w specyficznym kontekście działania. O powstawanie wartości i źródła odwagi cywilnej chcemy zapytać, sięgając między innymi po doświadczenia Żegoty czy ruchów społecznych sprzed 1989 roku. W jakich warunkach uczestnicy akcji pomocy Żydom w czasie okupacji czy też uczestnicy opozycji demokratycznej w okresie komunizmu uświadamiali sobie pewne wartości, jak uczyli się postaw, które dziś uważamy za kluczowe? W jaki sposób i jakie wartości oraz innowacyjne działania społeczne rodziły się w społeczeństwie podziemnym schyłkowego komunizmu? Czy i jak doświadczenia te możemy odnieść do dzisiejszej Polski? Czy łatwiej być odważnym, gdy grożą za to represje, czy kiedy np. grozi ostracyzm?

Patrząc na tamten historyczny oraz dzisiejszy kontekst działania, podejmujemy dezyderat badawczy Richarda Swedberga, postulującego dyskusję społecznych i instytucjonalnych warunków sprzyjających aktom odwagi cywilnej, gdy jednostki bronią swych praw w trudnych sytuacjach społecznych. Jakich szkół, uczelni i firm potrzebujemy, by wspierać odwagę cywilną? Jakie cechy kręgów przyjacielskich i rodzinnych oraz innych sieci społecznych sprzyjają odwadze cywilnej? Jakie mechanizmy społeczne sprzyjają odwadze cywilnej, jakie zaś ją ograniczają? (Swedberg

1999: 523). Czym jest odwaga cywilna, jak ją operacjonalizować? W jaki sposób można odnieść pojęcie odwagi cywilnej do takich pojęć jak nieposłuszeństwo obywatelskie czy honor? Jakie warunki instytucjonalne sprzyjają odwadze w warunkach represyjnych i w demokracji? Jaka jest rola takich czynników, jak klasa społeczna, kapitał społeczny, kulturowy czy strukturalne uwarunkowania, jak na przykład mała miejscowość, peryferyjność?

Do zgłaszania tekstów zapraszamy przedstawicieli różnych dyscyplin. Artykuły mogłyby dotyczyć zarówno jednostkowego wymiaru odwagi cywilnej, jak i jej społecznych czy grupowych uwarunkowań albo też ładunku normatywnego.

/// Artykuły oraz materiały wizualne przygotowane z myślą o temacie przewodnim numeru prosimy nadsyłać do 15 kwietnia 2014 na adres: [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

/// Pytania prosimy kierować na adres sekretarza redakcji: [karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl](mailto:karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl).



**CALL FOR PAPERS  
NUMERU POŚWIĘCONEGO  
POJĘCIOM**

## Pojęcia: wędrowcy i włóczędzy

W drugim numerze *Stanu Rzeczy* pytaliśmy o warunki sukcesu szkół naukowych – teraz chcemy spojrzeć na dzieje nauk społecznych i humanistycznych z perspektywy historii intelektualnej. Dlaczego pewne koncepcje i pojęcia odnoszą międzynarodowe sukcesy w nauce? Dzięki czemu udaje im się skutecznie przekraczać granice języków i dyscyplin? W jaki sposób różne konteksty recepcji i adaptacji idei i pojęć zmieniają ich pierwotne znaczenia? Jakie są drogi transmisji idei i pojęć? Jak ich podróże w czasie i przestrzeni splatają się z losami ludzi, którzy je tworzą i przetwarzają?

Pytania te odżyły za sprawą kategorii *travelling concepts*, spopularyzowanej przez holenderską historyczkę sztuki i literaturoznawczynię Mieke Bal<sup>1</sup>. Przyjmując jej dociekania za punkt wyjścia, zapraszamy do zgłaszania tekstów dotyczących transdyscyplinarnych i transgranicznych wędrówek pojęć w Europie Środkowo-Wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem następujących kwestii:

- co kategoria „wędrujących pojęć” wnosi do naszej wiedzy o społecznych mechanizmach funkcjonowania nauki?
- jakie wędrujące pojęcia były ważne dla rozwoju nauk społecznych w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku? (na przykład: modernizacja, tożsamość, pamięć)?
- jakie były trasy wędrówek pojęć i idei? Gdzie mieściły się główne ośrodki ich produkcji i przetwórstwa w Europie Środkowo-Wschodniej? Jacy aktorzy i jakie procesy są kluczowe w historii ich recepcji i adaptacji?
- jakie pojęcia wywędrowały z tego regionu w świat i zrobiły karierę? Jakim pojęciom się nie powiodło?
- jak wyjaśnić „nieeksportowalność” niektórych propozycji pojęciowych stworzonych w Europie Środkowo-Wschodniej? (na przykład: współczynnik humanistyczny, próżnia społeczna, odpominanie, protochronizm)?
- jak wytłumaczyć trudności z „importem” do Europy Środkowo-Wschodniej niektórych pojęć cieszących się popularnością na Zachodzie (na przykład: *agency*, *Eigen-Sinn*, *governance*, *histoire croisée*, *lieu de mémoire*, *moral economy*)?

---

<sup>1</sup> Mieke Bal. 2012 (2002). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych: Krótki przewodnik*, tłum. Marta Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa (Biblioteka Kultury Współczesnej 2).

Do zgłaszania tekstów zapraszamy przedstawicieli wszystkich dyscyplin humanistycznych i społecznych.

/// Tytuł proponowanego artykułu oraz abstrakt o objętości do 600 słów prosimy nadsyłać do 1 czerwca 2014 r. na adres: [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl). Do końca czerwca 2014 r. autorzy zostaną poinformowani o przyjęciu abstraktu i zaproszeni do złożenia tekstu do końca października 2014 r. Wszystkie złożone artykuły zostaną poddane zwykłej procedurze recenzyjnej.

Artykuły powinny mieścić się w przedziale 20 000–40 000 znaków. Przed wysłaniem tekstu prosimy o zapoznanie się z informacjami dotyczącymi formatu tekstów, umieszczonymi na stronie <http://www.stanrzeczy.edu.pl/dla-autorow/>

/// Ewentualne pytania prosimy kierować na adres dr Joanny Wawrzyniak <[wawrzyniak@is.uw.edu.pl](mailto:wawrzyniak@is.uw.edu.pl)>



**W NASTĘPNYCH NUMERACH:**

WOŁANIE O SOCJOLOGIĘ KRYTYCZNĄ  
DURKHEIM O SĄDACH WARTOŚCIUJĄCYCH  
BILEWICZ I OLECHOWSKI: O (SAMO)KRYTYCZNĄ PSYCHOLOGIĘ  
KACZMARCZYK O WARTOŚCI WEBERA  
SOCJOLOGIA WIEDZY WEDŁUG SOJAKA  
KRASNODĘBSKI O SWOIM LOSIE  
DUNN O UTOWAROWIENIU NAUK SPOŁECZNYCH  
NUDNA PRAWDA WEDŁUG WINCZORKA  
BOURDIEU O PANOFSKYM I MANECIE  
FAŁKOWSKI I NAPIONTEK: ODWAGA CYWILNA  
MAŚLANKA I POWRÓT KONTRKULTURY

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO