

ZBIGNIEW DROZDOWICZ  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Filozofii

## Sekularyzacja jako proces racjonalizacji życia społecznego

### Kilka uwag wstępnych

Problem sekularyzacji (z łac. *saecularis* – świecki) postawiony został już w czasach starożytnych przez tych filozofów greckich, którzy – tak jak Epikur z Samos – nie kwestionowali wprawdzie istnienia bogów, ale utrzymywali jednocześnie, że w gruncie rzeczy nie zajmują się oni ludzkimi sprawami, a w każdym razie powinniśmy się wyzbyć przekonania, że „bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa”<sup>1</sup>. W okresie Cesarstwa Rzymskiego do tego poglądu skłaniał się m.in. sławny polityk i mówca Marek Tulliusz Cynceron (106-43 p.n.e.), który przyjmował za „wielce prawdopodobne”, że bogowie istnieją, ale też za równie prawdopodobne, że „zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie”. Wiedzą o tym jednak, a w każdym razie wiedzieć powinni prawdziwi mędrcy, natomiast zwyczajni ludzie powinni wierzyć w to, że „bogowie mogą wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu” różnego rodzaju przyjemności lub przykrości; „bez tego wszelka świętość i kult religijny musiałby upaść. A gdy one niszczej, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie”<sup>2</sup>. Czasy średniowiecza to okres walki z „bezbożnymi” Grekami i Rzymianami, ale także herezjami, stawiającymi pod znakiem zapytania prawo do obecności w codziennym życiu chrześcijańskich świętości.

Pierwsze wyraźne sygnały, że z tymi świętościami nie wszystko jest tak, jak być powinno, pojawiły się w okresie Odrodzenia i łączą się z nazwiskami takich myślicieli jak Erazm z Rotterdamu (1469-1536), autor m.in. *Pochwały głupoty* – w licznym i zróżnicowanym gronie tych, którzy hołdują tytułowej głupocie, eksponowane miejsce zajmują uczeni teolodzy chrześcijańscy oraz „czcigodni”, ale nieuczni lub słabo wyczeni mnisi<sup>3</sup>. Dosyc

---

<sup>1</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 644 i n.

<sup>2</sup> Zob. Cynceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 8 i n.

<sup>3</sup> Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 9 i n.

szybko okazało się, że od tych odważnych dywagacji filozoficznych do działań politycznych droga jest krótka. Przekonują o tym kroki podjęte przez króla Anglii Henryka VIII – bez wątpienia pierwszego wielkiego antyklerykała, jaki zasiadł na tronie w generalnie chrześcijańskiej Europie<sup>4</sup>. Te kroki to m.in. rozwiązanie zakonów oraz przyjęcie przez państwo znacznej części dóbr kościelnych. Podobne kroki ze strony rządzących miały miejsce w Europie kontynentalnej dopiero pod koniec XVIII stulecia i wiążą się z Rewolucją Francuską. Tutaj również swoje „pięć groszy” dorzucili ci filozofowie, którzy albo w małym stopniu zachowywali chrześcijańskiego ducha, albo też wyzbyli się go na tyle skutecznie, że próżno byłoby u nich szukać jakichś śladów szacunku dla tej religii. Nabyli oczywiście w to miejsce innego ducha; bo przecież jakiegoś ducha trzeba posiadać, aby móc powiedzieć o sobie: „ja, człowiek”. Mająca miejsce w XIX stuleciu ostra konfrontacja z Kościołem rzymskim środowisk liberalnych pokazuje, że ta formacja intelektualna, która wcześniej kultywowała ducha libertynizmu, po Rewolucji Francuskiej stała się bazą społeczną liberalizmu. Rzuciła ona najpoważniejsze z możliwych wyzwanie tym, którzy za rzecz normalną i naturalną uznawali obecność Kościoła w życiu publicznym i skłonni byli podporządkować się jego władzy. Rzecz jasna, było to nie tylko wyzwanie ideowe czy moralne, ale także polityczne – o czym świadczy walka ówczesnych liberałów o rozdzielenie Kościoła od państwa, walka na tyle skuteczna, że w pierwszych kilkudziesięciu latach minionego stulecia taki formalnoprawny rozdział został przeprowadzony w wielu europejskich krajach. Jak to wyglądało i wygląda w praktyce, to już zupełnie inna sprawa.

Przypomnienie tych wydarzeń może stanowić jakieś wyjaśnienie faktu, że dzisiaj sekularyzacja powszechnie sprowadzana jest w kręgach antyklerykalnych do „wyzwalania nowoczesnego człowieka spod wpływu religii, natomiast w kręgach związanych z tradycyjnym Kościołem do »dechrystianizacji« i »poganizacji«”<sup>5</sup>. Zdaniem P. L. Bergera, w obu przypadkach takie jej pojmowanie „obciążone jest ideologicznie” oraz aksjologicznie i nie ułatwia zrozumienia faktycznie zachodzących procesów przemian społecznych, w tym przemian życia religijnego. Generalnie podzielam tę opinię. Problemem dyskusyjnym jest jednak wpisanie procesów sekularyzacyjnych w szersze od nich procesy zmian społecznych oraz wskazanie ich generalnych kierunków. Przywołany tutaj amerykański socjolog religii wpisuje je w społeczne kreowanie tzw. świętego kosmosu, nazywanego również „świętym baldachimem”. Swoje ujęcie tych procesów przedstawia jako zarówno kontynuację, jak i pewną modyfikację ich ujmowania i przedstawiania przez Maxa Webera. Również z tym skłonny byłbym się generalnie zgodzić. W ujęciu proponowanym przez P. L. Bergera nie ma jednak tak daleko idących związków między sekularyzacją i racjonalizacją życia społecznego, jak to ma miejsce w przypadku M. Webera. Kilka zdań zatem na temat weberowskiego ujmowania sekularyzacji i racjonalizacji.

<sup>4</sup> G. M. Trevelyan pisze, że „Henryk VIII wychował się w atmosferze naukowego antyklerykalizmu Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – ludzi szczerze religijnych i w zasadzie prawomyślnych, ale płonących oburzeniem przeciwko sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyłudzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”. Zob. G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 112 i n.

<sup>5</sup> Zob. P. L. Berger, *The Social Reality of Religion*, New York 1969, s. 106 i n.

## Weberowskie ujęcie sekularyzacji i racjonalizacji

Jest rzeczą charakterystyczną, że w rozprawach Maxa Webera pojęcie „sekularyzacja” albo w ogóle nie występuje, albo też występuje okazjonalnie. Pojawiają się tam natomiast nader często pojęcia: „racjonalność”, „racjonalizacja” oraz ich pochodne. Nie oznacza to oczywiście, że ten uczony o szerokich zainteresowaniach i znaczących dokonaniach w zakresie badania procesów przemian społecznych nie zdawał sobie sprawy z faktu, że w procesach tych występują różne formy zeświecczenia. Aby jednak odpowiedzieć na pytanie, jak je postrzegał, trzeba wskazać na to, co znajdowało się w centrum jego zainteresowań badawczych. Moim zdaniem, znajdował się w nim problem racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego, w szczególności tych ich form, które przyczyniły się do powstania „największej potęgi współczesnego świata”, to jest kapitalizmu. Pojęciem bazowym jest pojęcie „działania społecznego”, takiego, które zorientowane jest na zachowania innych ludzi, uwikłane jest historycznie, moralnie, politycznie, religijnie itd. Wyjaśniając tę kategorię w uwikłaniu, M. Weber mówi o działaniu celoworacjonalnym (uwikłanym „w oczekiwania dotyczące zachowań przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi”), wartościoworacjonalnym (uwikłanym „w wiarę w bezwarunkową samoistną wartość”), afektywnieracjonalnym (uwikłanym „afektywnie, w szczególności emocjonalnie”), tradycyjnieracjonalnym (uwikłanym w „utarte przyzwyczajenie”) itd.<sup>6</sup>

Sekularyzacji, o której mówią współcześni socjologowie, należy szukać w każdym uwikłaniu, bowiem M. Weber wiąże ją: po pierwsze z przemianami zachodzącymi w kulturze świata zachodniego, po drugie z autonomizacją i indywidualizacją ludzkiego myślenia i działania, po trzecie z historycznym zastępowaniem celów, wartości i afektów sytuowanych lub zorientowanych na to, co pozaziemskie, z celami, wartościami i afektami zorientowanymi na to, co ziemskie. Tak zresztą również postrzega weberowskie ujmowanie sekularyzacji przywoływany P. L. Berger, który – po wielu poszukiwaniach – znalazł w końcu to pojęcie w rozprawie pt. *Starożytny judaizm*, „choć termin »zsekularyzowany« występuje tam tylko jeden raz, ale w interesującym miejscu, w którym M. Weber Dyskutuje wpływ centralizacji kultu w Jerozolimie na religijne znaczenie klanu”<sup>7</sup>. Już rozpoznanie tego miejsca, w którym M. Weber mówi *expressis verbis* o sekularyzacji, skłania do generalnego wniosku, że uczony ten wprawdzie niezbyt chętnie posługiwał się tym pojęciem, natomiast chętnie i często stosował jego odpowiedniki. Tym odpowiednikiem, który zrobił później światową karierę w badaniach nad procesami przemian społecznych, w tym przemian religijnych nie jest **racjonalizacja**, lecz **odczarowywanie** świata, a ściślej, kolejne historyczne formy i etapy **odczarowywania** – począwszy od „pierwotnie zorientowanego na ten świat religijnie lub magicznie motywowanego działania wspólnotowego” oraz towa-

<sup>6</sup> Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 18 i n.

<sup>7</sup> „Mimo wszystko praca Webera nad Starym Testamentem posiada tak duże znaczenie dla naszego tematu. Badacze Biblii wielokrotnie podkreślali »desakralizujące« i »demitologizujące« tendencje Starego Testamentu”. Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 2005, s. 158 i n.

rzyszającej mu „wiary w duchy”, kultów i praktyk magicznych, a skończywszy na „religiach wysokorozwiniętych kultur i kapitalizmie”, w którym role dawnych „zaklinaczy” (magów, czarowników, kapłanów itp.) przejmują teolodzy protestanccy oraz ci kapitaliści, prawnicy i politycy, którzy – tak jak wymieniani w *Etyce protestanckiej* B. Franklin – działają tak, aby „oddać Cezarowi to, co należy do Cezara”, a zwyczajnym ludziom to, co należy do zwyczajnych ludzi; a należy do nich nie tylko „modlenie się do Boga o chleb powszedni”, ale także, a nawet w pierwszej kolejności pracowanie, pracowanie i jeszcze raz pracowanie, i to takie, aby ów chleb – w dosłownym i przenośnym tego słowa znaczeniu – mógł się pojawić na stole i aby go wystarczyło dla wszystkich pracujących oraz dla ich najbliższych. Wymaga to oczywiście wielu różnych starań oraz takich słów-zaklęć, jakie zawarte są w franklinowskiej formule: „czas to pieniądz”.

Wyjaśniając i uzasadniając głęboko ludzki sens tej formuły, odbiegającej radykalnie od sensu formuł starego świata, M. Weber pisał: „Zdobywanie pieniędzy, jeśli odbywa się w sposób legalny, jest w nowoczesnym systemie ekonomicznym rezultatem i wyrazem sprawności w zawodzie. (...) to owa, dziś tak dla nas zwyczajna, ale w rzeczywistości wcale nie tak oczywista idea obowiązku zawodowego, poczucia obowiązku, które ma posiadać każdy w swojej działalności zawodowej – niezależnie od jej rodzaju (...) – to właśnie ta idea jest charakterystyczna dla »etyki społecznej« kapitalistycznej kultury i stanowi jej główny element konstytutywny”. Dalej dodawał, że „jeden z elementów konstytutywnych nowoczesnego ducha kapitalizmu i w ogóle współczesnej kultury – mianowicie racjonalny sposób życia na bazie idei zawodu [powołania – uw. Z. D.] – zrodził się z ducha ascezy chrześcijańskiej”, ale duch tej ascezy przeszedł w dziejach chrześcijaństwa tak głębokie transformacje, że na końcu przybrał formę ascezy purytańskiej, najbardziej racjonalnej, bowiem etos „purytanizmu niósł ze sobą etos racjonalnego, mieszczańskiego systemu gospodarczego i racjonalnej organizacji pracy. Z etyki żydowskiej wziął tylko to, co do tych ram pasowało”<sup>8</sup>. W ten sposób mamy wpisanie w ogólne ramy kultury Zachodu nie tylko procesy racjonalizacji, ale ściśle wiążące się z nimi procesy sekularyzacji (odczarowywania świata) oraz wskazanie ich głównych sił sprawczych; są to oczywiście działania społeczne tych wszystkich, którzy są aktywnymi uczestnikami życia społecznego.

## Społeczne tworzenie rzeczywistości a sekularyzacja

Problem ten postawiony został przez P. L. Bergera i współpracującego z nim niemieckiego socjologa T. Luckmanna w napisanej przez nich wspólnie rozprawie pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. W świetle tego opracowania sekularyzacja nie jest ani procesem autonomicznym, ani nawet wiodącym w zachodzących przemianach życia społecznego. Jest ona pochodną takich działań społecznych, jak: 1. eksternalizacja, czyli działanie ukierunkowane na zewnątrz i zorientowane na stabilność („Wrodzona niestabilność ludzkiego or-

---

<sup>8</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 161 i n.

ganizmu powoduje, że człowiek jest zmuszony zapewnić sobie stabilne środowisko dla swojego działania"); 2. obiektywizacja i wiążąca się z nią instytucjonalizacja („Instytucjonalizacja pojawia się, jeżeli tylko pewne rodzaje działających dokonują wzajemnej typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk"); 3. subiektywizacja i internalizacja rzeczywistości („Jest to bezpośrednie ujmowanie albo interpretacja obiektywnego zdarzenia jako zdarzenia wyrażającego znaczenia, czyli jako przejaw subiektywnych procesów innego, które w ten sposób stają się subiektywnie znaczące dla mnie samego")<sup>9</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że autorzy tej rozprawy – deklarujący się jako ideowi spadkobiercy badań i osiągnięć naukowych Maxa Webera – unikają takich weberowskich kategorii, jak racjonalność i racjonalizacja życia społecznego. Nie oznacza to oczywiście, że nie przyjmują założeń o racjonalności działań ludzkich, czy też założeń o różnorodnym uwikłaniu tych działań. Nie tylko bowiem takie założenia przyjmują, ale też od czasu do czasu je eksponują – jak chociażby w tym obszernym punkcie rozważań, w którym opisują społeczny proces różnego rodzaju uprawomocnień („Uprawomocnienie wytwarza nowe znaczenia, które służą integracji znaczeń już wiązanych z różnymi procesami instytucjonalnymi" i „ma na celu uczynić obiektywizację »pierwszego rzędu«, które zostały już zinstytucjonalizowane, obiektywnie dostępnymi i subiektywnie uznawanymi"<sup>10</sup>. Tych społecznych sił dokonujących różnego rodzaju uprawomocnień (dostarczających m.in. racji dla podtrzymania istniejących instytucji społecznych) jest oczywiście wiele i różnią się one niejednokrotnie radykalnie posiadanymi kwalifikacjami, w tym posiadaną wiedzą, pozycją społeczną i pełnionymi rolami społecznymi. Ale też istnieje społeczna potrzeba uprawomocnień „różnych poziomów" – począwszy od poziomu „dziecka, które przejmuje role i postawy znaczących innych, czyli internalizuje je i czyni je swoimi", a skończywszy na poziomie społecznych ekspertów uprawomocniających uniwersa symboliczne – jak teologodzy, uczeni, ale także „starzy wprowadzający młodzież do wyższej ekonomii w trakcie obrzędów dojrzałości". Łączy ich umiejscowienie „strategii uprawomocnień" wobec śmierci. „Doświadczenie śmierci innych, a w rezultacie antycypacja własnej śmierci, stwarza jednostce sytuację *par excellence* graniczną. Nie musimy też uzasadniać, że śmierć stwarza najbardziej przerażające zagrożenie dla przyjmowanych bez zastrzeżeń rzeczywistości życia codziennego. Dla każdego porządku instytucjonalnego sprawą najwyższej wagi jest zespolenie śmierci z nadrzędną rzeczywistością społecznego istnienia. To uprawomocnienie śmierci jest jednym z najważniejszych owoców symbolicznych uniwersów. Nie ma większego znaczenia, czy dokonuje się z odwołaniem, czy też bez odwołania do mitologicznej, religijnej albo metafizycznej interpretacji rzeczywistości"<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. P. L. Bereger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistosci*, Warszawa 1983, s. 85 i n.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 150 i n.

<sup>11</sup> „Współczesny ateista, na przykład, przypisuje śmierci znaczenie na podstawie *Weltanschauung*, postępującej ewolucji albo rewolucyjnej historii, integruje w ten sposób śmierć z uniwersum symbolicznym obejmującym rzeczywistość. Wszelkie uprawomocnienia śmierci muszą spełniać ten sam zasadniczy warunek: muszą pozwolić jednostce żyć dalej w społeczeństwie po śmierci znaczących innych oraz antycypować własną śmierć z przerażeniem (...) wytłumionym, aby nie paraliżowało ono dalszej rutyny codziennego życia". Zob. tamże, s. 162 i n.

W tym momencie znaleźliśmy się w najistotniejszym punkcie dla ujmowania przez autorów tej rozprawy zarówno kwestii racjonalizacji, jak i kwestii sekularyzacji. Stanowi go wskazanie takiej sytuacji granicznej, która dostarcza różnym osobom różnych racji do racjonalizowania (uprawomocniania) swojego działania i myślenia oraz określenia tożsamości swojej i innych („Tożsamość jest ostatecznie uprawomocniana przez umiejscowienie jej w symbolicznym uniwersum”). Można oczywiście powiedzieć, że generalnie nie ma „większego znaczenia” to, czy w tym „oswajaniu” siebie i innych ze śmiercią odwołujemy się, czy też nie odwołujemy do instytucji i uniwersów religijnych, bowiem ten sam cel uzyskiwano w przeszłości i uzyskuje się dzisiaj również bez takiego odwołania. Jednak dla tych instytucji, tych uniwersów i tych osób, które utożsamiają się z nimi, ma to zasadnicze znaczenie, bowiem pominięcie ich oznacza zakwestionowanie ich pozycji społecznej, a w przypadku społeczeństw monoreligijnych zakwestionowanie ich monopolu na dokonywanie racjonalizacji. Zakwestionowanie tego monopolu, a ściślej, stopniowe historyczne jego ograniczanie, autorzy tej rozprawy utożsamiają z sekularyzacją.

Szczegółowo wyjaśnia to T. Luckmann w rozprawie pt. *Niewidzialna religia*. Oponuje on tam przeciwko uproszczonemu i ideologicznie uwikłanemu rozumieniu sekularyzacji, tj. jej „rozumienia jako patologii religijnej, mierzonej przy pomocy kurczącego się oddziaływania Kościoła”<sup>12</sup>. Wynika ono z faktu utożsamiania religii z Kościołem. Jeśli jednak stawia się znak równości, to „tym samym nie można dostrzec najistotniejszego problemu” zawartego w pytaniu: „czy we współczesnym społeczeństwie, jakiegokolwiek społecznie zobjektywizowane struktury znaczeniowe, z wyjątkiem tradycyjnych zinstytucjonalizowanych doktryn religijnych, działają integrująco na zachowanie życia codziennego i usprawiedliwiają kryzysy tych zachowań?”. Odpowiedź na to fundamentalne i aktualne dzisiaj pytanie, zdaniem T. Luckmanna, wymaga wskazania: „Jakie wartości dominują we współczesnej kulturze? Jaka jest podstawa społeczno-strukturalna tych wartości i jaka jest ich funkcja w życiu współczesnego człowieka?”<sup>13</sup>. To z kolei prowadzi do współczesnych problemów poszukiwania i znajdowania tożsamości przez człowieka kultury zachodniej.

Charakteryzując tę tożsamość, autor *Niewidzialnej religii* wskazuje na: 1. „osłabienie nadrzędnej pozycji specyficznie religijnych wyobrażeń w subiektywnych systemach odniesień”; 2. „zawężenie zwyczajowego stosowania norm religijnych do wydzielonego obszaru wiary i praktyki”; 3. uznawanie religii i religijności za »prywatną sprawę«; 4. postrzeganie religijności kościelnej jako pozostałości po poprzednich pokoleniach i jej sy-

---

<sup>12</sup> „Należy też stwierdzić, że utożsamianie Kościoła z religią, niezależnie od historycznych i socjologicznych powodów, może być w pełni przez Kościoły akceptowane, niezależnie od teologicznych argumentów o kościele widzialnym i niewidzialnym”. Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 59 i n.

<sup>13</sup> „Są to bardzo ogólne pytania. I, jak można od razu zauważyć, należy je rozpatrywać w odniesieniu do ogólniejszych zagadnień teoretycznych. Znanie nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, Kościół, sekta itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów (...). Aby odpowiedzieć na nasze początkowe pytania, musimy stwierdzić, w jaki sposób symboliczne uniwersa w ogólności, a kosmos religijny w szczególności, są obiektywizowane społecznie. Takie jednak rozważania prowadzą wprost do ogólnych zagadnień teorii instytucji i socjologii wiedzy oraz, na końcu, wyprowadzają nas poza obręb właściwej teorii socjologicznej na obszar antropologii filozoficznej”. Zob. tamże, s. 62 i n.

tuowanie „na peryferiach współczesnych społeczeństw przemysłowych”; 5. pluralizacja świętego kosmosu („już nie reprezentuje on jednej obowiązującej hierarchii i nie jest artykułowany jako spójna tematycznie całość”); 6. dokonywanie wyboru „znień ostatecznych w oparciu o preferencje konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki”; 7. „poparcie dla subiektywnych systemów znnień »ostatecznych«” nie tylko ze strony rodziny (jak to miało miejsce w przeszłości), ale także dalszego otoczenia społecznego („Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wokół wspólnych zainteresowań mogą służyć jako »znający inni«, którzy dzielą budowę i stabilizowanie »prywatnych« uniwersów znnień »ostatecznych«”). Wszystkie te elementy składowe tożsamości współczesnego człowieka zachodu oznaczają sekularyzację. W praktyce oznacza to nie tyle, a nawet nie przede wszystkim zerwanie więzów z Kościołem czy też zmarginalizowanie religii i religijności w życiu codziennym tego człowieka, co ich tak głęboką transformację, że instytucjonalny i „widzialny” Kościół zmuszany jest niejednokrotnie do ustąpienia miejsca „niewidzialnej” religii i religijności, tj. religii i religijności tak zindywidualizowanej i zsubiektywizowanej, że niepotrzebni są już jej tradycyjni kościelni specjaliści od racjonalizacji, legitymizacji i instytucjonalizacji.

## Sekularyzacja a rynek

Problem ten postawiony został już przez Adama Smitha w jego opublikowanej w roku 1776 rozprawie pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, rozprawie uchodzącej dzisiaj nie bez racji za swoistą biblię nowoczesnego myślenia o życiu społecznym oraz o jego zdrowych zasadach. Przypomnę zatem, że jedną z nich jest zasada dążenia ludzi do własnej korzyści i prowadzenia ich w tym dążeniu – „często bezwiednie i nieświadomie” – „niewidzialną ręką rynku”, przez co przyczyniają się oni nie tylko do własnego dobra, ale także do dobra społeczeństwa. W każdym przypadku u podstaw tego dobra powinna znajdować się praca – w przeszłości jednostkowa, ale w miarę upływu czasu w coraz większym stopniu zbiorowa, aż do osiągnięcia takiego punktu, w którym na owe dobro pracuje większa część narodu<sup>14</sup>. W przeszłości o efektywności pracy stanowiły głównie kompetencje zawodowe poszczególnych osób. Jednak w miarę upływu czasu coraz większą rolę zaczął odgrywać społeczny podział pracy oraz warunki do „wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”. Docelowym punktem tych zmian społecznych jest taka sytuacja, w której „każdy człowiek żyje dzięki wymianie, czyli staje się w pewnej mierze kupcem, a samo społeczeństwo staje się właściwie społeczeństwem prowadzącym handel”<sup>15</sup>. Dla zaistnienia i utrzymania tej sytuacji potrzebny jest „system doskonałej wolno-

<sup>14</sup> W *Badaniach* A. Smith stwierdza: „bogactwo każdego narodu zależy od dwóch okoliczności: po pierwsze od umiejętności, sprawności i znanstwa, z jakim swą pracę zazwyczaj wykonuje; po drugie, od stosunku liczby tych, którzy pracują użytecznie, do liczby tych, którzy tego nie czynią”. Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I, Warszawa 1954, s. 3 i n.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 31.

ści”, to znaczy taki system, który z jednej strony pozwala na rozwój „naturalnej skłonności ludzkiej” do bogacenia się, natomiast z drugiej sprawia, że owe bogacenie nie odbywa się „samolubnie”, to znaczy, kosztem tych, którzy mają swój udział w wytworzonych dobrach, ale z różnych względów nie mają istotnego wpływu na ich podział – w szczególności dotyczy to tzw. „prostych ludzi”, czyli tych wszystkich, którzy wykonują prace najemne i żyją z płacy, którą otrzymują od pracodawców. Przywołałem te główne założenia i postulaty formułowane przez A. Smitha głównie po to, aby pokazać, że w punktu widzenia tego ojca duchowego współczesnej ekonomii religia i religijność obywateli w gruncie rzeczy niewiele ma wspólnego ze zdrowymi zasadami życia społecznego. Nie oznacza to oczywiście, że on sam nie był człowiekiem religijnym<sup>16</sup>. Jednak swoją religijność traktował jako sprawę prywatną i przynajmniej starał się jej nie mieszać z poglądami na gospodarkę. A to już jest przejawem sekularyzacji.

Tym tropem myślenia o życiu społecznym oraz o miejscu w nim religii poszli w jakiejś mierze Rodney Stark oraz William Sims Bainbridge, autorzy takiej współczesnej teorii religii, w której za głównego stymulatora i regulatora jej miejsca w życiu społecznym uznaje się rynek, w możliwie najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu, z takimi jego kategoriami, jak: popyt, podaż, zysk, strata oraz wymiana itp.<sup>17</sup> Ci amerykańscy socjologowie rzadko operują pojęciem racjonalności i jego pochodnymi, co nie oznacza, że nie stosują jego zamienników, takich jak aksjomatyzacja. Cała ich teoria ma stanowić wręcz klasyczny aksjomatyczno-dedukcyjny system, to znaczy, formułowana jest według schematu, w którym z kilku prostych założeń (aksjomatów traktowanych jako racje konieczne, dostateczne, determinujące i wystarczające) wyprowadza się dedukcyjnie szereg twierdzeń o różnym stopniu ogólności (teorematów traktowanych jako ich logiczne konsekwencje).

W sumie aksjomatów tych jest – jak w każdej klasycznej teorii – stosunkowo niewiele, bo tylko siedem. Pierwszy („absolutnie fundamentalny”) sprowadza się do twierdzenia, że „ludzkie postrzeganie i działanie zachodzi w czasie, od przeszłości do przyszłości”. „Drugi aksjomat jest nieco innym sformułowaniem podstawowego twierdzenia teorii wymiany, teorii warunkowania operacyjnego i mikroekonomii” – sprowadza się on do twierdzenia, że „ludzie poszukują tego, co uważają za nagrodę, i unikają tego, co uważają za koszty”. Z tego aksjomatu wyprowadzają oni twierdzenie ogólne (teoremat), że „nagrody i koszty mają charakter komplementarny: utracona lub poniechana nagroda jest równoznaczna z kosztem, a uniknięcie kosztów jest równoznaczne z nagrodą”, oraz szereg twierdzeń bardziej szczegółowych – takich np. że „jednostka akceptuje koszty konie-

---

<sup>16</sup> Niektórzy ze znawców jego poglądów twierdzą nawet, że był człowiekiem tak głęboko „prześiąkniętym tradycją moralną wywodzącą się ze scholastyki i prawa naturalnego, że nie mógł sobie wyobrazić ekonomii samej w sobie jako dyscypliny oddzielonej od etyki i polityki”. Zob. J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York 1937, s. 141 i n.

<sup>17</sup> We wprowadzeniu do książki, w której przedstawiają tę teorię, składają oni zresztą intelektualny hołd A. Smithowi, twierdząc, że „wszystkie współczesne wersje teorii wymiany w socjologii, psychologii i ekonomii”, wywodzą się z tej, którą sformułował autor *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Zob. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 25 i n.

czne do uzyskania nagrody”, że „poszukuje sposobu uniknięcia kosztów” itd. Aksjomat trzeci sprowadzają do stwierdzenia, że „nagrody różnią się rodzajem, wartością i stopniem ogólności”. Te trzy aksjomaty „tworzą kontekst, który umożliwia zaistnienie ludzkiego działania”, oraz sformułowanie: aksjomatu 4 – sprowadza się on do stwierdzenia, że „działanie ludzkie jest pochodną złożonego, lecz skończonego systemu przetwarzania informacji, który służy rozpoznawaniu problemów oraz podejmowaniu prób znalezienia właściwych rozwiązań owych problemów”; aksjomatu 5 – stwierdza się w nim, że „dostęp do niektórych nagród jest ograniczony”; aksjomatu 6 – głoszącego, że korzystanie z nagród w większości przypadków doprowadza do ich zużycia; oraz aksjomatu 7, w którym twierdzi się, że „indywidualne i społeczne przymioty, które zapewniają władzę, w każdym społeczeństwie są rozdzielone nierówno między poszczególne osoby i grupy”<sup>18</sup>. I tyle jeśli chodzi o aksjomaty tej teorii. Cała reszta to teorematy, definicje pojęć i komentarze do nich.

Zagadnienie sekularyzacji pojawia się na odległym miejscu, bo dopiero w rozdziale przedostatnim tej obszernej rozprawy. R. Stark i W. S. Bainbridge wychodzą w nim od polemiki z tezą o „nadchodzącej śmierci religii” lub też – co na to samo wychodzi – z postawieniem znaku równości między procesami sekularyzacji a „całkowitym upadkiem wszelkich religii”. Ich zdaniem, „sekularyzacja oznacza transformację, a nie jej unicestwienie”, a ściślej, takie procesy, w których dochodzi do takich „przemian religii niskiego napięcia w specjalności kulturowe” (za które uznają oni Kościoły), w których organizacje religijne tracą władzę („Sekularyzacja to stopniowa utrata władzy przez organizacje religijne”). Odpowiadając na pytanie o socjokulturowe uwarunkowania tego procesu, wskazują oni na kosmopolityczny i pluralistyczny charakter tych społeczeństw, w których ów proces występuje („W kosmopolitycznym, pluralistycznym pod względem religijnym społeczeństwie przybysz ma szansę nawiązać kontakty społeczne z wieloma osobami bez względu na ich przynależność religijną”), oraz „mobilność społeczną i przestrzenną” („W społeczeństwach kosmopolitycznych mobilność społeczna i przestrzenna przyczynia się zwykle do zerwania więzów przynależności religijnej”). Natomiast w państwach, w których istnieje „monopol polityczny” lub też – co na to samo wychodzi – „w państwach represyjnych”, istotną rolę odgrywa polityka, w której może występować zarówno szukanie przymierza z religią („jest to jednak ryzykowne, ponieważ religia będzie zmierzała do ograniczenia władzy państwa”), jak i zwalczanie religii lub przynajmniej takie „ograniczenie jej wpływów, aby nie mogła stać się w przyszłości jej zwycięskim rywalem”. W drugim z tych scenariuszy państwo szuka (i niejednokrotnie znajduje) sojusznika w nauce. Przykład państwa radzieckiego pokazuje, że do tego sojusznika państwo represyjne podchodzi również nieufnie<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 393.

<sup>19</sup> „Jedną ze strategii, jakie stosuje państwo radzieckie, aby ciągnąć korzyści z nauki, minimalizując zarazem związane z nią niebezpieczeństwa, jest geograficzna i społeczna izolacja nauki. Od dziesiątków lat miasta akademickie buduje się w specjalnie wydzielonych strefach, a nazwiska kierowników najważniejszych programów badawczych utrzymuje się w tajemnicy” (tamże, s. 364).

Tym rozmaicie przebiegającym w różnych społeczeństwach procesom sekularyzacji towarzyszą odmiennie przebiegające procesy religijnego odrodzenia. Generalnie, „sekularyzacja otwiera epokę odrodzenia i eskperymentu”, a nawet „na krótką metę sprzyja rozwojowi ruchów sektowych” (nowe sekty powstają na gruzach Kościołów), jednak „przewaga sekt nad Kościołami występująca na wczesnych etapach sekularyzacji nie trwa wiecznie” i w dłuższej perspektywie okazuje się, że „postęp kulturowy sprzyja ostatecznie rozwojowi ruchów kultowych”, w które w zsekularyzowanych społeczeństwach przekształcają się również sekty. Proces ten występuje zarówno w państwach liberalnych, jak i totalitarnych (czego przykładem jest „hitlerowski poganizm”), ale w pierwszych z nich ma charakter bardziej dynamiczny niż w drugich. Potwierdzeniem tego są dla autorów tej teorii Stany Zjednoczone i inne „nierepresyjne kraje przemysłowe”, w których do „afiliacji religijnej zachęca wolny rynek wiar”<sup>20</sup>.

Tak czy inaczej wychodzi na to, że religia i religijność – podobnie jak inne dobra kulturowe – są takim towarem, który się zbiorowo lub indywidualnie wytwarza, zbiorowo lub indywidualnie wystawia na sprzedaż lub do wymiany z innymi wytwórcami oraz zbiorowo lub indywidualnie konsumuje. Odpowiadając na pytanie: jakie potrzeby ludzkie ten towar zaspokaja?, R. Stark i W. S. Bainbrigde wskazują przede wszystkim na potrzebę zmniejszenia napięcia między grupami społecznymi i ich środowiskiem socjokulturowym. Dopóty, dopóki tradycyjne Kościoły były w stanie zaspokajać tę podstawową potrzebę ludzką, miały one swoją społeczną rację bytu. Problem jednak w tym, że proponowane przez nich kompensatory ulegają zużyciu i w pewnym historycznym momencie nie są one już zdolne do wyprodukowania takich, które w dostatecznym stopniu zaspokajają tę potrzebę, i otwiera się pole do działania dla sekt, a gdy i te zużyją już cały swój arsenał sił i środków, zmuszone są ustąpić miejsca kultom religijnym. Producenci i konsumenci dóbr religijnych nie powracają jednak do takiej – mówiąc językiem E. Durkheima – „elementarnej formy życia religijnego”, jakimi były w przeszłości kultury religijne. Zdaniem autorów tej teorii, zmiany społeczne – obojętnie czy progresywne, czy regresywne – nie przebiegają bowiem w sposób linearny i stare formy życia religijnego w nowych warunkach socjokulturowych w sposób istotny zmieniają swój charakter, czego potwierdzeniem są innowacje proponowane przez współczesne sekty i kultury (takie np. jak scjentolodzy). W tej sytuacji, sekularyzację można i trzeba łączyć z ograniczaniem wpływów tradycyjnych Kościołów, ale także trzeba ją łączyć z naturalnym wyczerpywaniem się ich „arsenałów” sił i środków w zaspokajaniu naturalnych potrzeb ludzkich, naturalnym procesem zmian dokonujących się w socjokulturowym otoczeniu poszczególnych wspólnot (denominacji) religijnych, w naturalnej skłonności ludzkiej do innowacji i innowacyjności itd.

Odpowiadając na pytanie: gdzie w tym wszystkim jest miejsce na racjonalność czy na racjonalizację życia społecznego?, powiem krótko – w każdym z wymienionych tutaj

---

<sup>20</sup> „Osoby, które potrzebują religii wysokiego napięcia, nie mają (w tych krajach – uw. Z. D.) trudności z jej znalezieniem, ci, którzy potrzebują jedynie nieprecyzyjnego ogólnego poczucia nadziei i wspólnoty, oferowanego przez denominacje niskiego napięcia, mają w czym wybierać” (tamże, s. 378 i n.).

punktów, a także w wielu jeszcze innych, o których mówią w swojej rozprawie R. Stark i W. S. Bainbridge. Przyjmują oni bowiem – zresztą świadomie – weberowskie rozumienie działania społecznego oraz związane z nim pojęcie racjonalności w uwikłaniu. Przypomnę zatem, że w świetle tego rozumienia działaniem racjonalnym jest każde takie ludzkie działanie, które jest społecznie zorientowane na określony cel i prowadzi w przekonaniu działających do osiągnięcia tego celu. To, czy są to cele ziemskie, czy też nadprzyrodzone, miało i ma oczywiście istotne znaczenie, ale w miarę upływu czasu coraz mniejsze dla tych, którzy z różnych względów przestali się utożsamiać z tradycyjnymi Kościołami. To właśnie zdaje się łączyć w podejściu do problemu sekularyzacji wszystkich przywoływanych tutaj socjologów.

## Dwie uwagi ogólne

Bez wątpienia, w takim wrażliwym i drażliwym społecznie problemie, jakim jest sekularyzacja, trzeba starannie ważyć słowa i nie używać tych, które mogą przyczynić się do jego zaognienia. Miał tego świadomość Max Weber, czego potwierdzeniem może być fakt, że wolał mówić raczej o odczarowywaniu świata społecznego niż o jego sekularyzowaniu. W jakiejś mierze mają tego świadomość również przywoływani tutaj kontynuatorzy jego badań. Jednak nie traktują oni już samego używania tego terminu w kategoriach konfrontacji z tradycyjnymi Kościołami czy też swojego opowiedzenia się po którejś zantagonizowanych stron. Chcą występować jako uczeni uważnie przyglądający się przemianom życia społecznego, w tym religijnego, oraz formułujący takie teorie naukowe, które umożliwiają ich zrozumienie. Nasuwa się jednak pytanie: czy w ogóle możliwe jest postępowanie całkowicie wolne od opowiedzenia się po którejś ze stron w tej prawdziwej batalii o to, co święte, oraz o to, co świeckie w życiu społecznym? Przywoływani tutaj uczeni są przekonani, że jest ono możliwe i konieczne dla zachowania naukowego obiektywizmu. Świadczą o tym m.in. krytyczne uwagi T. Luckmanna na temat „wyznaniowych socjologii” oraz ideologicznego uwikłania tych wszystkich, którzy sekularyzację sprowadzają do ograniczania wpływów Kościoła. W rozprawie R. Starka i W. S. Bainbridge można również znaleźć deklaracje bezstronności – takie chociażby jak oświadczenie, że do jej napisania „skłoniła ich nie osobista wiara religijna”, lecz „głębokie przeświadczenie o tym, że ludzkie zachowanie domaga się wytłumaczenia”<sup>21</sup>. Zapewne punktu widzenia niejednego z obrońców *sacrum* wszystko to, co mają dalej do powiedzenia na temat religii i religijności, świadczy o ich zbyt małym przywiązaniu do religii i religijności, aby można było ich uznać za osoby bezstronne. Natomiast z punktu widzenia niejednego z obrońców *profanum* w zbyt dużym stopniu tkwią oni w określonych tradycjach protestanckich, aby mogli się znaleźć poza tym wielkim sporem społecznym. Krótko mówiąc, nieangażowanie się po żadnej ze

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 39.

stron tego wielkiego sporu wydaje mi się bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe. Jest to pierwsza z tych uwag ogólnych.

Druga z nich wiąże się z kwestią racjonalności i racjonalizacji. Jednym z najpoważniejszych niebezpieczeństw związanych z tymi pojęciami jest nadanie im takiego szerokiego znaczenia, że praktycznie wszystko to, co się da zinterpretować w kategoriach jakiegoś **racji**, będzie można uznać za przejaw racjonalności lub racjonalizacji. Może to prowadzić i niejednokrotnie prowadzi do różnego rodzaju anomii, antynomii i zwyczajnych sprzeczności. Z problemem tym borykał się m.in. Max Weber. Próbował go rozwiązać nie tyle nawet poprzez w miarę precyzyjne definiowanie tych pojęć, co poprzez dookreślanie kontekstów ich użycia. Zdaniem znawców jego poglądów metoda ta okazała się jednak mało skuteczna<sup>22</sup>. Przywoływani tutaj kontynuatorzy jego badań wybrali inną drogę postępowania. Uznali bowiem, że pojęcia te są tak wieloznaczne, że ich użycie należy ograniczyć do minimum, a tam, gdzie one były i są używane, należy wprowadzić takie pojęcia, które albo da się w miarę jednoznacznie zdefiniować, albo też sprowadzić do pojęć w miarę jednoznacznych i zrozumiałych. Zabieg ten widoczny jest zwłaszcza w rozprawie R. Starka i W. S. Bainbridge'a. Jest on bez wątpienia uprawniony w naukach aksjomatyczno-dedukcyjnych. Można jednak mieć uzasadnione wątpliwości, czy jest on również uprawniony w naukach społecznych? W każdym razie M. Weber miał tego rodzaju wątpliwości, czemu dawał wyraz zarówno w swoich rozważaniach teoretycznych nad tymi naukami, jak i w swoich praktycznych badaniach życia społecznego. Również P. L. Berger i T. Luckmann mają co do tego poważne wątpliwości<sup>23</sup>. Takich wątpliwości nie mają natomiast R. Stark i W. S. Bainbridge, sytuujący socjologię – obok psychologii i ekonomii – w gronie tzw. twardej nauki społecznych, to jest takich, które są zdolne do sformułowania ścisłych teorii aksjomatyczno-dedukcyjnych, i teorie te są sprawdzalne empirycznie. Obawiam się niestety, że ostatnie z tych stanowisk ma więcej z wiary niż z naukowej rzetelności – rzecz jasna, wiary w moc poznawczą tych nauk społecznych, ale także w zdolności poznawcze tych, którzy je uprawiają. A to już można uznać za jakiś przejaw charakterystycznej dla świeckich nauk i świeckich uczonych sekularyzacji.

*Zbigniew Drozdowicz* – SECULARIZATION AS A PROCESS OF RATIONALIZATION OF SOCIAL LIFE

When joining the processes of secularization with processes of rationalization of social life I follow in large extent the path of Max Weber's suggestions, and such of his continuators as P. L. Berger, Th. Luckmann, R. Stark and W. S. Bainbridge. From the point of view of these researchers a tradi-

---

<sup>22</sup> Alan Sica uważa, że u Maxa Webera występuje wręcz „nałogowa zależność od podziału: racjonalny – irracjonalny”, jednak obu tym pojęciom nadaje on wieloznaczny charakter. Zob. A. Sica, *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1988, s. 193 i n.

<sup>23</sup> Dali im wyraz w *Zakończeniu do Społecznego tworzenia rzeczywistości*, stwierdzając tam m.in., że „socjologia plasuje się w towarzystwie nauk, które traktują człowieka jako człowieka; czyli że jest ona, w tym określonym sensie, dyscypliną humanistyczną”. Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 283 i n.

---

tional understanding of secularization, which refers to a gradual limitation of Church's influence on social life, is being linked to various ideologies. In their opinion it is necessary to take those processes without this very link, because it is a requirement of scientific objectivism. I have serious doubts, if a objectivism understood like that is possible at all, and if the scholars mentioned here do fulfill that requirement in their own research. In my own considerations I present arguments which incline such doubts. On the other hand I have no doubts, that secuarization might be and should be linked to rationalization and Weber's approach is still a model worth to follow.