

W. Julian Korab-Karpowicz
(Praga)

RELIGIA, ROZUM I TO, CO ZOSTAŁO UTRACONE: DYSKUSJA Z JÜRGENEM HABERMASEM

Myśl Oświecenia i pokrewne jej ideologie moderności uważały religię za przesąd i zbędny balast. Życie ludzkie miało być w pełni kształowane przez potęgę rozumu. Człowiek nowoczesny miał być wyzwolony z dogmatu oraz wszelkich religijnych ograniczeń. Takie poglądy odnajdziemy u jednego z najbardziej wytrwałych obrońców racjonalności oświeceniowej, jakim jest Jürgen Habermas. W ostatnich latach jednak stanowisko Habermasa do religii uległo zmianie. Wysoce symptomatyczne dla obecnej postawy niemieckiego myśliciela są polemiki z kardynałem Josephem Ratzingerem¹ (a po jego wybraniu na Stolicę Piotrową – papieżem Benedyktem XVI) oraz niewielka praca z 2008 roku zatytułowana *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, która opublikowana została w języku angielskim pod tytułem *An Awareness of What is Missing*, co można przetłumaczyć jako *Świadomość tego, co zostało utracone*². Zawiera ona wypowiedź Habermasa oraz jego komentatorów³.

-
- 1 Dnia 19 stycznia 2004 r. na Akademii Katolickiej w Monachium miała miejsce dyskusja między Habermasem a kardynałem Ratzingerem, której przedmiotem była rola religii w społeczeństwie oraz zagadnienie związku rozumu i wiary. Z kolei, w swojej pracy z 2008 roku *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* Habermas nawiązuje do wykładu rzymskiego papieża Benedykta XVI (por. przypis 42) oraz ustosunkowuje się do tej tematyki ponownie. Wypowiedzi Habermasa na temat religii z lat 2000–2005 zostały opublikowane w książce Jürgena Habermasa, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2009.
 - 2 J. Habermas et al., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008; J. Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in Post-Secular Age*, tłum. C. Cronin, Malden 2010.
 - 3 Omawiana praca to zredagowany tekst dyskusji między Habermasem i jego komentatorami, przedstawicielami Jezuitskiej Szkoły Filozoficznej, jaka miała miejsce

Habermas wyraża pogląd, że jakkolwiek filozofia nowożytna „uznaje objawienie i religię za coś obcego i zbędnego”, „religia pozostaje [nadal] obecna [we współczesnym świecie] przeciwie do metafizyki, która straciła swoje znaczenie”⁴. O ile w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku w wyniku modernizacji i sekularyzacji społeczeństw zachodnich religie wydawały się tracić na znaczeniu, o tyle szczególnie po pamiętnym wydarzeniach 9/11 (dnia 11 września 2001 roku) ich rola uwidacznia się i religia jest znowu postrzegana jako ważne zjawisko społeczne⁵. Ponadto, śladem swojej wcześniejszej książki *Der philosophische Diskurs der Moderne (Filozoficzny dyskurs moderności)*, Habermas zajmuje krytyczne stanowisko wobec postmodernizmu i nawołuje nas, aby „zmobilizować modernistyczny rozum przeciwko defetyzmowi”⁶. W jego modernistycznej wizji, która, jak to określa, jest rezultatem „dehelenizacji” myśli Zachodu, religie „muszą uznać autorytet naturalnego rozumu”, opierającego się o wyniki badań naukowych oraz zasady egalitaryzmu w prawie i moralności, podczas gdy tenże *laicki* rozum „nie może przyjąć roli sędziego prawd religijnych”.

Jürgen Habermas uważany jest przez wielu za jednego z najbardziej wpływowych filozofów współczesnych. Jego poglądy zasługują więc na uwagę i właściwą ocenę. Przeprowadzimy ją, wychodząc od analizy pojęcia moderności u Habermasa, a następnie rozpatrując jego stanowisko na temat rozumu i religii. Da to nam podstawy do wypracowania własnego stanowiska na temat tego, co faktycznie zostało utracone przez współczesnego człowieka i co umyka uwadze niemieckiego myśliciela.

Refleksja nad „moderną” urasta do zagadnienia filozoficznego⁷. Powołując się na Maxa Webera, Hegla i innych myślicieli, Habermas próbuje uchwycić znaczenie moderności⁸. Jest ona dla niego nieroz-

w siedzibie szkoły w Monachium w lutym 2007 roku. Komentatorzy to: Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken i Josef Schmidt.

4 J. Habermas, *An Awareness of What is Missing...*, s. 17.

5 Ten punkt podkreślony został w rozdziale wstępnym napisanym przez Michaela Readera i Josefa Schmidta.

6 J. Habermas, *An Awareness of What is Missing...*, s. 18.

7 J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985. Tłumaczenie tytułu tej książki na *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* nie wydaje się w pełni adekwatne. Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekład: M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

8 „Nowożytność to nie tylko okres historyczny, ale również formacja kulturowa – nowożytność lub, jak proponujemy, moderność, określana też czasami w litera-

łącznie związana z racjonalnością instrumentalną albo celową, a więc z rozumowaniem polegającym na kalkulacji środków dla osiągania pożądaných celów. W epoce nowożytnej znajduje ono swój praktyczny wyraz w instytucjonalnych strukturach biurokratycznego państwa i kapitalistycznej gospodarki, które obalają wcześniejsze, tradycyjne stosunki społeczne i tworzą nowe, modernistyczne społeczeństwo. Przekształcanie świata określają nie tylko struktury celowo-racjonalne, ale także refleksyjny stosunek do tradycji, uniwersalizacja norm oraz wzory socjalizacji⁹. Powstają nowe, uniwersalne, oparte na rozumie, normy działania oraz formuje się nową ludzka tożsamość. Następuje emancypacja od zależności i struktur społeczeństwa tradycyjnego. Z kolei u podłoża samej moderności tkwi subiektywność (*Subjektivität*) nowożytnej filozofii podmiotu¹⁰. Wyraża się on m.in. w indywidualizmie, czyli myśleniu i działaniu ukierunkowanym na własną partycularność. Jednakże, chociaż subiektywność, w formie wyżej wymienionych cechy, tworzy nową kulturę wolności, a zarazem refleksji, skutkuje ona jednocześnie podziałem społeczeństwa tradycyjnego na jednostki i grupy reprezentujące określone interesy. Fakt istnienia tego podziału, uwypuklonego na skutek działania mechanizmów gospodarki rynkowej, tworzącej sfery bogactwa i sfery ubóstwa oraz spychającej na margines niektóre grupy społeczne i regiony, jest zdaniem Habermasa głównym problemem moderności¹¹. Społeczeństwo modernistyczne to społeczeństwo podzielone, a zarazem laickie. Racjonalność instrumentalna, ukierunkowana na osiągnięcie celów doraźnych, połączona z indywidualizmem i wspomagającymi go wzorami socjalizacji, prowadzi bowiem do wyłonienia się kultury świeckiej i osłabia religię, która jest potężnym czynnikiem jednoczącym¹². Pozbawiony religii i niełączony już jej mocą świat jest „odczarowany”. Tym,

turze jako »moderna«. Hobbes, który w sposób radykalny zerwał z tradycją [klasyczną] zbudował swą filozofię polityczną na bazie nowożytnej nauki, przyczynił się w sposób istotny do ukształtowania moderności” – W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010, s. 303, przypis 40.

⁹ Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, s. 9–10.

¹⁰ *Ibidem*, s. 26. Wyraz *Subjektivität* (ang. *subjectivity*) jest często tłumaczony na język polski jako „podmiotowość”. W takim tłumaczeniu umyka jednak modernistyczna subiektywność podmiotu, znajdująca wyraz m.in. w jego egoizmie. Podmiotowość zaś kojarzy się nam z godnością i moralnością.

¹¹ Zob. *idem*, *An Awareness of What is Missing...*, s. 73–74.

¹² *Ibidem*, s. 31.

co według Habermasa zostało w nowym społeczeństwie utracone i nad czego utratą lametuje, jest jednak nie religia – coś „obcego i zbędnego” z punktu widzenia światopoglądu modernistycznego, jaki reprezentuje – lecz wynikająca z niej jedność świata i solidarność międzyludzka.

Odbudowie solidarności ma służyć wypracowana przez Habermasa teoria działania komunikatywnego. Według tej teorii rozum to rozumna praktyka, która pełni funkcję medycyjną między światem przeżywanym (*Lebenswelt*) a komunikacją międzyludzką. W procesie komunikacji nie można oddzielić nierozumności od rozumności. Nie ma z góry określonych kryteriów oddzielenia prawdy od fałszu. Ustalenia rozumu komunikacyjnego potwierdzają się zaś „w wiążącej sile intersubiektywnego porozumienia i wzajemnego uznania”¹³, osiągniętych w procesie komunikacji społecznej. Miejsce samoutwierdzającego się podmiotu zajmuje samoutwierdzające się społeczeństwo. Na skutek wymiany poglądów „uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody”¹⁴. Racjonalny konsensus: intersubiektywne porozumienie i wzajemne uznanie stanowią więc o racjonalności komunikacyjnej i zgodnie z pokładanymi w nich nadziejami budują solidarność społeczną. Oczami wyobraźni można przywołać, jak na zebraniu kooperatywy do porozumienia dochodzi Malinowski z Kowalskim i jak, porzucając wojen kurz, na skutek racjonalnego dyskursu komunikacyjnego wzajemnie się uznają Osman Bin Laden i George W. Bush. Świat staje się niemal rajem. Następuje „autentyczne samourzeczywistnienie się i samookreślenie w solidarności”¹⁵. Jest jednak w teorii działania komunikacyjnego poważny brak, wynikający z samych jej założeń. Akty porozumienia przyjmują funkcję normatywną koordynowania ludzkich działań. Rozum komunikacyjny oczyszczony jest „z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej”¹⁶. Opiera się na nowożytnej laicyzacji i dehelenizacji świata.

Podając polemikę z Habermasem, chciebśmy po pierwsze zauważyć, że teoria działania komunikacyjnego Habermasa to nie nowość. Odnaleźć ją można w dialogach Platona. Prowadząc ze sobą bezpośrednią rozmowę, ich uczestnicy usiłują dojść do porozumienia. Jednakże tym,

¹³ *Ibidem*, s. 365.

¹⁴ *Ibidem*, s. 355.

¹⁵ *Ibidem*, s. 359.

¹⁶ *Ibidem*, s. 356.

co poza naturalnym i często dowcipnym językiem odróżnia dialogi platońskie od wyrażonej w sztucznym i często zagmatwanym słownictwie teorii habermasowskiej, jest to, że ich celem jest nie tylko osiągnięcie racjonalnego konsensusu, ale nade wszystko „prawda, dobro, piękno”¹⁷. Śladem swego nauczyciela Sokratesa, Platon miłuje mądrość i poszukuje prawdy. W tym prostym znaczeniu jest on dla autora *Filozoficznego dyskursu moderności* metafizykiem. Habermas odrzuca pogląd Platona, Arystotelesa i podążającej za nimi tradycji, że można odnaleźć prawdę przez poznanie istoty rzeczy i że prawda ta ma charakter ponadczasowy i uniwersalny. Śladem Hobbesa i innych myślicieli moderności staje na pozycji nominalizmu. Z nominalizmem, uznającym za rzeczywiste tylko to, co jednostkowe, i historycyzmem, odrzucającym sądy uniwersalne, identyfikuje modernistyczną racjonalność. Znajduje to wyraz w jego teorii działania komunikacyjnego. Tak jak starożytni sofści, przyjmuje, że mniemania wszystkich ludzi są równorzędne i równoprawne, a każda jednostka ze swoimi osobistymi poglądami może uważać siebie za „miarę wszystkich rzeczy”. Prawd jest więc dla niego wiele i są one jednostkowe; nie ma jednej prawdy uniwersalnej. Celem działania komunikacyjnego Habermasa nie jest uniwersalna prawda, ale intersubiektywne porozumienie.

Wbrew temu, co sądzi Habermas i wielu innych myślicieli moderności, od metafizyki nie można jednak uciec. Postawowym pytaniem metafizycznym jest pytanie o istotę człowieka. U podstaw racjonalności modernistycznej leży założenie na temat natury ludzkiej: człowiek jest istotą interesu, pobudzaną przez pożądania. Jego rozum kalkuluje użycie określonych środków dla realizacji określonych, wyznaczonych przez pożądania celów. To pojęcie racjonalności instrumentalnej albo celowej zastępuje klasyczne pojęcie racjonalności refleksyjnej albo deliberacyjnej. Według Arystotelesa i innych przedstawicieli tradycji klasycznej, którą określić można jako tradycję moralną albo tradycję cnoty, zdolność racjonalnej refleksji nad tym, co jest korzystne, a co szkodliwe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, jest tym, co odróżnia ludzi od innych stworzeń¹⁸.

¹⁷ Zob. G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, [w:] N.D. Smith (ed.), *Plato Critical Assessments*, London 1999, s. 222; A. Adamska, *Etyczno-pedagogiczny potencjał piękna*, [w:] V. Korim, Z. Androvičová (red.), *Etická výchova: problémy teórie a praxe*, Banská Bystrica 2007, s. 112.

¹⁸ Zob. W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej...*, s. 81.

W tym sensie człowiek, obdarzony w rozum refleksyjny, jest nie tylko istotą rozumną, ale i moralną. Ludzie, których charakter został ukształtowany przez uprawianie cnót, a do posiadania prawdziwej cnoty, jak podpowiada filozofia chrześcijańska, potrzebna jest wiara w Boga, mogą zapanować nad swoimi pożądaniem i poświęcić swoje osobiste korzyści dla dobra innych.

Eksplozja ludzkich pożądań jako efekt moderności – to umyka uwadze Habermasa. Wydaje się on nie doceniać wpływu, jaki wywarli na ukształtowanie się epoki nowożytnej Hobbes i Locke oraz inni myśliciele angielscy, gdyż w swoim *dyskursie* nie poświęca im faktycznie żadnej uwagi. Tymczasem pogląd, że wszystkie istoty ludzkie są zasadniczo takimi samymi ludźmi interesu – jednostkami poruszonymi przez pożądania, na których zachowanie nie ma wpływu ani moralność, ani religia – pochodzi od Hobbesa¹⁹. Wyrósł on z radykalnego i w pełni świadomego odrzucenia tradycji klasycznej. Podobnie jak Hobbes, Locke, którego często określa się jako ojca liberalizmu, nie jest myślicielem klasycznym, lecz nowożytnym. Jego „moderna” ujawnia się nie tylko w jego nowożytnej metodologii i próbie wywodzenia całości wiedzy z doświadczenia, ale przede wszystkim w jego koncepcji człowieka. Śladem Hobbesa postrzega on ludzi jako jednostki, które są poruszane przez pożądania i które w poszukiwaniu szczęścia, miast uprawiać cnotę, dążą do przyjemności i unikają cierpienia. Ta koncepcja istoty ludzkiej obecna jest również w utylitarystycznym Benthamie i jego następców oraz, w podobnej lub zmodyfikowanej formie, występuje również w innych nurtach myśli nowożytnej oraz we współczesnych pozytywistycznych naukach społecznych.

Czy będzie to pożądanie, interes własny, wola mocy, czy walka klas – myśliciele moderności próbują zredukować złożoność ludzkich motywacji do jednej prostej zasady. Wraz z jej odkryciem prawda zostaje „odnaleziona”, tym, co zaś pozostaje, to wdrożyć ją w czyn i narzucić opornym. Granicę między klasycyzmem a modernością wyznacza woluntaryzm. Rzeczywistość polityczna i społeczna interpretowana jest woluntarystycznie „jako twór, którego powstanie i istnienie opiera się wyłącznie na sile wolnego wyboru ludzkiej woli”²⁰. Poszukiwanie prawdy zastąpione jest przez wolę działania – kreację człowieka i konstrukcję państwa i spo-

¹⁹ *Ibidem*, s. 284–285.

²⁰ K. Held, „Mądry obywatel” u Machiavellego, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel, odrodzenie pojęcia*, Warszawa 1993, s. 64.

łeczeństwa. Myślenie nie ma charakteru poznania rzeczywistości, lecz charakter transformacyjny, ją przekształcający²¹. Taki charakter myślenia odnajdziemy nie tylko w marksizmie, w którym filozofia podporządkowana jest praktyce rewolucyjnego przekształcenia społeczeństwa w wolne od wyzysku społeczeństwo bezklasowe, ale również w liberalizmie, który przekształca ludzi w takie same interesowne jednostki, społeczeństwo zaś w platformę umożliwiającą realizację ich prywatnych celów. Znajdziemy go też u Habermasa, dla którego współczesne państwo to państwo świeckie, jakie funkcjonuje jako „intelektualna formacja”, czyli, jak to chyba należy rozumieć, formuluje umysły obywateli, uwalniając ich od religii i metafizyki²². A gdy w świetle wydarzeń 9/11 i ich konsekwencji świat post-religijny okazuje się niemożliwy, chce przynajmniej, aby religie podporządkowały się autorytetowi „naturalnego rozumu” i przysłużyły się projektowi odbudowania utraconej solidarności społecznej.

Koniec zimnej wojny i triumf idei demokracji liberalnej przyspieszyły proces globalizacji oraz pobudziły pragnienia ludzkie w stopniu nieznanym wcześniej. Nawet po naszej polskiej Solidarności, ożywionej duchem Boga i ojczyzny wolnej, dzięki której przecież runął berliński mur, pozostały nam jedynie wspomnienia. Modernistyczne jednostki – bez Boga, tradycji i obyczaju, każda sobie podmiotem – jakimi obecnie zapełniony jest świat, to ludzie interesu, mający przede wszystkim na względzie korzyść własną. Jakże więc może dojść między nimi do intersubiektywnego porozumienia i wzajemnego uznania? Możliwe jest to jedynie dzięki wspólnotcie interesów, a nie na płaszczyźnie moralnej. Z uwagi jednak, że ludzkie interesy i punkty widzenia są często rozbieżne, nie należy pokładać wielkich nadziei w uzyskaniu zgody. Świat dzisiejszy, a codzienne wiadomości wydają się potwierdzać ten fakt, to rzeczywistość ciągłej niepewności i wiecznego konfliktu: gdy jeden się kończy, zaczyna się nowy. Teoria działania komunikacyjnego Habermasa, oczyszczona z tematyki religijnej i metafizycznej, wydaje się więc pomyłką, a on sam zdaje się być utopijnym liberałem post-socjalistą. Kierowane swoimi partykularnymi interesami, egoistyczne jednostki nie są zdolne do osiągnięcia trwałego racjonalnego konsensusu. Bez cnoty człowiek gorszy jest od najdzikszego zwierzęcia – głosił już Arystoteles, a bez Boga, nawet najlepsze cnoty zamieniają się w wady – wtórował mu św. Augustyn. W społeczeństwie

21 A. Wierzbicki, *Postmoderność, czyli kłopoty z moderną*, Ethos, 1996, t. 33–34, s. 120.

22 J. Habermas, *An Awareness of What is Missing...*, s. 21.

liberalnym, którego podstawy teoretyczne przedstawił Locke – w sytuacji, kiedy jednostka uwalnia się od kontroli państwa, a także od wpływu religii i tradycyjnych więzów – ludzie mają nieograniczone wręcz możliwości dążenia do własnych celów, bogacenia się i zaspokojenia swoich indywidualnych pragnień, kształtowania swego otoczenia oraz przekształcania siebie. Nie są ograniczeni przynależnością do określonej warstwy społecznej, zwyczajem i tradycją, a jedynie własną inteligencją, pracowitością, pomysłem i zaradnością. Ich požądania są nie tylko zwielokrotnione, ale na skutek presji społecznej tak uporządkowane, by prowadzić do sukcesu ekonomicznego²³. O ile Hobbes, w swym konserwatyzmie, tłumi ludzkie apetyty, poddając je kontroli władzy absolutnej, o tyle Locke, w swym liberalizmie, uwalnia je i kieruje ku wszelkim dostępnym na świecie dobrom doczesnym.

Moderność jest dzisiaj kwestionowana przez postmoderność. Z pewnością myśliciele tacy jak Heidegger, Derrida, Foucault i inni, których wymienia Habermas, przyczynili się do rozwoju myśli postmodernistycznej. Powiązanie postmoderności z krytyką modernistycznego rozumu i próbą przekroczenia jego ograniczeń nie jest jednak wystarczające, by ogarnąć tę formację ideową. Jest bowiem oczywiste, że kiedy w moderności życie, a zwłaszcza polityka i ekonomia, oddziela się od religii i moralności, wywołuje to krytykę. Postmoderność można więc częściowo uznać za próbę ponownego wprowadzenia dyskursu religijnego i etycznego do sfery publicznej, ale ponieważ ten krytyczny dyskurs z jednej strony przybiera formę fundamentalizmu religijnego, z drugiej zaś wyrażony jest w języku opresji i afirmacji różnorodności, daleki jest on od klasycznej, uniwersalistycznej etyki oraz tradycyjnej religijności. Postmoderność, należy dodać, chociaż krytyczna wobec moderności, jest *de facto* radykalną kontynuacją jej niedokończonego projektu. Podobnie jak moderność, charakteryzuje ją woluntaryzm. Zarówno w moderności, jak i w postmoderności rzeczywistość społeczna tworzona jest decydującą siłą woli, która ucieleśnia się w Hobbesowskim absolutnym suwerenie, jakim jest nieuznający sprzeciwu tyran lub żądny panowania lud. W wyniku demokratyzacji suwerenności, jak to ujmuje Foucault, jej wyrazem jest wszechobecna siła dyscyplinująca²⁴. Nie panuje więc dziś bezstronna

23 Zob. W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej...*, s. 345.

24 M. Foucault, *Lecture Two: 14 January 1975*, [w:] C. Gordon (red.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, New York 1980.

„racjonalność komunikacyjna”, lecz „poprawność polityczna” i związany z nią konformizm. Miast działania komunikacyjnego albo dialogu, którego celem jest bezinteresowne poszukiwanie prawdy, dokonuje się nagłaśniania i narzucania innym własnego dyskursu. Dokonują tego grupy i instytucje reprezentujące określone interesy. Przykładem może być nawet sam dyskurs Habermasa, uznany za narodową wizytówkę i produkt na eksport.

Nadrzędna pozycja woli w moderności i post-moderności wyrażająca się w konstruowaniu, formowaniu, dyscyplinowaniu i narzucaniu, powoduje, że wytwarzają one sztuczne otoczenie. Społeczeństwo tradycyjne, tworzące się na przestrzeni wieków i uwypuklające naturalne różnice między ludźmi, zostało zakwestionowane przez moderność, która zastąpiła je sztuczną konstrukcją – społeczeństwem powstałym w wyniku umowy społecznej, w którym wolne i równe jednostki stopione są w jedność, w „jeden lud, jedno ciało polityczne podlegające władzy najwyższego rządu”²⁵. Post-moderność de-konstruuje tę „jedność” za pomocą swej koncepcji różnorodności. Jednakże, tak jak *jedność* nowożytnego społeczeństwa, będąca wynikiem indoktrynacji i konstrukcji tożsamości jego członków, oparta na wzorach socjalizacji i wdrażana nam siłą dyscyplinującą, *różnorodność* postmodernistyczna jest przedsięwzięciem sztucznym. Jest to wynik kreowania napięć i rozłamów w społeczeństwie i wprowadzenia do niego podziałów. Marksizm, podkreślający wyzysk klasowy i dzielący społeczeństwo na wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych, będący „szczytową formę ideologiczną moderny”²⁶, można uznać jednocześnie za pierwszy krok w kierunku post-moderności. Dzisiejsza awangarda post-moderności: feminizm, teoria krytyczna, postmodernizm, choć wiele marksizmowi zawdzięcza, idzie dalej w swoich studiach form dominacji i ucisku. Mówi już nie o wyzysku klasowym, lecz o opresji jaką stanowi seks, płeć, suwerenność, a nawet racjonalność i obiektywizm naukowy²⁷. W rezultacie podstawowe instytucje społeczne, takie jak rodzina i państwo, stają się problematyczne. Ludzie żyją w państwach, które z wolna zatracają swą suwerenność. Znaczenia nabierają

25 J. Locke, *Traktat drugi*, § 89, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Z. Rau, Warszawa 1992, s. 224.

26 A. Wierzbicki, *op. cit.*, s. 117.

27 Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, Ethos, 1996, t. 33–34, s. 87; T. Man Ling Lee, *Politics and Truth: Political Theory and Postmodernist Challenge*, Albany 1997, s. 158.

procesy globalizacyjne. O ile moderność ma charakter wybitnie eurocentryczny i związana jest z dominacją świata przez mocarstwa zachodnie, o tyle wraz z detronizacją uprzewilejowanej pozycji modernistycznego rozumu, upada też znaczenie Zachodu. Postmoderność to jednocześnie posteuropejskość. Perspektywa eurocentryczna jest zastąpiona przez wielokulturowość i celebrację różnicy. Pozostałości tradycyjnej religijności są wypierane przez fundamentalizm religijny. Chrześcijaństwo słabnie w obliczu świadomie propagowanych wzorów sekularyzacji, wszechobecnej komercji oraz napierających religii, które nie są związane z europejską sferą kulturową.

Chociaż w czasach obecnych dominującą formację kulturową czy ideową jest ukształtowana w okresie nowożytności moderność oraz umacnia się wpływ najnowszej formacji kulturowej, jaką jest postmoderność, nie oznacza to, że na nasze myślenie wciąż nie mają wpływu idee klasyczne i chrześcijańskie. Tradycja klasyczna, która ukształtowała się w starożytności i której przedłużeniem i dalszym etapem rozwoju jest chrześcijaństwo, oddziałuje nadal na umysły wielu z nas²⁸. Nadal często posługujemy się tradycyjnym pojęciem sprawiedliwości, nagradzamy odwagę, cenimy mądrość, wybieramy umiarkowanie, a ci, których charakteryzuje głęboka pobożność, mają w sobie prawdziwą wiarę, nadzieję oraz miłość. Tradycja klasyczna, wyrażająca się w syntezie filozofii starożytnej i religii chrześcijańskiej, wyposażała nasze umysły w zespół pojęć i idei etycznych, które okazały się dla cywilizacji zachodniej nigdy niewysychającym źródłem inspiracji i odnowy. To o tej tradycji mówił papież Benedykt XVI w swoim wykładzie w Ratyźbonie²⁹. To tę też tradycję Habermas

28 Większość z Ojców Kościoła uznawała zgodność pomiędzy Ewangelią i filozofią starożytną, a wręcz głosiła pewien rodzaj opatrnościowej ciągłości między nimi. Nie akceptując wszystkich idei filozofów antyku, ale przejmując od nich jedynie to, co z punktu widzenia nauki chrześcijańskiej uznawali za dobre i prawdziwe, Ojcowie ci pragnęli pogodzić artykuły wiary z wymogami rozumu. Przyczynili się w ten sposób do rozwoju tradycji, którą nazywa się niekiedy humanizmem chrześcijańskim i spowodowali, że kultura klasyczna nie tylko nie zniknęła do końca ze świadomości chrześcijańskiego świata, lecz jej elementy na trwałe połączyły się z chrześcijaństwem. Zob. W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej...*, s. 138.

29 Dnia 12 września 2006 roku na uniwersytecie ratyźbońskim w Niemczech, w którym był wcześniej profesorem teologii, papież Benedykt XVI wygłosił wykład, zatytułowany *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen* („Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje”). Habermas nawiązuje do tego wykładu.

odrzuca, twierdząc, że związek wiary i rozumu należy do prehistorii, że głos etyki klasycznej już dawno stracił swoją aktualność i że proces dehelenizacji przyczynił się do modernistycznego, laickiego samo-zrozumienia³⁰.

Dehelenizacja to dzieło, którego w filozofii dokonali Hobbes oraz jego następcy, zdecydowanie przeciwstawiając się tradycji klasycznej; laicyzacja to proces, do którego przyczyniło się wielu myślicieli moderności – każdy na swój sposób: Nietzsche, Feuerbach, Marx. Laicyzacja i dehelenizacja to świat bez Boga i bez cnoty, w którym władzę nad człowiekiem obejmują pożądania. Już św. Augustyn zauważył, że w człowieku upadłym, a taki właśnie pozostaje pod władzą pożądań, następuje erozja racjonalności³¹. Dla Locke'a, który mimo swego liberalizmu odmawiał tolerancji i pełnych praw dla ateistów, brak najwyższego pożądania, jakim było według niego pragnienie życia wiecznego, prowadzi ludzi do moralnej degradacji³². Nie jest więc „odczarowany” świat bez Boga światem wolności i racjonalności, w którym, jak twierdzi Max Weber, może się dopiero w pełni rozwinąć filozofia; jedynie zaś służebnej względem pożyteczności, ułomnej racjonalności instrumentalnej lub celowej – ograniczonego rozumu, którego nie charakteryzuje, wynikająca z refleksji i podążania za ideą dobra, całościowa wizja świata. Racjonalność modernistyczna wyraża się we współczesności w wielu niekwestionowanych osiągnięciach naukowo-technicznych oraz w ciągłym unowocześnianiu się życia; z drugiej jednak strony, w gwałtownych konfliktach, życiu pełnym niepokoju i pustce wewnętrznej współczesnego człowie-

30 J. Habermas, *An Awareness of What is Missing...*, s. 22, 73.

31 Św. Augustyn twierdzi, że upadli ludzie odchodzą od światła rozumu, jaki dostarcza im związek z Bogiem. Stają się wówczas niewolnikami grzechu. Pojawia się w nich niezdolność do opierania się pokusom zmysłowym i pożądaniom. Zob. Augustyn, *Państwo Boże* XIV, 11.

32 Według Locke'a, ci, którzy przeczą istnieniu Boga, odrzucają ideę życia wiecznego i dobra najwyższego jakim jest zbawienie. Poświęcą się całkowicie dążeniu do niższych dóbr, które identyfikują z dobrem najwyższym. Ulegają w ten sposób przemianie w Hobbesowskie jednostki, które używają rozumu nie po to, by rozróżnić między dobrem a złem i wytrwać w dobrym uczynku, mogącym przynieść im życie wieczne, lecz jedynie jako instrumentu kalkulacji, służącemu osiągnięciu tego, czego chcą. Tacy ludzie nie znają ani naturalnego prawa moralnego, ani żadnych granic postępowania; rozumieją zaś jedynie prawo siły. „Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, których więziami są społeczeństwa”. Zob. J. Locke, *List o tolerancji*, przekład: L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 55.

ka. Jej efektem jest nie koniec historii, jak przewidywali Hegel, Marx, a ostatnio Fukuyama, ale ciągle i wydawałoby się coraz pręcej, zmieniający się jej kalejdoskop.

W ciągu zaledwie jednego pokolenia, wręcz na naszych oczach, mieszkańcom Zachodu, którzy dokonali własnej dekonstrukcji – ludzi bez Boga, bez cnoty, bez obyczaju, a także często bez własnej rodziny i bez dzieci – grozi utrata ich dotychczasowej wiodącej ekonomicznej, politycznej i kulturowej roli na świecie. Pustka, którą stworzyli, czeka na wypełnienie przez inne cywilizacje. Jednakże największa strata, na jaką narażony jest współczesny człowiek, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, to utrata ducha. Tracąc pod wpływem idei moderności i jej radykalnego przedłużenia – postmoderności – Boga i cnotę oraz świadomość właściwego porządku rzeczy, człowiek w pożądaniami zatracca siebie. Nie ma nawet świadomości tego, co zostało utracone. Rozwiązaniem nie jest oczywiście upolityczniona oraz często gwałtowna religijność, jaką serwuje fundamentalizm religijny³³. Utwierdza ona jedynie człowieka w jego upadku. Aby się ocalić, współczesny człowiek musi poznać siebie ponownie. Obecność cnoty w społeczeństwie pomnaża ludzki dobrobyt i tworzy cywilizację. Jedynie dzięki działaniu, które można określić jako zwrot ku początkom, a mianowicie dzięki twórczemu powtórzeniu i przypomnieniu źródeł cywilizacji zachodniej – idei zawartych w kulturze klasycznej i chrześcijańskiej – upadająca cywilizacja może zostać odbudowana.

SUMMARY

W. Julian Korab-Karpowicz

RELIGION, REASON AND WHAT IS MISSING: A DISCUSSION WITH JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas has been recognized as the most persistent and influential defender of the tradition of Enlightenment that regards religion “as something alien and extraneous”³⁴. In recent years, however, Habermas’s position towards religion

³³ Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm Religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 23.

³⁴ J. Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in Post-Secular Age*, transl. C. Cronin, Malden 2010, p. 17.

has changed. He now believes that religions are not going to disappear and that they will continue to play an important role in today's societies. Highly symptomatic of this new attitude of the German philosopher was his conversation with Cardinal Joseph Ratzinger (now Pope Benedict XVI) at the Catholic Academy in Munich in January 2004, as well as a dialogue with four philosophers from the Jesuit School of Philosophy in February 2007. The later has been published in an English translation under the title "An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age."

While exploring the meaning of modernity³⁵, Habermas points out that while it creates a new culture of freedom, it also results in breakdown of traditional society into individuals and groups having often conflicting interests. This breakdown in solidarity "increases all the more inexorably the deeper the imperatives of the market ... penetrate ever more spheres of life and force individuals to adopt an objectivizing standpoint in their dealing with each other"³⁶. Secular rational morality developed by modern thinkers is aimed at individuals rather than on communities and "does not foster any impulse towards solidarity". Traditional religious consciousness, by contrast, preserves the spirit of community from which impulses towards action in solidarity can be derived. Habermas regrets what he believes is missing in the modern age, namely, human solidarity. Nevertheless, to bring it back, he does not turn to world religions, which he still believes "intrude into this modernity as the most awkward element from its past"³⁷. Rather, by following Kant, he tries to assimilate religion to a secular reason. He wants to translate religious utterances "morally motivated rational belief" and thus foster the allegedly missing human solidarity. For the same reason he develops his theory of communicative action. As a result of exchange of views, he claims, participants in a discourse "overcome their at first subjective views in favor of rationally motivated agreement"³⁸. Rational consensus: intersubjective understanding and reciprocal recognition are all related to Habermas's hope to restore "authentic [human] self-realization and self-determination in solidarity"³⁹(318).

Taking issue with Habermas on what is missing I would like first to note that the theory of communicative action is nothing new. One can find it in the dialogues of Plato. Engaged in a conversation, their participants try to reach an agreement. However, what distinguishes written in the natural and often witty language Platonic dialogues from the obscure and sometimes confusing Habermas's theory is

35 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, transl. Frederick Lawrence, Cambridge, MA 1996.

36 Habermas, *An Awareness of What is Missing*, pp. 73-74.

37 *Ibid.*, p. 16.

38 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 315.

39 *Ibid.*, p. 318.

that the former goal is not only to achieve a rational consensus, but above all arrive at “truth, goodness, and beauty”. In this sense they are “metaphysical”. Habermas rejects the view of Plato, Aristotle, and of the following them classical tradition that one can find truth through the knowledge of the essence of things, and that this truth is a timeless and universal. Like for Hobbes and other modern thinkers, the character of truth is for him merely conventional and arbitrary, a result of an agreement. The aim of Habermas’s communicative action is not a universal truth, but rational consensus. His communicative reason is “disburdened of all religious and metaphysical mortgages”⁴⁰. It is based on modern secularization and de-Hellenization of thought.

Contrary to what Habermas and some other modern thinkers believe, one cannot, however, escape from metaphysics. At the heart of modern rationality lies the metaphysical assumption about human nature: man is the creature of interest, driven by desires. Reason becomes a mere instrument, a calculus of utilities, with rationality being no more than a reckoning “of the consequences of things imagined in the mind”⁴¹, of desires, aversions, hopes and fears, or of possible gains or losses. This concept of instrumental or purposive rationality replaces the classical notion of reflective or deliberative rationality. According to Aristotle and other representatives of the classical tradition, the ability of rational reflection on what is beneficial and what is harmful, just and unjust, is what distinguishes humans from other creatures. In this sense, a man endowed with reflective reason is not only an intelligent being, but also moral. People whose character has been shaped by the practice of virtue—and to have true virtue, as Christian philosophy suggests, they also need to believe in God—can control their desires and sacrifice their personal benefits for the good of others.

The explosion of human desires as a result modernity—this escapes the attention of Habermas. In the assumption that all human beings are fundamentally the same—self-interested, pleasure-seeking individuals, whose behavior is modified neither by virtue nor by natural law nor by religious belief, with the same cause having the same effect on everyone—the ideas of Hobbes come to the fore. It grows out of a more purely modern strain of thought. We can find it in the utilitarianism of Bentham and his followers and in today’s positivist or behavioral social science. In such systems of thought, attempt is made to reduce the complexity of the classical view of politics to a single, simple principle, whether it be desire, power or interest. The constitutional character of political institutions is preserved, but politics is no longer about morality or religion. It becomes a power game or a play of interests. Moreover, this view of human beings as self-interested, passion-driven individuals is not confined to the realm of theory. With a model of education in place that is no

⁴⁰ Ibid., p. 316.

⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis 1994, IV 9.

longer based on classical ideas but increasingly dependent on positivist assumptions and methodology, such a picture is internalized during many years of schooling. It therefore influences both thinking and, ultimately, actual human behavior. Subject to social engineering, and convinced that “desires, and other passions of man, are in themselves no sin”⁴², individuals make their goal the maximization of utility: they just want to get what they want without paying attentions to any moral restraints.

The end of the Cold War, the self-predicted triumph of liberal democracy, and the accelerated processes of globalization stimulated human desires to an extent previously unknown. Modern individuals, individuals without God and without manners, are people of interest who today populate the most of the world. How then can they arrive at the intersubjective agreement and the mutual recognition? This may be possible, but only through the community of interests, not on a moral plane. However, given that human interests and points of view are often divergent, do not put great hope in obtaining consent. The world of today, as daily news confirm, is the reality of constant uncertainty and endless conflict: when one ends, a new begins. Therefore, Habermas’s theory of communicative action cleansed of religious and metaphysical elements seems a great mistake. Directed towards their particular interests, egoistic individuals are not able to achieve a sustainable rational consensus. The human being is the best animal when perfected by virtue, but when separated from law and justice, he may be the worst—Aristotle declared, and without God, even the best virtues turn into vices—echoed him St. Augustine. In liberal society, whose theory was initially presented by Locke—in an environment where the individual is freed from state control, as well as the influence of religion and traditional ties—people are permitted and even encouraged to focus on their own interest⁴³. While Hobbes, in his unrelenting drive to impose order, suppresses human desires through the power of absolute government, Locke, in his liberalism, releases them from all restraint, and directs them toward whatever riches the world has to offer.

De-Helenization in philosophy is the work of Hobbes and his followers who decidedly opposed the classical tradition, secularization is the process to which several modern thinkers have contributed—each in its own way: Nietzsche, Feuerbach, Marx. Secularization and de-Helenization lead to the world without God and without virtue, one in which human beings are ruled by their desires. Already St. Augustine noted that in the fallen man, and this is one who remains under the sway of his desires, there is an erosion of rationality. For Locke, who, despite his liberalism, denied tolerance to atheists, the lack of the supreme desire, the desire for eternal life, leads people to moral degradation. Consequently, the “disenchanted”

42 Ibid., XIII 10.

43 See W. Julian Korab-Karpowicz, *A History of Political Philosophy: From Thucydides to Locke*, New York 2010, pp. 336-337.

world without God, in which, according to Max Weber, can only fully develop the philosophy, is not the world of true rationality, but of the defective instrumental rationality that serves desires and does not provide a comprehensive vision of the world. This rationality expresses itself, on the one hand, in unquestionable scientific and technical achievements, and the ongoing modernization of life; on the other hand, in violent conflicts, life full of anxiety and inner emptiness of modern humanity. Its effect is not the end of history, as predicted Hegel, Marx, and more recently Fukuyama, but in its ever faster and unexpected change.

In just one generation the inhabitants of the West—who made his own deconstruction by becoming the people without God, without virtue, without manners, and often without their families and without children—at risk of losing their current leading economic, political and cultural role in the world. They have created a void that is to be filled by other civilizations. However, the greatest loss of the modern humanity, in both the West and the East, is the loss of spirit. By forsaking God and virtue, and the awareness of the proper order of things, human beings lose themselves in desires. They are not even aware of what has been lost. The solution is obviously not politicized and often violent religiosity of religious fundamentalism. It only contributes further to human downfall. To save themselves modern individuals must know themselves again.

One cannot live by power or desire alone. Human beings are not one-dimensional, as Hobbes tried to make us believe, but in fact have many dimensions and many needs. The classical tradition reveals some of those. It speaks to us of community and friendship; virtue and corruption; self-interest and self-control; justice and order; freedom and law; happiness and sorrow; the purposes of life and the dangers of war. It is only through action that can be defined as a return to origins, namely, by creatively repeating and recalling sources of Western civilization—the ideas contained in the classical and Christian culture—the declining civilization can be rebuilt.