

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI
(Kraków)

FILOZOFIA JÜRGENA HABERMASA WOBEC ZWROTU POSTSEKULARNEGO

Przełom XX i XXI wieku to czas, gdy w obrębie nauk społecznych i humanistycznych do głosu dochodzą myśliciele określani jako przedstawiciele postsekularyzmu¹. Nurt ten charakteryzuje się odrzuceniem Weberowskiej tezy o stałym wzroście racjonalności, prowadzącym nieuchronnie do sekularyzacji. Wielu filozofów² i socjologów³ nie tylko zakwestionowało stare przekonanie o nieodwracalnym spadku społecznego znaczenia religii w nowoczesnym społeczeństwie, ale dostrzegło także możliwość zastosowania religijnych teorii oraz języka we współczesnych sporach politycznych i społecznych. Nie oznacza to oczywiście, że religia odzyskała status przysługujący jej w epoce przednowożytnej. Z całą pewnością jednak można stwierdzić, że współczesna filozofia społeczna i socjologia żywo zainteresowały się religią, a to stoi w wyraźnej sprzeczności z obowiązującym jeszcze do niedawna paradygmatem sekularnym.

Wśród myślicieli zaliczanych do grona postsekularystów bywa wymieniany także Jürgen Habermas⁴. Pisma niemieckiego filozofa z ostat-

¹ *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Ph. Blonde (ed.), Routledge, London 1998.

² G. Agamben, *Czas, który zostaje*, Warszawa 2009; A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007; S. Žižek, *Kruchy absolut*, Warszawa 2009; tenże, *O wierze*, Warszawa 2008.

³ *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P. Berger (ed.), Washington D.C. 1999; G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010; taż, *Europe: The Exceptional Case*, London 2010 (2002); taż, *Religion in Modern Europe*, Oxford 2005 (2000).

⁴ R. Wonicki, *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy”, nr 2(5), 2013, s. 127–136.

nich kilkunastu lat są świadectwem daleko idącej zmiany zapatrywań na rolę religii w przestrzeni publicznej. Zadaniem niniejszego artykułu jest analiza późnej myśli Habermasa dotyczącej problematyki religijnej. Wbrew obiegowym opiniom będę bronić tezy, iż dzieła niemieckiego filozofa wcale nie zaliczają się do kręgu myśli postsekularnej. Głęboka przemiana jego poglądów powinna zostać uznana za reakcję na pojawienie się paradygmatu postsekularnego, nie zaś za próbę akcesu do tego nurtu. Habermas, modyfikując swe stanowisko, występuje w obronie dziedzictwa nowożytności, które postmodernistyczny postsekularyzm próbuje odrzucić.

ZWROT KU TEMATYCE RELIGIJNEJ

Przez dziesiątki lat Jürgen Habermas nie wykazywał większego zainteresowania tematyką religijną. Jako lewicowy intelektualista broniący spuścizny Oświecenia omijał ją szerokim łukiem. W swych pismach skupiał się natomiast na fundamentalnych zagadnieniach społecznych: procesie komunikacji oraz roli języka w kształtowaniu europejskiego pojęcia racjonalności. Punktem zwrotnym filozofii Jürgena Habermasa okazała się krótka rozprawa z 2001 roku pt. *Wierzyć i wiedzieć*. Niemiecki tytuł *Glauben und Wissen* nawiązuje bez wątpienia do słynnego tekstu Hegla z roku 1802 pt. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*⁵. Habermas w swojej rozprawce sygnalizuje bardzo wyraźną zmianę stanowiska. Jako obrońca tradycji Oświecenia, uwzględniający oczywiście także krytyczny dorobek szkoły frankfurckiej, dokonując autoprezentacji, posłużył się Weberowską metaforą „religijnej niemuzykalności”⁶. Tym razem jednak nie sugerował już, że w nowoczesnej filozofii europejskiej można bez szkody dla rozwoju racjonalności całkowicie pomijać albo nawet ignorować religię jako zjawisko społeczne razem z jej dorobkiem intelektualnym. Habermas, rozliczając się ze swoją areligijną,

⁵ Niemiecki teolog Thomas M. Schmidt zwraca uwagę na rolę tego tekstu jako punktu odniesienia dla Habermasa zainteresowanego tematem religii. Należy oczywiście podkreślić, że Habermas opowiada się po stronie Kanta, którego Hegel we wspomnianym tekście krytykuje. Por. Th. M. Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie* [w:] *Moderne Religion?*, K. Wenzel, T. M. Schmidt (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2009, s. 14.

⁶ Habermas użył tego zwrotu 14.10.2001 w kościele św. Pawła we Frankfurcie, przemawiając z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy. Formuła została zaczerpnięta z listu Maxa Webera do Ferdynanda Tönniesa z dnia 9.02.1909.

filozoficzną przeszłością, ukazuje tę postawę na tle szerokiego, post-heglowskiego tła:

Uczniowie Hegla zrywają z fatalizmem beznadziejnej perspektywy wiecznego powrotu tego samego. Nie chcą już zniesienia religii w systemie myślowym, chcą zrealizować jej zeświecczone treści przez solidarny wysiłek. Ten patos zdesublimowanego urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi jest podstawą krytyki religii od Feuerbacha i Marksa aż po Blocha, Benjamina i Adorna⁷.

Habermas argumentuje, że krytyka religii podjęta przez uczniów twórcy *Fenomenologii ducha* była nieuprawnioną drogą na skróty. Źródłowo system heglowski zakładał, że rozrachunek z religią odbędzie się na drodze dialektyki, w której religia zostanie równocześnie zniesiona i zachowana. Taki postulat oznaczał jednak ową „beznadziejną perspektywę wiecznego powrotu tego samego”. Tak długo, dopóki filozofia poruszała się po quasi-teologicznej trajektorii wytyczonej przez Hegla, nie uwalniała się wcale od głębokiego wpływu formacji religijnej. Nie mogła w pełni zrealizować postulatów Oświecenia domagającego się odseparowania myśli świeckiej od religijnej. Uczniowie Hegla, zgodnie z wywoodem Habermasa, próbują zatem przekroczyć ten zaklęty krąg, wyrwać się spod wszechogarniającej władzy narracji religijnej. I właśnie dlatego przystępują do opracowania projektu myślowego wprowadzającego do świeckiej debaty wizję Bożego Królestwa na ziemi. Taka immanentna teologia miała doprowadzić do ostatecznego zniesienia religii bez obowiązku równoczesnego zachowywania jej w ruchu dialektyki.

Habermas po dokonaniu zwrotu w stronę religii wystrzega się już nazbyt prostego podejścia do tematyki religijnej. Uznaje, że wielkie tradycje religijne poddane w nowożytności miażdżącej krytyce przetrwały jednak sekularny napór. Przybrały dziś dużo skromniejszą postać, ale nadal funkcjonują jako stały element rzeczywistości społecznej Europy. W erze postsekularnej należy więc z powagą podejść do ich dziedzictwa oraz do obecności ich reprezentantów w wielokulturowym, pluralistycznym społeczeństwie. Habermas na kartach innej, wydanej w roku 2005, książki *Między naturalizmem a religią* nazywa religię „sensotwórczym zasobem” współczesnej Europy. Następnie dodaje:

Tradycje religijne dysponują szczególną mocą artykulacyjną i intuicjami moralnymi, zwłaszcza dotyczącymi delikatnych form wspólnego życia ludzi. Ten potencjał

⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 568, wrzesień 2002, s. 18–19.

czyni język religii poważnym kandydatem do tego, by służyć za nośnik możliwych treści prawdziwościowych⁸.

Okazuje się zatem, że dla europejskiej, oświeceniowej tradycji demokracji religia może być nie tylko partnerem do dialogu, ale także źródłem moralnej i społecznej inspiracji. Wszystko to sprawia, że w rozprawie *Wierzyć i wiedzieć* jej autor dokonuje rewizji tradycyjnej definicji sekularyzacji. W klasycznych opracowaniach⁹ sekularyzacja rozumiana jest, jak podaje sam Habermas, albo jako „poskromienie autorytetu kościelnego”, albo też „akt bezprawnego zawłaszczenia”. Niemiecki filozof zauważa jednak, iż

[...] oba te ujęcia obciążone są tym samym błędem. Rozpatrują sekularyzację jako rodzaj gry o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej, i to zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności¹⁰.

Zamiast relacji alternatywy wykluczającej Habermas proponuje myśli religijnej oraz świeckiej przedsięwzięcie „wzajemnego uczenia się”. Konsekwencją redefiniowania starego pojęcia sekularyzacji jest stwierdzenie, że obie strony sekularyzacyjnego sporu muszą sobie trochę ustąpić: „religia musiała zrezygnować z roszczenia do monopolu interpretacyjnego i całościowego kształtowania życia”¹¹. Z drugiej zaś strony, jeśli chodzi o „świadomość laicką”, to „oczekuje się od niej ćwiczenia w autorefleksji dotyczącej granic oświecenia”¹². Także we wprowadzeniu do dzieła *Między naturalizmem a religią* Habermas wyraża podobną myśl. Píše tam o „obustronnym uznaniu”, które „oznacza, że religijni i zsekularyzowani członkowie politycznej wspólnoty słuchają siebie w publicznej debacie i uczą się od siebie nawzajem”¹³. Ten akt wzajemnego słuchania, wyciągania wniosków oraz wcielania w życie płynącej z niego nauki jest warunkiem możliwości sprawnego funkcjonowania państwa liberalnego. Habermas uważa, iż „musi [ono] zakładać, że zarówno po stronie religii, jak i sekularyzmu ukształto-

⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 116–117.

⁹ H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg–München 1975, s. 23.

¹⁰ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 11.

¹¹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 100.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 9.

wały się już odpowiednie nastawienia poznawcze – będące wynikiem historycznych procesów uczenia się”¹⁴. Bez zaakceptowania przez społeczeństwo komplementarności i wzajemności pojawiających się w relacji pomiędzy religią a świeckością współczesne państwo liberalne rozpadnie się, targane od wewnątrz ideologicznymi sporami i wojnami kulturowymi. Kłopotliwe położenie, w którym znajduje się państwo liberalne, polega również na tym, że ono samo, ze względu na gruntującą je filozofię polityczną, nie może inicjować owych „historycznych procesów uczenia się”. Nie może także nimi odgórnie sterować. Pozostaje mu jedynie liczyć na ich spontaniczne wystąpienie. Jest to więc oczekiwanie na odpowiedzialną postawę obywateli, którzy w trosce o własne państwo wyrzekną się prowadzenia wyniszczających wojen ideologicznych. Habermas nazywa takie zachowanie „etosem obywatelskim” i zapisuje:

Demokratycznego etosu obywatelskiego (zgodnie z zaproponowaną przeze mnie interpretacją) tylko wtedy można domagać się w równej mierze od wszystkich, gdy wierzący i niewierzący przejdą przez komplementarne procesy uczenia¹⁵.

RAŻĄCA DYSPROPORCJA

Dotychczasowa analiza pism Habermasa rysuje dosyć sielankowy obraz relacji pomiędzy religią a sekularyzmem w obrębie postsekularnego społeczeństwa. Teksty niemieckiego myśliciela wzbudzają jednak także szereg kontrowersji. Ich ujawnienie prowokuje zaś do podjęcia polemiki. Pomimo iż Habermas postuluje wzajemne ustąpienie sobie pola w dyskusji przez religię i sekularyzm, łatwo wykazać, że w procesie tym zachodzi rażąca dysproporcja. Dialog pomiędzy ludźmi religii i ludźmi oświecenia powinien, wedle Habermasa, zostać poddany odgórnym ograniczeniom. Autor *Wierzyć i wiedzieć* pisze o tym wprost:

Każdy musi wiedzieć i akceptować to, że powyżej progu instytucjonalnego, który oddziela nieformalną sferę publiczną od parlamentów, sądów, ministerstw i ciał administracyjnych, liczą się tylko argumenty laickie¹⁶.

Proces czynienia wzajemnych ustępstw i uwzględniania poglądów strony przeciwnej odgrywa zatem decydującą rolę tylko na etapie niezinstytucjonalizowanej debaty publicznej. Ma ona oczywiście kluczo-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 124.

¹⁶ Tamże, s. 115.

we znaczenie dla sprawności działania państwa liberalnego. Właśnie jej żywotność i wysoka jakość pozwalają uniknąć roszadzenia państwa przez wewnętrzne, anarchizujące walki światopoglądowe. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w wizji Habermasa wyznawcy religii nie partycypują w mechanizmach sprawowania władzy i legislacji na równych prawach. Do momentu instytucjonalizacji debaty ich głos ma równy status z głosem środowisk sekularnych. Później jednak powinni oni zaakceptować nadrzędność argumentów laickich. Wynika to zdaniem Habermasa z faktu, iż „w przeciwieństwie do religii demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek obstaje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków jednej wspólnoty wiary”¹⁷.

Prymat paradygmatu sekularnego na poziomie instytucji państwa stanowi oczywiście część szerszej Habermasowskiej perspektywy, w której sekularyzm zachowuje swoją nadrzędną względem religii pozycję. Choć niemiecki myśliciel przyznaje, że nie sposób dziś rozwijać europejskich form racjonalności bez uwzględnienia dziedzictwa i stałej obecności wielkich tradycji monoteistycznych, to czyni to jednak po to, aby ich zasoby przełożyć na świecki język oświeceniowej cywilizacji. W dziele *Między naturalizmem a religią* odnajdujemy następujące słowa:

Nie można wykluczyć, że [wielkie religie] zawierają w sobie semantyczny potencjał, który wciąż zachowuje moc inspiracji dla całego społeczeństwa, jeśli tylko wydobyc na jaw obecne w nich treści świeckie¹⁸.

Habermas docenia więc spuściznę judaizmu, chrześcijaństwa lub islamu, ale tylko wówczas, gdy będzie możliwe ponowne wyłożenie ich nauki w języku, którym posługuje się Europa nowożytności. W XX wieku wielokrotnie zwracano uwagę, iż wiele z nowoczesnych idei (np. prawa człowieka, wartość jednostki ludzkiej, zniesienie kary śmierci lub dążenie do światowego pokoju) ma korzenie religijne¹⁹. Habermas akceptuje to stanowisko²⁰. Czy jednak jego postulat, aby z tradycji

¹⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 15.

¹⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 126.

¹⁹ H. Blumenberg, „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, przeł. T. Zatorski, „Kronos. Metafizyka – Kultura – Religia”, nr 2 (2013), s. 60–81; C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków 2000.

²⁰ Habermas wymienia różnorodne „zestawy pojęciowe”: odpowiedzialność, autonomia i uprawomocnienie; historia i pamięć, nowy początek, innowacja i powrót; emancypacja i spełnienie, uzewnętrznienie, uwewnętrznienie i ucieleśnienie. Wskazuje

religijnych „wydobyć treści świeckie”, nie redukuje rangi religii do funkcji, którą spełnia żółknąca wraz z upływem czasu, ale zasługująca na szacunek ze względu na więzy krwi, podobizna dziadka na starej fotografii? Ponadto niemiecki myśliciel odrzuca tę część dziedzictwa religijnego, która zachowuje krytyczny stosunek wobec projektu nowożytności. Redukuje w ten sposób religię do roli służki nowoczesności. Odcina się od krytycznego, kontrkulturowego potencjału chrześcijaństwa, który starają się wykorzystać myśliciele postmodernizmu²¹.

Sam Habermas jest zresztą świadomy ujawniającej się w debacie publicznej dysproporcji pomiędzy warunkami, na jakich angażują się w dyskusję przedstawiciele opcji świeckiej i religijnej. Wylicza obowiązki obu stron sporu: reprezentanci sekularyzmu powinni ćwiczyć się w powściągnięciu śmiałych zamiarów całkowitego rugowania religii z życia publicznego. Mają także obowiązek pamiętania o ograniczeniach zbyt butnej w przeszłości myśli oświeceniowej. Nie zmienia to jednak faktu, że to wierzący obarczeni zostają większym ciężarem. Habermas pisze w tej sprawie:

Warunek przekładu oraz instytucjonalne pierwszeństwo, jakim cieszą się argumenty laickie przed religijnymi, wymagają od obywateli religijnych wysiłku nauki i dostosowania, którego zaoszczędza się obywatelom laickim²².

W tym miejscu należy przypomnieć, że stanowisko Habermasa powstaje w cieniu filozofii religii Immanuela Kanta. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* w jednym z artykułów zamieszczonych w zbiorze *Między naturalizmem a religią* pisze wprost:

[...] w Kantowskiej filozofii religii próbuję znaleźć odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób można przyswoić sobie semantyczne dziedzictwo religijnych tradycji, nie zamykając granicy między dwoma światami – wiary i wiedzy²³.

Wskazówką dla Habermasa są dwa późne teksty Kanta: *Religia w obrębie samego rozumu*²⁴ oraz *Spór fakultetów*²⁵. Filozof z Królewca

na ich religijną proveniencję oraz nowożytną, filozoficzne przepracowanie ich treści. Pisz: „co prawda ich pierwotnie religijny sens uległ transformacji, ale nie zubożającej deflacji czy wyczerpaniu”; J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 99.

²¹ J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford, Massachusetts 1993 (1990); S. Žižek, *Kruchy absolut*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

²² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 121.

²³ Tamże, s. 185.

²⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007.

²⁵ I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Nowa Wieś 2003.

opowiada się w nich za rozumowym modelem religii, który dokonuje translacji treści cudownych i irracjonalnych na język oświeceniowej etyki i filozofii społecznej. W tym duchu Kant zaleca nawet prowadzenie egzegezy Pisma Świętego. Pomimo sekularnej wymowy pism Kanta, religia odgrywa jednak w jego filozofii rolę ambiwalentną. Habermas dostrzega ten fakt, gdy pisze, że, „z jednej strony [Kant] traktuje religię jako źródło moralności, która czyni zadość kryteriom rozumowym, z drugiej – jako siedlisko zabobonu, które musi zostać filozoficznie oczyszczone z obskurantyzmu i fanatyzmu”²⁶. Co ważne, Habermas podkreśla, że u Kanta „filozofia religii ma również sens konstrukcyjny, wskazując rozumowi na religijne źródła, z których sama filozofia znów może czerpać impuls i w ten sposób czegoś się nauczyć”²⁷. A zatem, wbrew sekularyzacyjnemu paradygmatowi opartemu na Weberowskim pojęciu zachodniej racjonalności, nowożytna racjonalność pozbawiona inspiracji religijnych pozostaje niekompletna. Z drugiej jednak strony odczytany po habermasowsku Kant nie dopuszcza do głosu takiej formy religii, która nie przejdzie przez oświeceniowe, weryfikacyjne sito. To musi zaś znacząco ograniczać jej potencjał krytyczny. Habermas w artykule *Granica między wiarą a wiedzą* wyróżnia trzy współczesne formy myślenia, które mierzą się z zagadnieniem postsekularyzmu i wzrostem zainteresowania tematyką religijną²⁸. Autor odrzuca dwie skrajności: (1) myśl neokonserwatywną, która próbuje wbrew nowożytności cofnąć się do tradycji metafizycznej zdezawuowanej już w transcendentalnej filozofii Kanta; (2) myśl postnowoczesną, która stara się z kolei wtórnie zacierać granicę Kantowskiego podziału na noumeny i fenomeny. Filozofia Habermasa nadal opiera się zatem na solidnych modernistycznych pryncypiach. To, co ulega zmianie, to próba włączenia źródeł religijnych do głównego nurtu nowożytnej racjonalności.

PROBLEM GENEALOGII I AUTOREFLEKSJI

Problem dysproporcji sił i uprzywilejowania jednego ze stanowisk w religijno-sekularnej debacie to nie jedyny zarzut, który można sformułować pod adresem filozofii Habermasa rozwijanej w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Drugie zastrzeżenie dotyczy roli genealogii. Pojęcie genealogii (a więc ukrytej, niechętnie ujawnianej prehistorii własnego stanowiska) zostało wprowadzone do debaty filozoficznej przez Fryde-

²⁶ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 199.

²⁷ Tamże, s. 188.

²⁸ Tamże, s. 212–215.

ryka Nietzschego. W słynnym zdaniu otwierającym dzieło *Z genealogii moralności* niemiecki myśliciel zapisał: „Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sobie samym”²⁹. Krzysztof Michalski, komentując te słowa, podkreślił antykartezjańską postawę Nietzschego³⁰. Wbrew nowożytnej tradycji, poznający podmiot nie jest wcale sam dla siebie najbliższym przedmiotem poznania. Także na kartach *Jutrzenki* Nietzsche szydlerczo zwraca się do ojca nowożytności, Kartezjusza: „Gwoli uspokojenia sceptyka. [...] Nie wąż jednakże, że cię czynią! Nieustannie! Po wszystkie czasy nie rozróżniała ludzkość trybu czynnego od trybu biernego, jest to jej wiekuisty błąd gramatyczny”³¹. Myśli, odczucia, akty woli podmiotu podyktowane są pewną genealogią, której podmiot niejednokrotnie wstydzi się, którą nauczył się zręcznie wypierać bądź zapominać. Choć Habermas, rozwijając przez wiele lat imponujący projekt filozofii rozumu komunikacyjnego, zdystansował się od prostej, kartezjańskiej epistemologii, to wiele z modernistycznych założeń przeniknęło głęboko do jego myśli. Dochodzą one do głosu również przy formułowaniu nowej wizji relacji pomiędzy sekularyzmem i religią.

Do problematyki genealogii w myśli Habermasa dojść można, analizując sposób konstrukcji podmiotu. Choć autor *Między naturalizmem a religią* zapisuje, że „uczciwe regulacje tylko wtedy mogą wejść w życie, gdy uczestnicy uczą się przyjmować również perspektywę każdorazowych oponentów”³², to twórca teorii działania komunikacyjnego zachowuje jednak w tym miejscu bardzo ostrożną postawę. Przyjęcie odmiennej perspektywy wygląda u niego na myślowy eksperyment, z którego można później bez szwanku powrócić do własnej, pierwotnej tożsamości. Oczywiście cała wielka teoria działania i rozumu komunikacyjnego zakłada zapośredniczenie *ego* po stronie *alter*. W jednym z końcowych rozdziałów *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* Habermas pisze na przykład:

[...] *ego* znajduje się w w międyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy *alter* do siebie jako uczestnika interakcji. [...] Pod spojrzeniem osoby trzeciej, skierowanym na zewnątrz lub do wewnątrz, wszystko tężeje w przedmiot. Pierwsza osoba, która w nastawieniu performatywnym zwraca się ku sobie z perspek-

²⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 23.

³⁰ K. Michalski, *Przedmowa* [w:] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*; tenże, *Płomień wieczności*, Kraków 2009, s. 57–61.

³¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 103.

³² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 107.

tywy drugiej osoby, może natomiast odtworzyć swoje przed chwilą wykonane akty. Odtwarzająca rekonstrukcja wiedzy już zastosowanej zajmuje miejsce wiedzy refleksyjnie uprzedmiotawiającej, czyli samowiedzy³³.

Powyższy cytat nie jest jednak dowodem na rzecz tezy, że rozum komunikacyjny podmiotu posiada tożsamość opartą na tożsamości drugiego. Dowiadujemy się jedynie, iż to drugi pozwala podmiotowi lepiej spojrzeć na siebie samego. Jego rola jest jednak ograniczona do funkcji zwierciadła. Habermas w dalszej części tekstu rozwija cytowaną powyżej myśl, pisząc, iż „refleksja działania komunikacyjnego” to inaczej

[...] postać autorefleksji, która odbywa się bez przymusu obiektywizacji, charakterystycznego dla filozofii podmiotu. Na płaszczyźnie refleksji reprodukuje się mianowicie [...] owa podstawowa forma intersubiektywności, która przez performatywne odniesienie do adresata zapośrednicza samoodniesienie mówiącego³⁴.

Wydaje się zatem uprawnione dowodzenie, że akt zapośredniczenia *ego* po stronie *alter* tak naprawdę służy Habermasowi do wzmocnienia konstrukcji podmiotu. Dopuszczenie do głosu drugiego wcale nie osłabia Ja, ale pozwala uniknąć trzecioosobowej obiektywizacji, a następnie w performatywie komunikacyjnym odzyskać silną podmiotowość na gruncie praktyki. Ja poprzez akt percepcji wcale nie upodabnia się do drugiego. W żaden sposób nie staje się drugim. Taki rozwój wypadków zaś podpowiadają myśliciele opierający swe rozważania nad podmiotem na pojęciu genealogii. W przypadku religii będą oni dowodzić kompatybilności i wzajemnego zapośredniczenia religii i sekularyzmu³⁵. Te dwie wielkości zostają wówczas ze sobą zmieszane. U Habermasa natomiast nienaruszalność oświeceniowego rozdziału religii od świeckości to jeden z fundamentów aksjologicznych.

Z tezą o genealogicznym uzależnieniu własnej tożsamości od tożsamości polemisty bądź partnera dialogu wiąże się także problem autorefleksji. Na kartach *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas zwrócił przed laty uwagę, że

[...] ten, kto jest w stanie dać się oświecić co do swej irracjonalności, [...] dysponuje zdolnością refleksyjnego odnoszenia się do własnej subiektywności oraz zdolnością

³³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 337.

³⁴ Tamże, s. 364.

³⁵ Tego typu wizję relacji pomiędzy teizmem i ateizmem odnaleźć można na przykład w filozofii Tomásha Halíka inspirowanej pismami Nietzschego. Por. T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 281.

do tego, by przejrzeć irracjonalne ograniczenia, jakim systematycznie podlegają jego ekspresje³⁶.

Autorefleksja oznacza zatem zdolność wyciągania wniosków na przyszłość dzięki zapośredniczeniu własnej tożsamości po stronie drugiego. Już w latach 80. została ona powiązana przez Habermasa z „procesami uczenia się”. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* zapisał:

[...] racjonalne ekspresje są z racji ich poddawalności krytyce również korygowalne: możemy korygować nieudane próby, możemy identyfikować błędy. Idea uzasadniania splata się z ideą uczenia się³⁷.

Po dokonaniu przez Habermasa na początku XXI wieku zwrotu ku tematyce religijnej u czytelnika znającego jego wcześniejsze pisma musi pojawić się pytanie, czy wyznawcy religii są w stanie funkcjonować według ukształtowanego na oświeceniową modłę mechanizmu autorefleksji. Pytanie to dotyka więc samych fundamentów nowej konstrukcji wznoszonej przez niemieckiego filozofa.

Habermas jako orędownik deliberatywnej formy demokracji akcentuje wagę samoświadomości i refleksyjności obu stron dialogu. Podkreśla również rolę wolności jednostki ludzkiej. Kreśli nawet ostrożną analogię (choć sam krytycznie reaguje na termin „analogia”) pomiędzy Kantowską „ideą wolności” jako postulatem praktycznego rozumu a „pragmatycznym założeniem racjonalności poczytalnych działających”³⁸. W Habermasowskiej wizji

[...] działający intencjonalnie podmiot zdolny jest w odpowiednich warunkach podać mniej lub bardziej miarodajną rację, która sprawia że on (lub ona) zachował się lub wyraził (albo pozwolił sobie zareagować) tak, a nie inaczej³⁹.

Jest to założenie podobne do Kantowskiego przekonania, iż „wolność jest konstytutywna dla działania jako «niezbywalne rozszczenie praktycznego rozumu»”⁴⁰. Tak jak wolność stanowiła transcendentálny warunek możliwości filozofii moralnej i praktycznej u autora trzech krytyk rozumu, tak samo u Habermasa racjonalność i autorefleksyjność podmiotów komunikacji okazują się konieczne do uprawiania filozofii rozumu komunikacyjnego. Oczywiście niemiecki filozof jest świadomo-

³⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Tom I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 52–53.

³⁷ Tamże, s. 47.

³⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 29.

³⁹ Tamże, s. 35.

⁴⁰ Tamże, s. 36.

my, że nie każdy partner dialogu oraz wzajemnego uczenia się ostatecznie okaże się racjonalny. Z tego powodu zapisuje:

Założenie o racjonalności jest co prawda założeniem, które można obalić, nie jest wiedzą a priori, „funkcjonuje” ono jako wielokrotnie sprawdzone założenie pragmatyczne, które ogólnie rzecz biorąc jest konstytutywne dla działania komunikacyjnego, ale w jednostkowym przypadku może zawieść⁴¹.

Status tezy o racjonalności podmiotów wydaje się więc stosunkowo niepewny. Jest to założenie pragmatyczne, dowiedzione dzięki powtarzalnemu, indukcyjnemu, życiowemu doświadczeniu. Pomimo powyższych zastrzeżeń filozofia Habermasa jednoznacznie stawia na autorefleksyjny, racjonalny podmiot. Ma to oczywiście konsekwencje dla Habermasowskiej wizji nowych relacji pomiędzy religią a światem świeckim. W przypadku ludzi wierzących autor *Między naturalizmem a religią* oczekuje, że proces „uczenia się nowych postaw epistemicznych” będzie odbywać się właśnie na podstawie świadomej, „rozumiałej dla samych uczestników rekonstrukcji przekazanych przez tradycję prawd wiary”⁴². Chodzi więc o taką sytuację, w której uczestnik dialogu sprawuje kontrolę nad procesem uczenia się i suwerennie dokonuje translacji pomiędzy językiem religijnym i świeckim. Zdaniem Habermasa nowe postawy epistemiczne, których nabywamy w trakcie uczestniczenia w komplementarnym uczeniu się, nie są jedynie „przypadkowym wynikiem procesów dostosowawczych”. Taka odpowiedź bowiem prowadziłaby do diagnozy Foucaulta. Habermas, przywołując francuskiego myśliciela, zapisuje: „byłby to efekt władzy dyskursu”⁴³. Uważny czytelnik pism Habermasa nie musi jednak zaakceptować tej prostej alternatywy: autorefleksyjny, racjonalny, panujący nad komunikatem podmiot *versus* podmiot poddany władzy dyskursu. Z pewnością pomiędzy tymi dwoma biegunami istnieją stanowiska pośrednie. Ich autorzy będą próbowali wówczas dowodzić racjonalności podmiotu przy zachowaniu jego genealogicznych ograniczeń. Oznaczałoby to, że można pozostać autonomicznym, racjonalnym agentem, przyznając się równocześnie do niepełnej zrozumiałości głoszonych i wyznawanych przez siebie przekonań. Jest to z pewnością *casus* wyznawcy religii, uznającego autorytet tradycji oraz transcendentnej sankcji, w sprawie której nigdy nie uzyska całkowitego zrozumienia. Okazuje się jednak, że taki religijny podmiot podporządkowany przerastającej go tradycji

⁴¹ Tamże, s. 38.

⁴² Tamże, s. 122.

⁴³ Tamże.

nie mieści się w Habermasowskiej typologii uprawnionych uczestników nowożytnego dyskursu.

Rola pojęcia genealogii skłania, by uznać, iż Habermas nie ma racji, stwierdzając, że proces uczenia się i sporządzania przekładu ma dokonywać się przy zachowaniu zrozumiałości treści przekładu oraz hermeneutycznej autorefleksji podmiotu dokonującego translacji. Autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* czyni wprawdzie zastrzeżenie, że uczestnicy procesów komunikacyjnych „wiedzą, że dyskurs nigdy nie jest definitywnie «oczyszczony» z niewyświetlonych motywów i przymusów”. Następnie zaś dodaje: „nie możemy się obyć bez założenia czystej mowy i musimy się pogodzić z «zanieczyszczeniami» mowy”⁴⁴. Powyższe Habermasowskie zastrzeżenie nie docenia jednak roli owych „zanieczyszczeń” pojawiających się na linii przekazu. W wizji niemieckiego filozofa wyglądają one jedynie na drobny osad, zbierający się na fundamentalnie racjonalnym komunikacie przekazywanym w procesie dialogu lub uczenia się. Nie bez powodu Habermas posługuje się w powyższym cytacie metaforą „zanieczyszczenia”. Przywodzi ona czytelnikowi na myśl możliwość „oczyszczenia” lub „wyklarowania” języka⁴⁵. Habermas nie bierze jednak pod uwagę, że język jest groźnym żywiołem, a próba dokonania tłumaczenia, czyli wypłynięcie na jego otwarte wody, kończy się niejednokrotnie utratą sterowności łodzi tłumacza⁴⁶. Zjawisko to dochodzi do głosu szczególnie wtedy, gdy język ma posłużyć jako nośnik treści religijnych. Wierzący zanurzeni w wielowiekowej tradycji religijnej nie zawsze rozu-

⁴⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 364.

⁴⁵ We *Wprowadzeniu do Teorii działania komunikacyjnego* Habermas analizuje pojęcie racjonalności. Konfrontuje tam ze sobą racjonalność ekspresji (polega ona na wysuwaniu twierdzenia *p*) z pojęciem racjonalności działania (chodzi o dobór środków, by na podstawie przekonania *p* osiągnąć zamierzony efekt). Autor zaznacza wówczas: „obydwie próby mogą skończyć się niepowodzeniem – zamierzony konsens może nie dojść do skutku, pożądany efekt może nie nastąpić. Również w naturze tych niepowodzeń manifestuje się racjonalność ekspresji – niepowodzenia mogą zostać wyjaśnione [podkreślenie: M. P.]”. Wydaje się więc, że według Habermasa sama fallibilność stanowi podstawę praktycznego postulatu racjonalności. To, o czym możemy sensownie powiedzieć, że jest „niejasne”, z natury swojej może zostać „wyjaśnione”. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Tom I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, s. 33–34.

⁴⁶ W języku Habermasa problem ten wyrażony został w pytaniu: „Czy rozum zdany jest na «otwierające świat» wydarzenie języka, czy pozostaje zarazem siłą «poruszającą świat»?”. Niemiecki filozof jest oczywiście skłonny bronić drugiego członu powyższej alternatywy rozłącznej. Por. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 26.

mie i nie zawsze potrafi klarownie wyjaśnić lub uzasadnić praktykę kultu.

Sygnalizowane powyżej słabości myśli Habermasa nie przekreślają jednak szans na spotkanie, dialog i osiągnięcie konsensusu pomiędzy sekularyzmem i religią. Filozofia autora *Między naturalizmem a religią* wymaga prawdopodobnie daleko idącej korekty, uwzględnienia roli genealogii w procesie wykuwania tożsamości nowożytnego podmiotu. Optymistyczna perspektywa nakreślona przed laty przez Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* wydaje się jednak osiągalna:

Racjonalność komunikacyjna przypomina dawniejsze wyobrażenia o logosie o tyle, że wprowadza konotacje jednoczące mocy dyskursu, która bez przymusu ustanawia konsens między jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata⁴⁷.

W latach 80. XX wieku autor nie przeczuwał jeszcze, że powyższe słowa, służące charakterystyce racjonalności komunikacyjnej, po upływie 30 lat przydadzą się do nakreślenia nowego horyzontu w debacie sekularyzacyjnej. Wówczas zgodnie z sekularnym paradygmatem zapisał nawet, że rozum komunikacyjny ma „czysto proceduralny charakter oczyszczony z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej”⁴⁸. Dziś na fali narastającego postsekularyzmu „zdecentrowane rozumienie świata” oraz porozumienie pomiędzy religią a sekularyzmem wydają się dużo bliższe.

ZAKOŃCZENIE

Postulat uzupełnienia myśli Habermasa o aspekt genealogii podmiotu może doprowadzić do osłabienia instytucjonalnego prymatu przekonań świeckich nad przekonaniem religijnymi. W ten sposób zostałby przewyżniony zarzut utrzymywania rażącej dysproporcji pomiędzy reprezentantami wspólnot religijnych a spadkobiercami myśli Oświecenia. Czy jednak wprowadzenie tych poprawek nie pozbawia myśli Habermasa jej filozoficznego rdzenia? Sądzę, że tak właśnie się dzieje. Reformowanie dzieła Habermasa w zaproponowany powyżej sposób doprowadziłoby ostatecznie do przejścia autora *Między naturalizmem a religią* na pozycje postsekularyzmu. Habermas natomiast jest

⁴⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 355.

⁴⁸ Tamże, s. 356.

daleki od dokonania podobnej wolty. Zgodnie z tezą postawioną we wstępie niniejszego artykułu należy podkreślić jeszcze raz z mocą, że nowe otwarcie zaproponowane przez niemieckiego myśliciela w sprawie religii nie lokuje go wcale po stronie postmodernistycznej filozofii postsekularnej. Postulowane przez autora *Wierzyć i wiedzieć* dopuszczenie religii do grona filarów nowożytnej racjonalności dokonuje się na modernistycznych, a nie postmodernistycznych warunkach. Z uznania postsekularnego charakteru społeczeństwa współczesnej Europy (a więc takiego, w którym odnotowana zostaje obecność także wyznawców religii) nie wynika zmiana roli religii w procesie legislacyjnym. Z akceptacji religijnej proveniencji nowożytnych konstruktów politycznych i społecznych nie wypływa przyznanie się do, szczerzej choćby, religijnej tożsamości. Z powyższych powodów klasyfikowanie Jürgena Habermasa jako myśliciela postsekularnego wydaje się po prostu błędne.

THE PHILOSOPHY OF JÜRGEN HABERMAS AND THE POST-SECULAR TURN

Summary

This paper deals with some of Jürgen Habermas most recent writings concerning the role of religion in the public sphere and the reciprocal relationships between religious believers and the advocates of secular thought. An analysis of Habermas' philosophy leads to a rebuttal of the popular thesis that includes the German thinker among post-secular philosophers. The main arguments against the thesis are: (1) the great disproportion between secular and religious contributions to legislative matters; (2) Habermas' Kantian inspiration; (3) the role of genealogy in the formation of a subject; and (4) the idea of self-reflection.

Milosz Pucydłowski