

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica V (2013), vol. 2, p. 165–169

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Ratowanie duchowości: Jürgen Habermas *Między naturalizmem a religią*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012

W zbiorze esejów Jürgena Habermasa *Między naturalizmem a religią* czytelnik odnajdzie wątki obecne w całej twórczości niemieckiego filozofa i socjologa. Przede wszystkim kwestię „rozumu komunikacyjnego” i sfery publicznej – w otwierającym cały zbiór, na poły autobiograficznym szkicu Habermas wskazuje, że właśnie Kantowski problem „publicznego użytku”, a więc społecznego usytuowania rozumu stanowi oś całego jego myślenia, począwszy od pierwszej większej publikacji, czyli *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* z końca lat 50., aż po najważniejsze dzieła, takie jak *Struktura działania komunikacyjnego*, *Faktyczność i obowiązywanie* czy *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Podejmując problematykę tego, co publiczne i jednostkowe, Habermas mierzy się z całą właściwie spuścizną filozoficznej nowoczesności, której ojcem założycielem pozostaje Kant – z jej paradoksem rozumu zarazem, ustanawiającego prawa i będącego elementem kreowanego przez siebie ładu, z wizją historii jako postępu i nieustannej zmiany, wreszcie z ideałami wolności i równości stanowiącymi fundament nowoczesnego myślenia politycznego. Równocześnie jednak Habermas sięga do fundamentów socjologii, tam, gdzie rodzi się ona jako dziecko oświeceniowej filozofii i znajduje uzasadnienie jako samodzielna nauka: do kwestii społecznego usytuowania jednostki, które decyduje o tym, że ów prawodawczy i refleksyjny rozum zawsze „utkany jest ze społecznych interakcji” (s. 17), że nigdy nie funkcjonuje w próżni, co więcej, powstaje jako efekt ścierania się jednostkowych dążeń i społecznych oddziaływań, których medium stanowi język. Na przykładzie Habermasa, spadkobiercy frankfurckiej teorii krytycznej, dokładnie widać, że świadoma sobie refleksja socjologiczna bez filozofii pozostaje płytka i mało znacząca, a z kolei filozofia pozbawiona socjologicznego wsparcia musi z konieczności zafałszowywać podstawowe dane ludzkiego doświadczenia.

Z tych fundamentalnych rozważań wynikają poruszane w kolejnych esejach kwestie mające całkiem konkretne przełożenie na społeczną praktykę. Jak choćby problem relacji między prawem a moralnością w zbiorowości demokratycznej, złożonej z autonomicznych jednostek społecznie i kulturowo „usytuowanych” czy

„zakorzenionych”. W czym powinno być „zakorzenione” samo prawo, które takie jednostki zobowiązują się respektować? Habermas spiera się tu z Karlem Otto Aplem, dla którego gwarancją prawa powinna być transcendentalnie ugruntowana moralność odpowiadająca Weberowskiej „etyce odpowiedzialności”. Dla Habermasa z kolei prawo zyskuje legitymację jedynie jako efekt procesu demokratycznej deliberacji, w której waży się racje zgłaszane w sposób prawomocny: tylko „dyskursywnie” i „deliberatywnie” ustanowione prawo (a nie wywiedzione z „zewnętrznej” wobec niego moralności albo tym bardziej narzucone przez „suwerenny podmiot”, jak chciałby Carl Schmitt) może prawdziwie „obowiązywać” w liberalnej demokracji.

To jednak, rzecz jasna, rozwiązuje tylko część problemu. Nadal pozostaje kwestia „zakorzenienia” samych podmiotów uczestniczących w deliberacji – próbując ją rozwikłać Habermas podąża śladem współczesnego klasyka myśli liberalnej, Johna Rawlsa, który w swojej twórczości przeszedł od wizji sprawiedliwego ładu współtworzonego przez quasi-Kantowskie „oderwane” podmioty do wizji kompromisu między „rozległymi doktrynami” moralnymi (*comprehensive doctrines*), w których zawsze zakorzenione jest myślenie obywateli liberalnych społeczeństw. U Habermasa mowa jest nie o „doktrynach”, lecz o „przedpolitycznych założeniach”, które stanowią motywację dla politycznych poglądów prezentowanych w sferze publicznej. Współtworzą one świat potocznego doświadczenia jednostki i w tym sensie z konieczności wchodzą w zakres „demokratycznej deliberacji”. Aby między nimi mógł zostać zawarty jakikolwiek kompromis, potrzeba intelektualnej platformy porozumienia. Tę platformę Habermas, w omawianej tu książce, nazywa „myślą postmetafizyczną”.

Pojęcie to stanowi w istocie oś całej narracji *Między naturalizmem a religią*. Nawiązując do Rawlowskiej idei „częściowego kompromisu” (*overlapping consensus*) stanowi jej przeniesienie w bardziej szczegółowy kontekst sporu między dwiema „rozległymi doktrynami”, których spór Habermas uznaje za kluczowy czynnik kształtujący duchowy pejzaż współczesnego świata: religią a sekularyzmem.

W tym sensie omawiana książka wpisuje się w coś, co bywa nazywane (niezupełnie adekwatnie) „zwrotem postsekularnym” w myśleniu Habermasa – za jego początek przyjmuje się zwykle sławny wykład *Wierzyć i wiedzieć* (*Glauben und Wissen*) wygłoszony w 2001 roku tuż po terrorystycznych zamachach 11 września¹. Ów zwrot polegał z grubsza na jasno wyrażonym przekonaniu, że zlaicyzowany Zachód powinien powtórnie sięgnąć do religijnych – przede wszystkim chrześcijańskich – źródeł sensu, inaczej bowiem grozi mu całkowite intelektualne wyjałowienie. Habermasowi nie chodzi jednak o żaden całościowy powrót (do) religii czy „odrodzenie wiary”. Zachodnie społeczeństwa, wskazuje w *Wierzyć i wiedzieć*, są społeczeństwami „od dawna już” zsekularyzowanymi: ich społeczne i polityczne instytucje, jak również systemy prawa, czerpią legitymizację ze źródeł pozareligijnych; ich sfera publiczna posługuje się zsekularyzowanym językiem, a „społeczny monopol na

¹ Po polsku wydany rok później – por. Habermas 2002. Postsekularne wątki Habermas rozwijał później w kolejnych publikacjach – por. m.in. 2006, 2008 i 2010.

wiedzę” dzierży całkowicie areligijna nauka (2002, s. 11). Od tej sytuacji nie ma już odwrotu, tak więc religijne sensy mogą funkcjonować tu jedynie na sposób „post-sekularny”, czyli – jak ujmuje to Habermas – po uprzednim „przetłumaczeniu” na ogólnie akceptowany świecki język publiczny. Wymaga to rzecz jasna od wierzących koncepcyjnej pracy, jednak wysiłek ten musi się opłacić, bowiem – o czym Habermas jest do głębi przekonany – w religii tkwi „artykulacyjna siła” (2002, s. 16), zdolna wzbogacić sekularne myślenie w takich kwestiach jak równość, solidarność czy zaufanie społeczne.

Z drugiej strony, niereligijni czy niewierzący uczestnicy dialogu powinni dopuścić do głosu pojęcia bądź intuicje pochodzące z religijnych źródeł i zrezygnować z traktowania ich jako czegoś irracjonalnego czy obskuranckiego. Oznacza to przyjęcie wobec treści religijnych postawy, którą Habermas w *Między naturalizmem a religią* nazywa „epistemiczną” (s. 117) – nie chodzi tu jedynie o obojętne tolerowanie religii, ale o wrażliwość na to, co można w niej uznać za prawdziwe w ściśle świeckich moralnych kategoriach. Taka postawa jest wyjściową przesłanką myśli postmetafizycznej.

Myśl tę obowiązuje zasada nieingerowania w wewnętrzne treści religii, a zatem w pierwszym rzędzie powstrzymania się od osądu na temat tego, co ta ostatnia uznaje za prawdę. Postmetafizyczność oznacza tu rezygnację z oświeceniowej prerogatywy krytyki i demaskowania religijnego „zabobonu” w oparciu o „naukowe” pojęcia. Drugą cechą myśli postmetafizycznej jest, jak ujmuje to Habermas, sprzeciw wobec „scjentyście ograniczonej koncepcji rozumu i wykluczeniu doktryn religijnych z genealogii rozumu” (s. 124).

To ostatnie stwierdzenie nie tylko charakteryzuje samą myśl postmetafizyczną, ale wskazuje też pośrednio istotny kontekst całego Habermasowskiego „zwrotu post-sekularnego”. Powtórne przyswojenie religijnych treści przez sekularny rozum wymuszają poniekąd wedle Habermasa dwa niebezpieczne czynniki, które grożą owemu rozumowi całkowitym zniszczeniem, i które zarazem stanowią niezamierzone konsekwencje jego rozwoju. Czynnikiem pierwszy to religijny fundamentalizm, który Habermas, idąc śladem współczesnych socjologicznych krytyków klasycznej, liniowej teorii sekularyzacji w rodzaju Petera Bergera, Davida Martina czy Gilles’a Kepela, traktuje jako „zemstę Boga”², swoisty *backlash* wobec zachodniej modernizacji, przez dziesięciolecia uparcie redukującej religię do poziomu obskuranckiego irracjonalizmu. Fundamentalizm – w postaci arabskiego islamizmu albo amerykańskiego ewangelikalnego konserwatyzmu – doskonale oswojony z (po)nowoczesnością, bo wyrastający z niej bezpośrednio, zwalcza ją jej własnymi narzędziami: intelektualnymi, kulturowymi, politycznymi i technicznymi. Potrafi zadawać jej celne i bolesne ciosy na różnych poziomach.

Czynnikiem drugim jest scjentyzm czy też, mówiąc nieco szerzej, „naturalizm”, wzmiankowany w samym tytule omawianej tu książki. Pod pewnymi względami

² *La revanche de Dieu* – wyrażenie Gilles’a Kepela użyte w tytule jego głośnej książki poświęconej religijnemu neotradycjonalizmowi, wydanej po raz pierwszy we Francji w 1991 roku (wyd. pol. 2010).

bardziej niebezpieczny od fundamentalizmu, stanowi on awangardę i siłę napędową dogmatycznego sekularyzmu. Podpierając się autorytetem nauki (a w istocie nieprawomocnie rozszerzając zasięg jej pojęć) redukuje on jednostkę ludzką do li tylko elementu przyrodniczej całości, pozbawionego atrybutów podmiotowości moralnej. Charakterystyczne dla niego „obiektywistyczne” nastawienie niszczy „społeczny świat życia”, w którym obowiązują, jak uparcie powtarza Habermas, inne od naukowego sposoby postrzegania rzeczywistości i działania. Postawę naturalistyczną można dostrzec nie tylko w jej mateczniku, czyli naukach przyrodniczych takich jak biologia, redukująca istotę człowieka do obiektywnie wykrywalnego genetycznego wzorca, ale także w rozmaitych odmianach neoliberalnej ekonomii, gdzie świat społecznej wymiany dóbr traktowany jest niczym świat przyrodniczy rządzony przez prawo silniejszego.

Naturalizm usiłuje zawłaszczyć dla siebie całą sferę działania rozumu, postawić znak równości między racjonalnością jako taką, a swoim własnym naukowym obiektywizmem. Taka „scjentystycznie ograniczona koncepcja rozumu” jest w oczach Habermasa skrajną konsekwencją Oświecenia i zainicjowanego przez nie „odczarowania świata”. W tym kontekście myśl postmetafizyczna, sprzeciwiająca się podobnym redukcjom, jawi się jako swoista „autokorekta” Oświecenia, ratująca je przed nim samym. Przywraca ona Oświeceniowi świadomość, że wielkie doktryny religijne nie są prostym przeciwieństwem „oświeconego” rozumu, że, historycznie i konceptualnie rzecz biorąc, należą one do jego genealogii. W ten sposób, wedle Habermasa, stopniowo podważamy fałszywą w swej skrajności dychotomię rozumu i wiary, zaglądamy niejako za kuliszy sceny, na której wciąż trwa spektakl rytualnego sporu sekularyzmu z fundamentalizmem, grożącego rozpadem całej liberalno-demokratycznej sfery publicznej.

Nie jest to zresztą bynajmniej – jak dobitnie pokazuje Habermas w *Między naturalizmem i religią*, a także we wcześniejszych tekstach – ruch szczególnie nowatorski. Tradycja tak rozumianego myślenia „postmetafizycznego” sięga samych początków nowoczesności: widać ją zdaniem Habermasa już u Kanta, a zwłaszcza u Hegla, który usiłuje „ocalić” religię objawioną, czyniąc z niej punkt ciężkości filozoficznego systemu przedstawiającego drogę samoświadomego „ducha absolutnego”. Do tradycji tej należą postaci tak różne, jak ojciec liberalnego protestantyzmu Friedrich Schleiermacher i Theodor Adorno, wielki mistrz frankfurckiej teorii krytycznej, próbujący (przede wszystkim w późnej twórczości) łączyć heglowską dialektykę z heteronomicznymi wersjami żydowskiej teologii. Zwłaszcza z myśli tego ostatniego Habermas czerpie pełnymi garściami, uznając się jednocześnie za spadkobiercę całej tej, całkiem szacownej, tradycji myślenia o relacjach rozumu i religii.

Jego postsekularna i postmetafizyczna synteza prowokuje jednak do pytań, a praktyczne postulaty muszą budzić wątpliwości. Jak konkretnie miałyby wyglądać praca „przekładu” wewnętrznych treści religii na zsekularyzowany idiom sfery publicznej? Czy taki „przekład” jest w ogóle możliwy? Czy w jego trakcie nie zostaje utracone to, co w religii najważniejsze i co decyduje o jej oryginalności w stosunku

do myślenia sekularnego? Myśl postmetafizyczna, wskazuje Habermas, nie powinna krytykować prawd wiary, uznając, że wewnętrzne źródła doświadczenia religijnego są „niedostępne dla myślenia dyskursywnego” (s. 126). Czy jednak racjonalność świeckiego rozumu jest w stanie zatrzymać się na tej granicy? Czy publiczny spór z argumentami wywodzącymi się z religii – nawet starannie „przetłumaczonymi” – nie ześlizgnie się z konieczności w kolejną odsłonę sporu o objawienie, sporu między demaskatorami i apologetami wiary? Czy problematyka religijna nie rozsadzi po prostu moralnych i pragmatycznych ram „rozumu komunikacyjnego”? Wątpliwości budzą także pewne aspekty diagnozy sytuacji, od której wychodzi Habermas; tytułowe przeciwieństwo naturalizmu i religii, scjentyzmu i fundamentalizmu wydaje się o tyle chybione, że na przykład chrześcijański fundamentalizm spod znaku amerykańskiej Moral Majority od lat stanowi tubę „naturalistycznej” neoliberalnej ekonomii: zwalczając wszelkie, nawet najbardziej nieśmiałe próby rozbudowy amerykańskiej wersji *welfare state*. Sytuacja jest zatem jeszcze bardziej skomplikowana i samo wyjście poza wizję ścisłej dychotomii rozumu i wiary, sekularyzmu i religii nie wystarczy. Trudno jednak zaprzeczyć, że pozostaje ono koniecznym punktem wyjścia, o ile chcemy uniknąć – odgrywanych z upodobaniem przez zainteresowanych nimi społecznych aktorów, ale od dawna już jałowych – ideologicznych bojów.

Bibliografia

- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz. ZNAK 9 (568), s. 8–21.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, ed. F. Schuller, trans. B. McNeil. San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas J. (2008). *Notes on a post-secular society*, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, dostęp 13.09.2013.
- Habermas J. (2010). *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity.
- Kepel G. (2010). *Zemsta Boga: religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.