

ZBIGNIEW DROZDOWICZ  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Filozofii

## O racjonalności religii w uwikłaniu

### Uwagi wstępne

Pytanie o racjonalność religii należy do dawna do tych, na które trudno jest udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Wiele tutaj oczywiście zależy od tego, kto jest stawia i w jakim celu, a także jakimi kieruje się motywami, potrzebami i okolicznościami, w których je stawia. Wszystko to przyczyniało się do pojawienia zarówno interesujących prób obiektywizacji, jak i niemniej interesujących poznawczo subiektywizacji, a niekiedy również zwyczajnych spekulacji i uprzedzeń, świadczących bardziej o stanie umysłu tych, którzy formułowali swoje sądy i oceny, niż o tym, co było sądzone i oceniane. Jest to problem dobrze znany, a w każdym razie wielokrotnie już analizowany. Nie on stanowi tutaj główny przedmiot rozważań. Stanowi go natomiast kwestia tych uwarunkowań, które sprawiają, że religia należy do tych obszarów badawczych, w których zawsze pozostaje pewna strefa misterium (tajemniczości), a mówiąc całkiem zwyczajnie, strefa ciemna lub w najlepszym przypadku szara – jeśli tak można nazwać to, co w gruncie rzeczy jest niemożliwe do całkowitego poznania, jednoznacznego oszacowania czy nazwania. Generalnie bierze się to z uwikłania różnych religii w takie zależności i wyznaczniki ich racjonalności i (ew.) nieracjonalności, że z ich rozpoznaniem nie zawsze mogły sobie w przeszłości poradzić nawet najtęższe umysły, a dzisiaj ma z tym poważne trudności socjologia religii, psychologia religii oraz inne jeszcze nauki zajmujące się religią.

### Charakterystyki głównych pojęć

Głównych pojęć w tych rozważaniach jest niewiele, ale każde z nich może być tak różnie rozumiane i stosowane, że mogłyby powstać nieprzystające do siebie narracje. Trzeba zatem już na wstępie wyraźnie powiedzieć, co będzie się tutaj rozumiało pod po-

jęciami – religii, racjonalności i uwikłania, a także wskazać, w jaki sposób się je operacjonalizuje. Być może pojęcia te da się zdefiniować. Podejmowane w tym zakresie próby przekonują jednak, że łatwiej jest podać ich charakterystyki i to niejednokrotnie wystarczy do uniknięcia istotnych nieporozumień.

A zatem pojęcie **religii**. W swoim rozumieniu bazuję na propozycji ujmowania go przez Maxa Webera oraz wprowadzanych do tego ujęcia istotnych korektach przez takich współczesnych weberystów, jak Peter L. Berger i Thomas Luckmann. Oznacza to, że dla jego scharakteryzowania trzeba odwołać się do pojęcia **działania społecznego**, to znaczy takiego działania, które „może orientować się na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowanie innych ludzi”<sup>1</sup>. W tym ujęciu już na wstępie przesądza się po pierwsze, że religia ma charakter społeczny, a po drugie, że występuje w uwikłaniu w różne zależności społeczne, a rozwikłanie tych uwikłań jest zadaniem nie tylko socjologii, ale także innych nauk społecznych, w tym świeckiego religioznawstwa. Warto również odnotować, że w uwagach wstępnych do systematycznych rozważań nad religią i religijnością, zawartych w części V *Gospodarki i społeczeństwa* (zatytułowanej: *Socjologia religii*), M. Weber kwestionuje zasadność wychodzenia od „definicji tego, czym »jest« religia” i proponuje, aby wyjść od pojęcia takiego „religijnie lub magicznie motywowanego działania, które jest zorientowane **na ten świat**” [podkreśl. M. W.]. Nieco dalej zaś dodaje, że „religijnie lub magicznie motywowane działanie jest (...), właśnie w swej pierwotnej postaci przynajmniej relatywnie racjonalne: jeśli nawet nie jest z konieczności działaniem wedle środków i celów, to jednak wedle reguł doświadczenia”<sup>2</sup>.

Pojawiające się w tych stwierdzeniach pojęcie **racjonalność** jest swoistym słowem-kluczem nader często i chętnie stosowanym przez M. Webera, ale stosowanym w tylu różnych znaczeniach, że wprawia to w intelektualne zakłopotanie co bardziej dociekliwych czytelników jego pism, a nawet sprawia, że niektórzy z nich – przy daleko idącej życzliwości i wyrozumiałości dla niedoskonałości jego naukowego dyskursu – są skłonni twierdzić, że nadaje on mu sprzeczne i wzajemnie wykluczające się znaczenia<sup>3</sup>. Nie twierdzą, że jemu tego typu ułomności się nie przydarzają. Twierdzą natomiast, że są one ceną, którą musi zapłacić każdy posługujący się pojęciem **racjonalności w uwikła-**

<sup>1</sup> „Nie każdy rodzaj działania – także działania zewnętrznego – jest działaniem »społecznym« w tym znaczeniu tego terminu, którego się tu trzymamy. Działanie zewnętrzne nie jest nim wtedy, kiedy kierują nim wyłącznie oczekiwania dotyczące zachowania obiektów materialnych. Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowanie innych ludzi. Zachowanie religijne nie jest nim na przykład dopóty, dopóki pozostaje kontemplacją, samotną modlitwą itp.” Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 17 i n.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 318 i n.

<sup>3</sup> Przykładowo: A. Sica uważa, że u M. Webera występuje „dwubiegunowy konceptualizm” oraz „nalogowa zależność od podziału: racjonalny – irracjonalny”. Jednak obu tym pojęciom M. Weber nadaje wieloznaczny charakter. Zob. A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, California – London 1988, s. 193 i n. Podobnie sądzi T. Parsons – jego zdaniem, wszystkie wyróżnione przez M. Webera typy idealne opierają się na dychotomii: racjonalny – nieracjonalny i wiążą się z daleko idącymi uproszczeniami i pominięciami rzeczywistości empirycznej („częściowo świadomymi, ale częściowo poprzez zwyczajne przeoczenie”). Zob. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, s. 16 i n.

**niu.** Oznacza to bowiem, że porusza się po terenie, który z natury jest tak wieloznaczny, że każda próba wyznaczenia na nim jednoznacznych granic, podziałów czy punktów orientacyjnych niesie ze sobą ryzyko istotnego zniekształcenia lub przeinaczenia.

Nie oznacza to jednak, że nie ma żadnych sposobów na ograniczenia takiego ryzyka, bo przecież są, a w każdym razie były wypracowywane i proponowane już w czasach starożytnych. Jednym z bardziej znanych i stosowanych jest przyjmowanie nie definicji pojęć (mających z natury charakter jednoznaczny, a przynajmniej mających doprowadzić do jednoznaczności), lecz takich ich charakterystyk, które oznaczają się ogólnością, a czasami ogólnikowością, ale jednocześnie taką elastycznością, że mogą być stosowane w istotnie różniących się znaczeniach. Takim pojęciem jest pojęcie **racjonalności**.

Proponuję zatem, aby formułą wyjściową była dla niego leibnicyjska zasada: „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*). Zdaje się ona bowiem sporo obiecywać przy wyszukiwaniu, opisywaniu oraz wyjaśnianiu różnych form i typów racjonalności. W każdym razie jest ona na tyle sugestywna, że przyjąłem ją i stosowałem w analizach różnych ujęć racjonalności w religii i w religijności pojawiających się w tradycjach europejskich od czasów starożytnych do nowożytnych<sup>4</sup>. Akcent położony jest w niej na pojęcie **racji**, pojęcie, które miało i ma istotnie różniące się znaczenia, o czym łatwo się przekonać, sięgając chociażby do jego słownikowych znaczeń<sup>5</sup>. Wskazanie, o które z tych racji chodzi, prowadzi zarówno do pewnej jasności (chodzić może o tak różne racje, jak np. racje determinujące, uzasadniające czy wyjaśniające), jak i uwikłania się w te problemy, które są z nimi związane.

Przy tak szerokiej formule łatwo dojść do wniosku, że wszystko to co jest, ma swoją rację – o ile oczywiście **jest, istnieje** (czego wykazanie niejednokrotnie okazuje się kłopotliwe). Stosowanie tej formuły w całej rozciągłości nie ułatwiłoby nam jednak poruszania się i orientowania się w tak zróżnicowanym obszarze, jaki stanowi religia. Stąd konieczne jest jej ograniczenie. Proponuję zatem, aby ograniczyć ją do **działania społecznego**. Przy takim ograniczeniu można i trzeba wyraźnie powiedzieć nie tylko, że „nic nie jest bez racji”, ale także to, że „nie ma żadnej racji bez działania społecznego” i – rzecz jasna – nie ma żadnego działania społecznego bez tych racji, które albo go determinują, albo usprawniają, albo uzasadniają, albo wyjaśniają, albo społecznie umacniają, albo korygują, albo orientują na społeczne cele itd. Tych „albo” jest znacznie więcej, bowiem repertuar uwikłań działań społecznych jest bogaty. Dodam jeszcze tylko, iż w grę wchodzić mogą dwa istotnie różniące się kierunki ich rozwikłania, to znaczy poprzez odwoływanie się do ich społecznej genezy (pochodzenia) oraz poprzez odwoływanie się do ich społecznych funkcji. M. Weber próbował swoich sił zarówno na jednym, jak i na drugim polu, natomiast wymienieni tutaj weberyści raczej skłaniali się do drugiego niż pierwszego z nich.

<sup>4</sup> Zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności*, Poznań 2009.

<sup>5</sup> Przykładowo: jego francuskojęzyczny odpowiednik *raison* oznacza m.in. rozum, rozsądek, powód, dowód i argument.

## Weberowskie uwikłania racjonalności religii

Najbardziej znanym, a w każdym razie najczęściej dzisiaj przywoływanym Weberowskim uwikłaniem jest uwikłanie nowożytnego chrześcijaństwa w te procesy społeczne, które doprowadziły do narodzin i zyskania na znaczeniu społecznym kapitalizmu. Przedstawił to najpierw w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*, a później – w rozszerzonej wersji – w *Gospodarce i społeczeństwie*. Na temat wyłożonego tam pojmowania racjonalności i irracjonalności wypowiediano się już wielokrotnie<sup>6</sup>. Przypomnę zatem w wielkim skrócie, że w pierwszej z tych rozpraw głównym bohaterem jest nie tyle nawet tytułowa etyka protestancka (choć jej właśnie przypada rola trzymającego w swoim ręku najsilniejsze karty w tej grze o prymat w kapitalistycznym świecie), a nawet nie tyle duch kapitalizmu, co ten typ racjonalności myślenia i działania, pragnienia i jego praktycznego realizowania, który sprawia, że stare (sięgające swoimi początkami wczesnego średniowiecza) i względnie nowe (pojawiające wraz z reformacją) formy religii i religijności chrześcijańskiej łączą swoje siły (intelektualne, emocjonalne, instytucjonalne itd.) i wspierają te działania społeczne, które przyczyniają się jednocześnie do pomnażania dóbr doczesnych i umacniania się we wierze, że tych, którzy je realizują, czeka dobra przyszłość w tym, doczesnym świecie, a jeszcze lepsza w tamtym, nadprzyrodzonym.

Formuły tej racjonalności uderzają zarówno swoją lapidarnością, jak i oczywistością dla tych wszystkich, którzy uznali się za protestanckich wybrańców losu (przekonanie o przynależności do grona wybrańców odgrywa tutaj rolę racji determinującej i uzasadniającej działania). Czyż bowiem nie są dla nich oczywiste twierdzenia, że „czas to pieniądź”, „kredyt to pieniądź”, „obok pilności i umiaru nic tak nie przyczynia się do awansu młodego człowieka w świecie, jak punktualność i akuratność w interesach” itp.? Dodajmy jeszcze, że w świetle *Etyki protestanckiej* głównymi wyrazicielami i propagatorami tych formuł nie są ani średniowieczni Ojcowie Kościoła, ani nawet takie protestanckie autorytety jak M. Luter czy J. Kalwin, lecz ci lokalni kaznodzieje, których słuchało i za których radami podążało stosunkowo nieliczne grono wyznawców – żeby tylko tytułem przykładu przywołać tutaj prezbiteriańskiego teologa Richarda Baxtera czy duchownego kwakrów Roberta Barclaya. Pojawia się tam również amerykański filozof i polityk Benjamin Franklin („wszystkie zakazy moralne Franklina mają kierunek użyteczny”), ale to tylko świadczy o uwikłaniu prostych formuł racjonalności nie tylko w mniej lub bardziej lokalną teologię, ale także w mniej lub bardziej globalną filozofię i politykę. Trzeba zresztą wyraźnie dopowiedzieć, że w Weberowskim ujęciu granica między tym, co jest lokalne, i tym, co jest globalne, jest płynna, racje zaś, które stanowią o tym, że raz coś może być traktowane jako lokalne, innym natomiast razem jako globalne są mocno zróżnicowane. Autor *Etyki protestanckiej* nawet nie próbował dokonać ich w miarę całościowego oszacowania. Czuł się zresztą zwolniony z tego obowiązku w sytuacji, gdy wypowiadał się w konwencji eseistycznej (taki właśnie charakter ma *Etyka protestancka*).

<sup>6</sup> Zob. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, London 1985.

Inaczej rzecz się ma z *Gospodarką i społeczeństwem*, prawdziwym *Opus Magnum* Weberowskiej **socjologii rozumiejącej**. Wprawdzie w podtytule mówi się, że jest to jedynie jej zarys, ale jest to zarys tak szeroki i głęboki, że jego przedstawienie zabiera ponad 1000 stron druku i – co niemniej charakterystyczne – swoją wagę gatunkową i naukową ma nie tylko każda jego księga, ale także każda jej część i każdy jej paragraf. Zwracam na to uwagę, bowiem pierwszym z uwikłań (widoczne już tzw. gołym okiem) jest uwikłanie Weberowskiej racjonalności w określone procedury naukowego działania (rzecz jasna, społecznego) – takie jak charakteryzowanie i systematyzowanie „podstawowych pojęć socjologicznych” czy typologizowanie stosunków społecznych. Na temat tych zabiegów wypowiadałem się przy innej okazji<sup>7</sup>. Powiem zatem tutaj krótko, że sporo w nich jest zarówno typowości, jak i oryginalności (oryginalna jest jego procedura nazywana dzisiaj **idealizacją**). Jednak zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku mamy do czynienia z różnorodnym (i nie zawsze możliwym do całkowitego rozwikłania) uwikłaniem.

Tutaj jednak chciałbym powiedzieć parę zdań nie tyle o Weberowskim uwikłaniu racjonalności w procedury postępowania naukowego, co o jego uwikłaniu religii i religijności w te sfery życia społecznego, które wprawdzie pozostawały z nią w różnorodnych związkach, ale ani wcześniej, ani też później nie były w stanie pełnić ich społecznych funkcji. O pierwszej i – w przekonaniu M. Webera – najważniejszych z tych sfer mówi się już w tytule tego dzieła – jest to gospodarka i gospodarowanie. Stąd po przedstawieniu w pierwszej kolejności kategorii socjologicznych, w drugiej prezentuje on podstawowe socjologiczne kategorie gospodarowania. Chodzi oczywiście przede wszystkim o wskazanie racjonalnego gospodarowania, a dokładniej o te działania społeczne, które albo same są racjonalne, albo też prowadzą do racjonalności lub racjonalizacji gospodarowania. Chodzi jednak również o ich racjonalne rozumienie (wskazuje na to ów przymiotnik pojawiający się w podtytule tego dzieła). Lapidarne odpowiedzi na pytanie: w co pierwsza z tych racjonalności jest uwikłana, znajdują się w tytułach paragrafów tej części Weberowskich rozważań – mowa tam jest m.in. o „typowych posunięciach racjonalnego gospodarowania”, o „formalnej i materialnej racjonalności gospodarowania” oraz o „przesłankach racjonalności rachunku kapitałowego” itd. (wymieniam tutaj tylko te, w których pojawia się pojęcie **racjonalność**). Są to jednak zaledwie podstawy (fundament), na których wznoszona jest Weberowska konstrukcja racjonalności w uwikłaniu. Kolejne jej poziomy wyznaczają: 1) „typy panowania” – rzecz jasna, mniej lub bardziej racjonalne, ale w każdym przypadku zabiegające o maksymalną racjonalność i w końcu (po osiągnięciu poziomu „reprezentacji przedstawicieli grup interesów”) osiągające ją; 2) społeczne porządki – „porządki prawne” czy etniczne (z podobnymi ambicjami i sukcesami).

Dopiero na kolejnej, trzeciej „kondygnacji” racjonalności lub przynajmniej prób racjonalizacji życia społecznego, pojawia się w tym Weberowskim ujęciu problem racjonalności i prób racjonalizacji religii i religijności. Generalnie można powiedzieć, że związane z tym działania mają na celu osiągnięcie maksymalnej racjonalności lub też – uży-

<sup>7</sup> Zob. Z. Drozdowicz, *Weberowski „model” badań historycznych*, „Nauka”, 2009, nr 3, s. 115 i n.

wając Weberowskiego określenia – maksymalnego „odczarowania świata”. Jednak zanim przystąpiono do tego wielkiego przedsięwzięcia społecznego, ów świat był zaczarowywany i to w taki różnorodny sposób, że nie zawsze można się zorientować, że o to właśnie w tym wszystko chodziło i w jakiejś mierze nadal chodzi (bo w niejednym miejscu na ziemi takie działania społeczne nadal mają miejsce). W każdym przypadku tych działań swój znaczący udział w tym mieli zarówno zwyczajni ludzie (w szczególności: ich „magicznie motywowane działania wspólnotowe”, ich praktyki kultowe itd.), jak i tacy ludzie „nadzwyczajni”, jak czarownicy, kapłani, prorocy. W każdym też przypadku M. Weber skłonny jest wyróżnić jakiś typ „religijnych stosunków wspólnotowych” oraz związany z nim typ racjonalności – bądź to samego działania społecznego, bądź wyniku.

Na końcu tych rozważań pojawiają się – podobnie jak w *Etyce protestanckiej* – religie i formy religijności „wysoko rozwiniętych kultur” świata zachodniego, w tym ascetyczny protestantyzm<sup>8</sup>. M. Weber nie pozostawia wątpliwości co do tego, że zarówno te pierwsze, jak i ten drugi mają swoje mocne racje. Pozostawiał natomiast miejsce na niepewności, czy przynajmniej pewne niejasności co do tego, jak, w co i dlaczego są tak, a nie inaczej uwikłane. Jeśli jednak jest się „ascetycznym protestantem”, to można znaleźć racje, które sprawiają, że te niepewności i niejasności tracą na znaczeniu. Owe racje osoba taka znajduje w swojej wierze w to, że należy do grona boskich wybrańców, a w także w to, że Bóg – istota łaskawa dla tych wybrańców – w końcu odsłoni im wszystkie tajemnice. Rzecz jasna, osoba ta powinna nie tylko modlić się do takiego Boga, ale także pracować, pracować i jeszcze raz pracować na Bożą i swoją chwałę („opróżniając jednak swoją duszę z żądzdy świata”). Jeśli natomiast nie jest się „ascetycznym protestantem”, to pozostaje już tylko praca, w tym oczywiście praca nad rozwikłaniem tego, co jest tak mocno zawikłane, jak religia i religijność. Wprawdzie nie stwarza to perspektywy na lepszą przyszłość w świecie nadprzyrodzonym (ten kto nie wierzy, nie może być zbawiony), to jednak daje nadzieję na lepszą, w tym bardziej rozumną przyszłość, w doczesnym świecie. Jest w tym trochę ironii. Nie rozmija się ona jednak z ogólnym przesłaniem wielkiego dzieła M. Webera.

## Bergerowskie i luckmannowskie uwikłania racjonalności

Peter L. Berger i Thomas Luckmann swoim weberowskim fascynacjom i kontynuacjom dali wyraz m.in. w rozprawie pt. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*<sup>9</sup>. Trzeba jednak

<sup>8</sup> „Tylko ascetyczny protestantyzm położył rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacyjnej »iluminacji« jako jego najwyższej formie, tylko on stworzył religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym »zawodzie« (...), w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu [to znaczy w zawodzie rozumianym jak powołanie – uw. Z. D.]”. Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, cyt. wyd., s. 480 i n.

<sup>9</sup> P. L. Berger jest ponadto autorem: *The Sacred Canopy* (New York 1967); *Ramur of Angels. Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (New York 1980); *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religion Affirmation* (New York 1980). Natomiast Th. Luckmann takich dzieł, jak: *Invisible Religion* (New York 1967); *Lebenswelt und Gesellschaft* (Poderbon 1980); *Life – Word and Social Realities* (New York 1983).

dopowiedzieć, że jej autorzy czują się sukcesorami myślenia o życiu społecznym nie tylko Maxa Webera, ale także i Emila Durkheima. Potwierdzają to zarówno składanymi tam wyrazami uznania dla tych ojców-założycieli współczesnej socjologii, jak korzystaniem z ich teoretycznych i praktycznych osiągnięć<sup>10</sup>. Nie pozostawiają jednak przy tym wątpliwości, że w ich przekonaniu nie wszystko, co proponowali ich poprzednicy, było takie, jak być powinno. Dotyczy to m.in. kwestii racjonalności. Jest rzeczą charakterystyczną, że w ich rozważaniach pojęcie **racjonalność** (i jego pochodne) pojawia się tak rzadko, że można odnieść generalne wrażenie, że jest to dla nich kwestia drugorzędna. Pierwszorzędną jest oczywiście – jak mówi już tytuł tej rozprawy – kwestia społecznego kracjonizmu. Dopiero uważniejsza analiza tego kracjonizmu pozwala stwierdzić, że nie byłby on możliwy bez racjonalizmu i to racjonalizmu niejednokrotnie tak uwikłanego i uwikłanego w różne sfery życia społecznego, że trudno jest dla niego znaleźć odpowiednie słowa, a jeszcze trudniej jest się zorientować, co w nim stanowi, a co nie stanowi społeczne racje. Stąd uzasadnione wydaje im się zastąpienie pojęcia **racjonalność** takimi pojęciami, które bliższe są realiom życia społecznego – takimi jak: instytucjonalizacja, socjalizacja czy internalizacja.

W każdym z tych wyróżnionych przez P. L. Bergera i Th. Luckmanna działań społecznych można znaleźć jakieś odniesienia do racjonalności i (ew.) nieracjonalności. Przykładowo: w analizie problemu instytucjonalizacji wychodzą oni od uwag ogólnych nad szczególnym miejscem zajmowanym przez człowieka w „królestwie zwierząt”. W świetle ich wywodów, człowiek, w odróżnieniu od psa czy konia, mających „w znacznym stopniu ustalony stosunek do środowiska”, ma do swojego środowiska (przyrodniczego i społecznego) stosunek otwarty, to znaczy podejmuje różne działania, przyjmuje różne postawy i zachowania, wchodzi w różne relacje z tymi „znaczącymi innymi”, którzy sprawują nad nim opiekę lub władzę itd. Czyni to, kierując się częściowo życiowymi popędami i instynktami (należącymi raczej do sfery nieracjonalności niż racjonalności), a częściowo swoimi mniej lub bardziej uświadomianymi potrzebami oraz wyborami środków mogących owe potrzeby zaspokoić. Już w tym momencie można go nazwać *homo sapiens*, a w miarę jego osobniczego i gatunkowego rozwoju nie tylko staje się

---

<sup>10</sup> We *Wprowadzeniu* do tej rozprawy nazwiska obu ojców-założycieli współczesnej socjologii pojawiają się w związku ze zmaganiem się socjologów i socjologii z „błędną interpretacją Marksa”, w tym z błędną interpretacją jego tezy, że „świadomość człowieka jest zdeterminowana przez jego społeczny byt” („tezy podstawowej dla socjologii wiedzy”). W części drugiej tej rozprawy nazwisko Maxa Webera pojawia się jako jednego z tych, którzy „analizowali związek między podziałem pracy i zróżnicowaniem instytucjonalnym” społeczeństwa i byli generalnie zgodni co do tego, że wyraźne związki między nimi występują. Nieco dalej występuje ono już samodzielnie („Weber wielokrotnie wspominał o rozmaitych zbiorowościach jako »nosicielach« tego, co nazywamy tutaj subuniwersami znaczenia”). Autorzy tej rozprawy przyznają również, że niektóre używane przez nich pojęcia pochodzą od Maxa Webera. Natomiast na początku części trzeciej oświadczają oni, że pochodzi od niego oraz od Schutza ich „cała koncepcja »rozumienia innego«. W podsumowaniu do tych rozważań stwierdzają, że są „przekonani, że pokazali, jak można połączyć teoretycznie stanowiska Webera i Durkheima we wszechstronną teorię działania społecznego, która nie gubi wewnętrznej logiki żadnego z tych stanowisk”. Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 19 i n.

on tym bardziej *homo*, im bardziej jest *sapiens*, ale także tym bardziej jest *sapiens*, im bardziej jest *homo*, bowiem odkrywa coraz to nowe pokłady swojej natury i kultury, w tym odkrywa, że jest również *homo faber*, *homo ludens*, *homo socius*, *homo religius* itd. Autorzy *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* wprawdzie nie stawiają *expressis verbis* pytania, ile jest w tym spontaniczności czy żywiołowości (nie kojarzących się raczej z racjonalnością), a ile planowania, wyrachowania czy umiejętności przewidywania (kojarzących się nieodparcie z racjonalnością), niemniej takie pytanie jest obecne w tej rozprawie, zaś w poszczególnych jej fragmentach można znaleźć próby udzielenia na nie odpowiedzi. Pojawia się ona również w wyjaśnieniu procesu instytucjonalizacji życia społecznego. Nie ulega przy tym wątpliwości, że jest to racjonalność (i racjonalizacja) w różnorodnym uwikłaniu – w typizację, w nawyki, w historię, w sprawowanie kontroli itd.<sup>11</sup> Lista tych uwikłań jest oczywiście długa. Do najistotniejszych, a być może jedynie do najbardziej interesujących z punktu widzenia socjologii wiedzy, P. L. Berger i Th. Luckmann zaliczają jej uwikłania w język, moralność, politykę, gospodarkę oraz w religię.

W *Spolecznym tworzeniu rzeczywistości* ta ostatnia jest jedynie wzmiankowana. Jednak w innych ich rozprawach – takich np. jak *Święty baldachim* P. L. Bergera czy *Niewidzialna religia* Th. Luckmanna – uwikłania religii i uwikłania w religie są szczegółowo analizowane i przedstawione<sup>12</sup>. W analizach tych odwołują się wprawdzie m.in. do M. Webera, ale w odróżnieniu od swojego poprzednika przyjmują, że istnieją sytuacje graniczne, wyznaczające pewne stałe dla działań społecznych uwikłanych religijnie – takie jak stałe pragnienie uniknięcia „terroru anomii” czy też – co na to samo wychodzi – stałe „nasaczenia rzeczywistości” takimi znaczeniami, aby jawiła się ona działającemu człowiekowi jako coś mającego niezmiennie cele, niezmiennie wartości, niezmiennie afekty i inne jeszcze niezmienności<sup>13</sup>. Owe stałe pragnienie czy też stałe „nasaczenie rzeczywistości” takimi znaczeniami można uznać za rację determinującą zachowanie się *homo religius* oraz za rację nadającą sens jego życiu i byciu istotą religijną. O takiej racji usensowującej ludzkie zachowania i działania społeczne mówił również Max Weber. Od-

<sup>11</sup> „Instytucjonalizacja pojawia się, jeżeli tylko pewne rodzaje działających dokonują wzajemnej typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk. Mówiąc inaczej, każda taka typizacja jest instytucją”. Rzecz jasna, „instytucje mają charakter historyczny i służą kontroli” – m.in. „kontrolują ludzkie postępowanie, narzucając z góry wzory postępowania, które kanalizują je w jednym kierunku, choć teoretycznie możliwe są różne kierunki” Tamże, s. 96 i n.

<sup>12</sup> Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 2005; Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006. W kwestii tej analizy zob. również: Z. Drozdowicz, *Sekularyzacja jako racjonalizacja życia społecznego*, „Przeгляд Religioznawczy”, 2010, nr 2.

<sup>13</sup> Taką sytuacją graniczną jest, ich zdaniem, „doświadczenie śmierci innych, a w rezultacie antycypacja własnej śmierci (...). Nie musimy też uzasadniać, że śmierć stwarza najbardziej przerażające zagrożenie dla przyjmowanych bez zastrzeżeń rzeczywistości życia codziennego. Dla każdego więc porządku instytucjonalnego sprawą najwyższej wagi jest zespolenie śmierci z nadrzędną rzeczywistością społecznego istnienia. To uprawomocnienie śmierci jest w rezultacie jednym z najważniejszych owoców symbolicznych uniwersów. Nie ma tu większego znaczenia, czy dokonuje się ono z odwołaniem, czy też bez odwołania do mitologicznej, religijnej albo metafizycznej interpretacji rzeczywistości”. Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 162 i n.

różniał on przy tym zachowania i działania świadomie sensowne i nieświadomie sensowne. W tym drugim przypadku mówił wręcz o „tęym, kierowanym przez przyswojone niegdyś nastawienia, reagowaniu na swojskie podniety”<sup>14</sup>. Problem uświadamiania sobie i innym sensu podejmowanych działań to również kwestia racjonalności w uwikłaniu – w uwikłaniu m.in. w przejmowanie kontroli nad „nieokielznaną reakcją na jakąś niecodzienną podniętę”, „rozładowywanie pewnego stanu uczuciowego”, w planowanie i w miarę konsekwentne trzymanie się tych planów, w wartościowanie i w selekcjonowanie wartości (z uwagi na to, co nakazuje „obowiązek, godność, piękno, religijne wskazanie, cześć czy też doniosłość jakiejś sprawy”) itd. Jak daleko może iść w to uwikłanie, do końca nie są w stanie uświadomić sobie ani działający, ani też analizujący ich zachowanie socjologdy. Stąd ci pierwsi odwołują się do „przyswojonych niegdyś nastawień”, nawyków, przykazań itp., natomiast ci drudzy do „stworzonych dla socjologicznych celów, pojęciowo czystych typów, do których zbliża się w mniejszej lub większej mierze realne działanie”. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z racjonalizacją i owa racjonalizacja łączy się bezpośrednio z obiektywizacją, internalizacją, socjalizacją, instytucjonalizacją oraz uprawomocnianiem zarówno tych działań, jak i ich efektów. Ze społecznego punktu widzenia zdecydowanie istotniejsza jest ta pierwsza, bowiem to ona wyznacza kierunki, charakter i dynamikę zachodzących zmian społecznych. Natomiast z punktu widzenia badań socjologicznych istotniejsza jest oczywiście ta druga, umożliwia ona bowiem m.in. uświadomienie sobie i innym owych kierunków, charakteru i dynamiki przemian<sup>15</sup>.

## Dwie uwagi ogólne

Pierwsza z tych uwag związana jest z operowaniem pojęciem **racjonalność**. M. Weber oraz P. L. Berger i Th. Luckmann sytuują się pod tym względem na antypodach. Pierwszy z nich bowiem operuje nim (i jego pochodnymi) często i chętnie, natomiast autorzy *Společnego tworzenia rzeczywistości* marginalnie. Nasuwa się zatem pytanie o racje, które stoją za jednym i drugim podejściem. Jedną z takich racji jest bez wątpienia jego wieloznaczność. Świadomość tego faktu mieli wszyscy przywoływani tutaj uczeni. M. Weber był jednak przekonany, iż jest to ułatwienie, a nie utrudnienie w zrozumieniu wieloznacznej rzeczywistości, jaką stanowi życie społeczne. Trzeba przy tym przyznać, że w niejednym istotnym miejscu jego rozważań owa wieloznaczność zdaje się być wręcz konieczna – np. wówczas, gdy mówi o rozumieniu czy zrozumieniu. Czy bowiem moż-

<sup>14</sup> Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, cyt. wyd., s. 19.

<sup>15</sup> „Analizy obiektywizacji, instytucjonalizacji i uprawomocnienia znajdują bezpośrednie zastosowanie w problematyce socjologii języka, teorii działania, instytucji społecznych oraz socjologii religii. Nasze ujęcie socjologii wiedzy prowadzi do wniosku, że socjologii języka i socjologii religii nie można uważać za specjalności marginesowe, o niewielkim znaczeniu dla teorii socjologicznej jako takiej...”. Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Společne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 278 i n.

liwe jest jednoznaczne rozumienie rozumienia lub jednoznaczne rozumienie rozumu? Pytanie to jest raczej retoryczne. Problem oczywiście w tym, aby wskazać, jakie rozumienie wchodzi w rachubę, oraz o jakie zrozumienie rozumu nam chodzi. M. Weber nie pozostawia czytelnika swoich rozpraw bez odpowiedzi na te pytania, lecz stara się, albo samemu wskazać na którąś z możliwości, albo przynajmniej wskazać na taki sposób postępowania, który doprowadzi do jej rozpoznania i oszacowania (typizacji), wierząc, że przedsięwzięcie to może zakończyć się powodzeniem. P. L. Bergerowi i Th. Luckmannowi nie tylko brakuje tej wiary, ale także tej cierpliwości i systematyczności w wyszukiwaniu takich kolejnych racji, które pozwolą na koniec stwierdzić, że mimo wszystko lub wbrew wszystkiemu mamy do czynienia ze zrozumieniem, rozumnością i racjonalnością. Co więcej, są oni przekonani, że takie koncentrowanie się na tropieniu racji albo opiera się na filozoficznym podejściu, albo w końcu musi doprowadzić do ufilozoficznienia dyskursu, to jest do postawienia takich pytań, na które nie mogą udzielić sensownych odpowiedzi socjologicy. Przekonaniu temu dają oni wyraz już we wprowadzeniu do *Społecznego tworzenia rzeczywistości*<sup>16</sup>. Takie separowanie się od filozofa i filozofii pojawia się zresztą również u M. Webera (m.in. wówczas, gdy przedstawia on religijność intelektualistów, która okazuje się religijnością wykluczonych społecznie)<sup>17</sup>.

Kwestia ta skłania do drugiej z tych uwag. Związana jest ona z uznaniem różnych zbiorowości społecznych za głównego kreatora rozumności (racjonalności). M. Weber dołączył do tego szeroką retrospektywę historyczną, ukazującą ową kreację od początków (stanowiło je „religijnie lub magicznie motywowane działanie wspólnotowe) do końca (w jego ujęciu stanowią je działania religijnie motywowane przez ascetyczny protestantyzm). Dla P. L. Bergera i Th. Luckmanna te historyczne analizy i prezentacje zdają się być na tyle mało przydatne, że się do nich specjalnie nie odwołują w swoim uzasadnianiu generalnej tezy, że to ludzie tworzą społeczną rzeczywistość, w tym rzeczywistość religijną. Przyjmują oni jednak określony „początek” czy też podstawowy poziom tej kreacji. Stanowią go zwyczajni ludzie w ich zwyczajnym życiu i współżyciu z innymi. Są oni przy tym przekonani, że do wyjaśnienia tego procesu w większym stopniu przyczyniają się takie nauki, jak fizjologia czy psychologia niż historia. Stąd odsyłają czytelnika raczej do tych pierwszych niż do tej drugiej. Mają jednak świadomość, że problemy, które stawiają i próbują rozwiązać, w tym problem racjonalności działań społecznych, są tak zawikłane i tak uwikłane filozoficznie oraz historycznie, że nie jest w stanie samodzielnie poradzić sobie z nimi żadna z nauk społecznych. Stąd na końcu stwier-

---

<sup>16</sup> Zauważają przy tym, że „Filozof posługując się takimi lub innymi metodami będzie dociekał ontologicznego i epistemologicznego statusu takich koncepcji jak: „ludzka wolna wola”, odpowiedzialność, czy granice odpowiedzialności”. „Na takie pytania socjolog nie może dać wiążącej odpowiedzi”. Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 25.

<sup>17</sup> Zob. zwłaszcza jego rozważania nad „religiami wysoko rozwiniętych kultur” w *Gospodarce i społeczeństwie*. Pod tym marginalizowaniem społecznej roli intelektualistów i intelektualizmu podpisują się bez zastrzeżeń P. L. Berger i Th. Luckmann, stwierdzając wprost: „intelektualista jest z definicji człowiekiem marginesu”. Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 197 i n.

dzają, że „socjologię trzeba uprawiać w stałym dialogu zarówno z historią, jak i filozofią, inaczej utraci ona swój właściwy przedmiot badania”. Ma to być przy tym nie jakaś kapitulacja przed „nieempirycznością”, lecz wpisanie socjologii (nauki nie tylko empirycznej, ale i teoretycznej) do szacownego grona dyscyplin humanistycznych, to jest takich, które „traktują o człowieku jako człowieku”.

*Zbigniew Drozdowicz* – ON RATIONALITY OF RELIGION IN ENTANGLEMENT

In my considerations I will make an attempt to deliver an answer to the question of rationality of religion, which is related to social action and is being entangled in social relations of various kinds. In this point of view I'm inspired by the approach in this matter of Max Weber, and modern weberians like Peter L. Berger and Thomas Luckmann. The picture of rationality emerging from the considerations of these scholars is, and cannot be, unequivocal, but is at least clear enough to recognize, describe, and explain these rations without which we cannot speak of any rationality. The most general formula for this rationality is Leibnitz's quotation: "Nothing is without a right argument" or (which is basically the same) "Everything has its own right argument" filled with Weber's quotation "A social argument has everything which is people oriented" Berger and Luckmann add to it "(...) at other *significant* people".