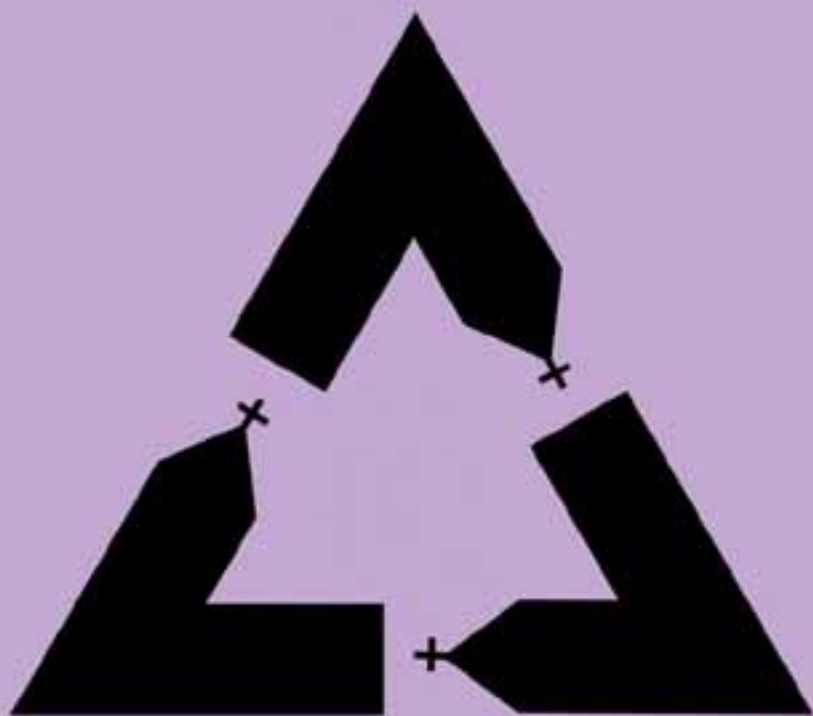


STAN RZECZY/05

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

POŁROČNÍK
2(5)/2013
CENA: 28 PLN
(5% VAT)



/// 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 SPOŁECZNA. 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

Zastępca Sekretarza Redakcji

Łukasz Bertram 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

www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca

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

www.is.uw.edu.pl

Partner wydawniczy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa

wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy

tel. (48 22) 55-31-333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa:

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

Projekt graficzny i skład

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach



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 Warchał – 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-Warchał – 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 Bucholc)

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

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

/ 074 TWO OR EVEN THREE WAVES:

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

/ 093 Katarzyna Krempłewska – 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-Warchał – 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. Saidel (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 Kobiętę – 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 przedrukujemy 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 „interes 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 wyróżnicowaniem 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 diskutowanych 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 Mannheima, 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, nie dające 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 oceniania 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 *Marksizm 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 zakonnika 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 esej 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 łatwo się oszuka.

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).

Relacyjne 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. Metza. 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 (Znaniecki 1984: 371–392).

Teologia, czy to jako wyjaśnianie i obrona doktryn kościelnych, czy w jakimś zakresie autonomiczna refleksja nad religią (Loneran 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 Znanieckiego (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-relacyjny) (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 Flanagana, 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 przezwyciężenie 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 tworzyć 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.

/// Hałas 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. Bieńkowska 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 nylanią 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 ¹

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 nią nareszcie ich żalosny 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

¹ Przekład na podstawie: *Catéchisme positiviste* (1852): Préface originale d'Auguste Comte, 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. Wsteczniństwo 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 przynależeć 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 zrozumiał on, że tylko Zachód został obdarzony chwalebną 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 demokratty, 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 sklaniali 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 szczyć 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