

Dorota Sepczyńska

Habermas o religii w polityce

Etyka 48, 69-88

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Habermas o religii w polityce

Artykuł skupia się na prezentacji i krytyce najnowszej koncepcji relacji religii i polityki Jürgena Habermasa. Stawia przed sobą następujące cele: rekonstrukcję poglądów Habermasa na publiczną rolę religii oraz próbę odpowiedzi na następujące pytania: czy wnoszą one coś nowego do liberalnego ujęcia relacji religia – polityka? Czy rozwiązują dylemat religii w polityce? Czy jest to propozycja realistyczna? Czy jest sprawiedliwa, tzn. symetrycznie traktuje wierzących i niewierzących?

Ostatnimi czasy często pisze się o zmianie stanowiska Jürgena Habermasa wobec religii, czy dokładniej wobec jej publicznej roli¹. Nierzadko przy tym błędnie lokuje się moment przełomowy na początek XXI wieku (zamiast na koniec lat 80. XX w.) i określa się ową zmianę jako rewolucyjną (a nie ewolucyjną), na co zwraca uwagę Tadeusz Buksiński². Na czym miałyby polegać owa przemiana? Wcześniej, w okresie od *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*, opublikowanych w 1962 roku, do ogłoszenia teorii działania komunikacyjnego, Habermas uznawał, że religijnie zakotwiczony przez tradycję konsensus pełnił funkcję legitymizacji władzy politycznej i integracji społecznej (solidarności, czyli „pogodzenia” arbitralnej woli każdego z arbitralną wolą wszystkich innych), ale działo się to w czasach przednowożytnych. W nowożytności, w warunkach zdecentralizowanego rozumienia świata, religię zastąpiła w zaspokajaniu tych potrzeb zgoda między wolnymi i równymi (tzn. rozumnymi komunikacyjnie) jednostkami, uzyskiwana dobrowolnie w wolnym

1 Problem ten nurtuje nie tylko środowisko naukowe, ale pojawia się również w środkach masowego przekazu. Zob. m.in. J. Bremer, *Religia w obrębie rozumu postmetafizycznego*, „Horyzonty Wychowania” 2009, R. 8, nr 15, s. 131-142; T. Buksiński, *Jürgen Habermas o religii w sferze publicznej*, [w:] tegoż, *Publiczne sfery i religie*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii 2011, s. 117-126; K.M. Gawron, *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, <http://www.psz.pl/tekst-3993/Karolina-Maria-Gawron-O-tozsamosc-europejska-spor-Habermasa-i-Ratzingera> [21.03.2012]; W.J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jurgenem Habermasem*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2011, nr 5, s. 175-190; M. Punpur, *O spornej roli religii w demokracji*, <http://www.racionalista.pl/kk.php/s.6431> [04.01.2013]; T. Rowiński, *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, <http://www.pismofronda.pl/tomasz-rowinski-czy-czlowiek-moze-przezyc-nowozytnosc-uwagi-o-apologiach-postsekularyzmu> [6.06.2013 r.]; K. Tarnowski, *Czy odczarowana religia może nas ocalić?*, „Znak” 2002, nr 9, s. 78-85; Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151-168.

2 Zob. T. Buksiński, *Jürgen Habermas o religii...*, dz. cyt., s. 117-118.

i nieograniczonym publicznym dialogu³. Tym samym w czasach nowożytnych miejscem wspólnot religijnych i ich doktryn stała się literacka sfera publiczna. Miała ona tym się różnić od politycznej sfery publicznej (odrębnej od polityki jako działalności administracji państwowej), że w literackiej sferze publicznej problemy generowane społecznie są „bilansowane w kategoriach indywidualnych dziejów życia” (świata subiektywnego), a jest to poligon publicznych rozważań wokół spraw prywatnych (związanych z autentycznością) mający na celu samokonstytucję i samorozumienie. Z kolei polityczna sfera publiczna pełni funkcje w polu napięć między państwem a publicznością rekrutującą się z ogółu obywateli, jest areną spostrzegania, identyfikowania i rozważania ogólnospołecznych problemów w świetle słuszności, w demokratycznym dialogu. Innymi słowy, kościoły (ale również stowarzyszenia czytelnicze czy grupy artystyczne) wyrażają partykularny pogląd etyczny (kościelny czy artystyczny), wysuwają roszczenia do autentyczności, rodzące kontrowersje i konflikty, a w politycznej sferze publicznej chodzi o szeroką zgodę na pewną normę moralną. W toku publicznego formułowania argumentów i prowadzenia debat w politycznej sferze publicznej osiąga się moralny punkt widzenia pozwalający bezstronnie osądzić, co w danym przypadku leży w interesie powszechnym, a nie w interesie poszczególnego etycznego samorozumienia. Wypada się zgodzić z Seylą Benhabib, wedle której stanowisko Habermasa było bliskie tradycji liberalnej. Podobnie jak liberałowie, uznawał on rozróżnienia między sprawiedliwością a dobrym życiem, sferą prywatną a sferą polityczną⁴.

Od czasu wydania *Nachmetaphysisches Denken* z 1988 roku Habermas zaczął stopniowo rozwijać nieco odmienną prognozę dotyczącą właściwej roli religii w polityce⁵. Przyjrzyjmy się jej ostatecznej postaci⁶ pod kątem kilku pytań. Czy

3 Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa, WN PWN 2008, s. 33.

4 Zob. S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3, s. 82.

5 Zob. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1988. Podaję za T. Buksiński, *Jürgen Habermas o religii...*, dz. cyt., s. 118.

6 Por. m.in. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 2001 (*Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9 (586) – mowa wygłoszona z okazji otrzymania nagrody pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich); tenże, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 2001 (*Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, Scholar 2003); tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 2005 (*Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012); tenże, *Religion in the Public Sphere*, [w:] *Symposium in Honor of Jürgen Habermas, 2005 – Religion in the Public Sphere*, Ludvig Holberg Memorial Fund, Holberg Prize 2007, s. 10-21 – mowa wygłoszona z okazji otrzymania nagrody Holberga w Norwegii 29 listopada 2005 r., http://www.holbergprisen.no/images/materiell/2005_symposium_habermas.pdf#nameddest=habermas, [12.09.2013]; tenże, J.C. Ratzinger, *Dialektik der Saekularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag 2005; J. Habermas, *A “Post-Secular” Society – What Does That Mean?*, „Reset DOC” 16 September 2008, <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>,

wnosi ona coś nowego do relacji religia – polityka? Czy rozwiązuje dylemat religii w polityce? Czy jest realistyczna? Czy jest sprawiedliwa, tzn. równo traktuje wierzących i niewierzących?

Ważkość religii a społeczeństwa postsekularne

Zdaniem Jürgena Habermasa, mamy do czynienia z rozkwitem myślenia religijnego, które zyskuje coraz większe znaczenie polityczne, falsyfikując teorię o rzekomo nieuchronnej sekularyzacji. Jesteśmy świadkami zachodzenia na siebie ekspansji misyjnej (m.in. trzech religii monoteistycznych, buddyzmu i hinduizmu), istnienia fundamentalizmu religijnego (na Bliskim Wschodzie, w Afryce, w Azji Południowo-Wschodniej i na subkontynencie indyjskim) i politycznej instrumentalizacji potencjału przemocy zawartego w wielu religiach świata (np. w postaci reżimu mułłów w Iranie i zdecentralizowanej, światowej sieci form islamskiego terroryzmu skierowanego przeciw cywilizacji zachodniej)⁷. Na tzw. Zachodzie w trakcie różnicowania funkcjonalnych systemów społecznych kościoły i wspólnoty religijne ograniczały swą działalność do funkcji duszpasterskiej, a indywidualne praktykowanie wiary wycofywało się w dziedziny życia osobistego, subiektywności. Jednak okazało się, że utrata pewnych funkcji wykonywanych przez kościoły i tendencja do indywidualizacji nie oznacza, że religie straciły znaczenie w polityce i nie wpływają już na zachowanie ludzi⁸.

To właśnie w Europie i takich krajach, jak Kanada, Australia i Nowa Zelandia występują postsekularne społeczeństwa. Habermas definiuje je bowiem jako społeczeństwa charakteryzujące się publicznymi wpływami nauki i religii w zsekularyzowanym państwie. Kategorię postsekularyzmu odnosi do zmian świadomościowych. O ile po II wojnie światowej rozprzestrzeniała się na Zachodzie świadomość, że ludzie będą żyli w społeczeństwie zsekularyzowanym, powstałym w wyniku jego modernizacji, o tyle teraz świadomość publiczna nie wiąże się z przewidywaniem zaniku religii. Istnieją trzy przyczyny tego stanu rzeczy. Pierwszą jest światowa obecność ruchów fundamentalistycznych i terroryzmu religijnego. Drugą – przyjmowanie przez kościoły i związki wyznaniowe roli „wspólnot interpretacyjnych” w krajowych przestrzeniach publicznych, wpływających na opinię publiczną w takich kwestiach, jak legalizacja aborcji i eutanazji dobrowolnej, ochrony zwierząt itp. Przyczyna trzecia to imigracja prowadząca do radykalnej pluralizacji religijnej społeczeństw, uaktualniającej kwestię współistnienia różnych grup światopoglądowych i kulturowych w ramach jednego społeczeństwa politycznego⁹.

Konsekwencjami ożywienia religii i utwierdzenia się ich w polityce są silne konflikty pomiędzy kulturami religijnymi i niereligijnymi oraz wewnątrz wspólnot politycznych pomiędzy zwolennikami światopoglądu naukowego i religijnego.

[04.02.2011] – wykład wygłoszony w Stambule na seminarium zorganizowanym przez Reset Dialogues on Civilizations, 2-6 czerwca 2008 r.

7 Zob. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, dz. cyt., s. 10; tenże, *A „Post-Secular” Society*, dz. cyt.

8 Zob. tamże.

9 Zob. tamże.

Pierwsze w sposób tragiczny objawiły się 11 września 2001 roku w Nowym Jorku. A czy z drugimi nie mamy do czynienia we współczesnej Polsce? Czy spójności naszej politycznej sfery publicznej, solidarności, nie zagraża światopoglądowa polaryzacja, którą można ulokować między obozem religijnym a obywatelami o naturalistycznym oglądzie świata?

Jak przysłało na oświeceniowca, człowieka zapatrzonego w postęp i możliwości rozumu ludzkiego, wierzącego, że nie ma nierozwiązywalnych problemów, Habermas naprędce wskazał rozwiązanie problemu dezintegracji obywatelskiego *common sense* demokracji liberalnych. Jest nim jego własne odczytanie liberalnej etyki obywatelskiej w duchu republikanizmu Kantowskiego.

Liberalna zasada rozdziału państwa i religii

Habermas łączy socjologiczny opis ewolucji zasady rozdziału religii i państwa z teorią bezstronności światopoglądowej Johna Rawlsa. W jego opinii, liberalno-demokratyczne obywatelstwo zostało opracowane w ramach tradycji umowy społecznej i rozumu naturalnego. Rozwijało się od niełatwego *modus vivendi* do równowagi pomiędzy wspólnym obywatelstwem i odmiennością kulturową.

Chcąc rozwiązać problem antagonistycznego pluralizmu religijnego wczesnej nowożytności, myśliciele liberalni uznali za konieczne zsekularyzowanie państwa. Jednakże zasada rozdziału kościoła i państwa była realizowana stopniowo, miała też odmienną formę w każdym kraju. Początkowo mniejszości religijne były niechętnie tolerowane przez państwo wyznaniowe, później otrzymały wolność religijną równą wszystkim obywatelom.

Po reformacji państwo wyznaniowe dążyło do pokoju i porządku, w tolerancji religijnej znalazło instytucję polityczną, na którą zgodzą się strony wojny religijnej. Jednak owo porozumienie okazało się nietrwałym i niewystarczającym *modus vivendi*. Dlatego też pod koniec XVIII wieku pojawił się nowy porządek polityczny, który całkowicie zsekularyzował władzę państwa poprzez rządy prawa i demokratyczną wolę ludu.

Państwo prawa gwarantuje swoim obywatelom równą wolność religijną. Oznacza to, że los mniejszości religijnych przestaje zależeć od życzliwości mniej lub bardziej tolerancyjnej władzy państwowej. Warunkiem prawa do wolności religijnej jest uznanie wszelkich grup (religijnych lub nie) za dobrowolne stowarzyszenia, by ich członkowie nie zamykali się w swoich grupach, mogli wzajemnie uznać siebie za obywateli jednej wspólnoty politycznej.

Jednak granice między pozytywną wolnością religijną (prawem do praktykowania własnej wiary) i negatywną wolnością religijną (prawem do niepodlegania praktykom religijnym innych wyznań) powinno być ustalone za pomocą procedur tworzenia demokratycznej woli. Generuje ona świecką legitymację wspólnoty politycznej. Deliberacja gwarantuje równy udział w życiu politycznym wszystkich obywateli, który zapewnia tożsamość twórców i odbiorców prawa. Jej poznawczym

wymiarem jest legitymizacja państwa za pomocą „naturalnego” rozumu, tworzonego przez publiczne argumenty, do których mają równy dostęp wszyscy obywatele. Wedle liberalnej etyki obywatelskiej, obywatele mają szanować się wzajemnie, jako wolni i równi członkowie społeczeństwa politycznego. Na podstawie wzajemnego szacunku, gdy chodzi o sporne kwestie polityczne, powinni oni podawać dobre argumenty za swoimi politycznymi twierdzeniami. Jakie racje mogą być uznane za dobre? W państwie liberalnym tylko te decyzje polityczne podejmowane są legalnie, które mogą być uzasadnione w świetle powodów ogólnie dostępnych. Po pierwsze, ogranicza to dostęp do polityki argumentom religijnym; po drugie, zobowiązuje polityków i urzędników państwowych do opracowania i uzasadnienia ustaw, orzeczeń sądowych, dekretów, decyzji tylko w języku, który jest w równym stopniu dostępny dla wszystkich obywateli, czyli języku świeckim¹⁰.

Zarzuty wobec liberalnej zasady neutralności światopoglądowej państwa

Wedle Jürgena Habermasa, nowoczesna demokracja liberalna została wynaleziona po to, by umożliwić pokojowy pluralizm religijny, współistnienie różnych wspólnot wiary na zasadzie równouprawnienia, mimo niezacieralnych różnic światopoglądowych. Wypracowana w jej ramach sekularyzacja władzy państwowej chroniła wspólnoty religijne przed skutkami krwawych konfliktów religijnych, ale również przed antyreligijnym nastawieniem innych członków społeczeństwa. Można jednak wysunąć wobec niej zarzuty. Dwa z nich są natury psychologicznej, jeden normatywnej. Po pierwsze, wielu religijnych obywateli nie jest w stanie sprostać konwencjonalnemu rozdwojeniu własnej świadomości na religijną i laicką bez destabilizacji ich istnienia jako pobożnych osób. Po drugie, wielu obywateli, którzy zajmują stanowisko w sprawach politycznych, z religijnego punktu widzenia nie ma wystarczającej wiedzy ani wyobraźni, aby znaleźć dla swoich twierdzeń świeckie racje. Po trzecie, dla wielu ludzi prawdziwa wiara to nie tylko treści wiary, lecz także energia tworząca i określająca całą egzystencję człowieka, a więc także polityczną. Zgodnie z takim przekonaniem człowiek powinien budować Królestwo Boże także na ziemi, opierając się na swoich religijnych przekonaniach i uzasadnieniach.

Habermas uważa, że liberalne państwo nie może przekształcić instytucjonalnego rozdzielenia religii i polityki w nieuzasadnione psychiczne obciążenie jego wierzących obywateli. Etyka obywatelska nie powinna narzucać asymetrycznych obowiązków na obywateli religijnych i niereligijnych. Światopoglądowa neutralność władzy politycznej, która jest instytucjonalną przesłanką gwarancji wolności religii, powinna polegać na bezstronności panowania wobec konkurencyjnych światopoglądów, ale nie na podziale tożsamości człowieka na część publiczną i prywatną¹¹.

10 Zob. J. Habermas, *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czynienia użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących*, [w:] tegoż, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 106-110; tenże, *Religion in the Public Sphere*, dz. cyt., s. 12-15.

11 Zob. tenże, *Religion in the Public Sphere*, dz. cyt., s. 15-18; tenże, *Religia w sferze publicznej*, dz. cyt., s. 113-115; tenże, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa prawnego?*, [w:] tegoż,

Reinterpretacja liberalnej zasady neutralności światopoglądowej państwa

Zanim zaprezentuję Habermasowską wykładnię roli religii w polityce, warto choćby krótko przypomnieć, jak obecnie Jürgen Habermas rozumie politykę. W pracach *Faktyczność i obowiązywanie* oraz *Uwzględniając Innego* doszło bowiem do przeniesienia koncepcji dyskursu moralnego, pierwotnie odnoszonej do indywidualnego kształtowania woli, na obszar politycznego kształtowania opinii i woli¹². W nowej filozofii polityki Habermasa najlepszym ustrojem jest demokracja deliberatywna. Nie jest ona wymyślona, stworzona od podstaw. Habermas odkrył ją, rekonstruując procedury dyskursu występujące w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym.

Dlaczego demokracja jest deliberatywna? Władza ludu, w ujęciu Habermasa, jest nieograniczonym politycznym dialogiem w sprawach ogólnospołecznych. Polityka bowiem to wymiana argumentów przez osoby kierujące się zasadą bezstronności. Jako taka zawiera dwa współdziałające stopnie: polityczną sferę publiczną (publiczne dyskusje w obszarze wąsko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego) i podsystem polityczny (administracyjne podejmowanie decyzji państwowych oraz prawo, jako efekt debatowania wszystkich obywateli)¹³.

Polityczna sfera publiczna to niesformalizowana arena dobrowolnie tworzonych stowarzyszeń, nastawiona na integrację społeczną (solidarność), osiąganą za pomocą procesów dochodzenia do porozumienia. Innymi słowy, jest to spontaniczne debatowanie ludzi, nakierowane na ujawnianie i rozwiązywanie problemów budzących powszechne zainteresowanie poprzez wytwarzanie dobrych argumentów i odrzucanie złych. W politycznej sferze publicznej prywatne opinie są filtrowane i uogólniane w opinie publiczne poprzez szeroką zgodę na pewną interpretację społecznych dolegliwości¹⁴, w świetle słuszności¹⁵ (sprawiedliwości) rozumianej jako intersubiektywne uznanie normy moralnej. W toku debaty prowadzonej w politycznej sferze publicznej, która jest władzą komunikacyjną, osiąga się moralny punkt widzenia, pozwalający bezstronnie osądzić, co w danym przypadku leży w interesie powszechnym, a nie w interesie jakiejś partykularnej tożsamościowej tradycji kulturowej. Podsystem polityczny jest sformalizowanym elementem bytu społecznego, aparatem państwowym, w którym władza administracyjna, mając na celu integrację systemową, steruje wyborami i działaniami ludzi za pomocą decyzji i uchwał.

Między naturalizmem a religią, dz. cyt., s. 100-101.

12 Zob. tenże, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1992 (*Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005); tenże, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1999 (*Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, J. Kloc-Konkołowicz, Warszawa, WN PWN 2009).

13 Zob. J. Habermas, *Przedmowa do nowego wydania z 1990 roku*, [w:] tegoż, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, dz. cyt., s. 35; tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 304, 314, 317.

14 Zob. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 379-385, 387.

15 Zob. tamże, s. 319, 384-385.

W demokracji deliberatywnej władza komunikacyjna przekształca się we władzę administracyjną, kiedy dochodzi do przepływu między polityczną sferą publiczną a zinstytucjonalizowanymi decyzjami i uchwałami legislacyjnymi. Polega to na tym, że opinie publiczne wypracowywane w politycznej sferze publicznej przyjmują postać postanowień władzy administracyjnej. Kiedy może do tego dojść? Dobrowolne stowarzyszenia społeczeństwa cywilnego powinny oddziaływać na administrację państwową przez publiczny przekaz publicystyczny, prawa wyborcze obywateli i aktywność partii politycznych¹⁶. Warunkiem tego jest zagwarantowanie obywatelom przez władzę administracyjną autonomii indywidualnej (podstawowych praw osobistych, tj. wolności myśli i słowa, wolności zgromadzeń, wolności tworzenia związków i towarzystw, wolności poruszania się, ochrony tajemnicy korespondencji i miru domowego) i politycznej (współdziałania we władzy)¹⁷. Tym, co umożliwi przekształcenie władzy komunikacyjnej we władzę, której można użyć administracyjnie, jest ustawodawstwo (prawo). Prawowite prawo powstaje z władzy komunikacyjnej, z kolei ta przez prawowicie stanowione prawo przekształca się we władzę administracyjną. Zatem prawo gwarantuje przepływ komunikacji między publicznym kształtowaniem opinii i woli, a decyzjami instytucji państwowych, instytucjonalizując formy komunikacji właściwe nieformalnemu procesowi demokratycznemu¹⁸.

Demokracja deliberatywna jest przeto demokracją liberalną; występuje w niej współzależność wolności liberalnej i demokratycznej zasady suwerenności ludu, czyli autonomii osobistej i politycznej. Poza tym wpisuje się w rozumienie polityki wolnej od przemocy, konkretnie w nurt Jeana Jacques'a Rousseau i Immanuela Kanta¹⁹. Habermasowska egzegeza tego zalecenia próbuje dowieść, że jeżeli człowiek nadaje sobie sam prawo, to nie jest ono przymusem, ale zabezpieczeniem wolności komunikacyjnej. Nie jest to ustalony fakt, ale nieustanne zadanie do wykonywania. Rzecz w tym, że demokracja deliberatywna jest demokracją uczestniczącą. W takim reżimie to nie eksperci czy delegaci powinni określać potrzeby ludzi, lecz powinny one być sprawą samych zainteresowanych obywateli, korzystających z autonomii prywatnej i publicznej.

Oprócz tego demokracja deliberatywna jest proceduralna. W jej ramach polityka nie jest terenem walki o władzę, lecz tworzeniem demokratycznych procedur dochodzenia do kompromisu i ich założeń komunikacyjnych, dających wszystkim głos w procesie formowania i uchwalania ogólnospołecznych norm i decyzji politycznych²⁰. Jakie są to procedury? Przede wszystkim jest nią zasada demokracji, która jest postacią prawną zasady dyskursu²¹, Habermasowskim imperatywem

16 Zob. tamże, s. 46.

17 Zob. tamże, s. 386-391, 405-406; tenże, *Przedmowa do nowego wydania...*, dz. cyt., s. 23, 44.

18 Zob. tamże, s. 43-44; tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 184, 317-318.

19 Zob. tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 43.

20 Zob. tamże, s. 317; tenże, *Przedmowa do nowego wydania...*, dz. cyt., s. 33, 35.

21 Zob. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 125-126, 142-143, 184-185, 261, 478; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 255, 275.

kategorycznym, umożliwiającym pogodzenie w warunkach pluralizmu kulturowego i światopoglądowego interesu własnego z orientacją na dobro wspólne. Zasada demokracji osadzona jest w tradycji formuły celu samego w sobie Kanta. W opinii Habermasa, zasadnicza różnica między zasadą demokracji a imperatywem kategorycznym polega na tym, że Kant ujął swoją regułę monologicznie i odniósł do subiektywnej świadomości, która rozważa, czy odnośnej maksymy można chcieć jako powszechnego prawa. Tymczasem etyka dyskursu uzewnętrznia tę formułę, tzn. przenosi ją z subiektywnej świadomości do realnej, językowej komunikacji intersubiektywnej²². Cytowany przez Habermasa Thomas McCarthy ujął ją tak:

Zamiast tego, aby każdemu innemu przypisywać z góry jako ważną maksymę, co do której chcę, żeby stała się ona prawem powszechnym, muszę przedłożyć swą maksymę każdemu innemu w celu dyskursywnego sprawdzenia jej roszczenia do uniwersalności. Punkt ciężkości przesuwają z tego, co każdy może bez sprzeciwu chcieć jako powszechne prawo, na to, co wszyscy zgodnie chcą uznać za uniwersalną normę²³.

Zasada dyskursu (ZD) odnosi się do norm działania w ogóle i oddaje punkt widzenia moralnych postkonwencjonalnych wymagań co do uzasadniania, wedle których sądy praktyczne uzasadniające normy działania winny być bezstronne. Głosi ona, że:

ważne są tylko te normy działania, na które mogliby się zgodzić wszyscy ci, których mogą one dotyczyć, jako uczestnicy racjonalnych dyskursów.

Przeto dla ZD liczy się bezstronność sądów, nieograniczenie tematów, informacji i argumentów oraz racjonalne rozstrzygnięcie kwestii praktycznych. ZD funkcjonuje jako reguła argumentacji, nie sugeruje konkretnej treści normy, jest stwierdzeniem pewnej procedury. Jej formalny aspekt wyraża jedynie normatywną treść procedury dyskursywnego tworzenia woli, który należy odróżnić od treści argumentacji. W *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) czytamy:

Wszystkie treści, choćby dotyczyły jak najbardziej fundamentalnych norm działania, winny być uzależniane od realnych (albo podejmowanych zastępczo, prowadzonych *per procura*) dyskursów. Zasada etyki dyskursu zabrania wyróżniać pewne treści etyczne (np. określone zasady sprawiedliwości rozdzielczej) w imię jakiegoś filozoficznego autorytetu i ustalać je *raz na zawsze* jako normy moralne²⁴.

22 Zob. tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1983, s. 77.

23 Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1980, s. 371; cyt. za: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, dz. cyt., s. 77, w tłumaczeniu A. Szahaja. Zob. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog*, Warszawa, Kolegium Otryckie 1990, s. 132.

24 Zob. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, dz. cyt., s. 103, 133.

Z uszczegółowienia ZD wynika zasada moralności i zasada demokracji. Pierwsza jest regułą argumentacji dla dyskursów moralnych, odnosi się do „norm działania, które mogą być uzasadnione *jedynie* z punktu widzenia równomiernego uwzględnienia interesów”. Przyjmuje ona postać zasady uniwersalizacji (U):

dana norma obowiązuje dokładnie wtedy, gdy przewidywane następstwa i skutki uboczne, które przypuszczalnie wynikają z jej powszechnego przestrzegania dla interesów i orientacji aksjologicznych *każdego z osobna*, mogłyby być w sposób wolny od przymusu *wspólnie* zaakceptowane *przez wszystkich*²⁵.

Tylko wtedy, gdy spełniona jest U, sporna norma może znaleźć akceptację wśród uczestników dyskursu²⁶. Zasada demokracji jest regułą argumentacji dla dyskursów politycznych, stosuje się do „norm działania, które występują w formie prawnej i mogą być uzasadnione za pomocą racji pragmatycznych, etycznych i moralnych, a nie tylko racji moralnych”²⁷. Ma ona ustalać procedurę prawowitego stanowienia prawa:

Mówi ona mianowicie, że roszczenie do prawowitej ważności mogą wysuwać tylko te prawa jurydyczne, które w dyskursywnym procesie stanowienia prawa, ze swej strony również prawnie uregulowanym, mogą uzyskać zgodę wszystkich podmiotów wspólnego prawa. Innymi słowy, zasada demokracji tłumaczy performatywny sens praktyki samookreślenia podmiotów wspólnego prawa, ludzi uznających siebie nawzajem jako wolnych i równych członków zrzeszenia, do którego dobrowolnie wstępują²⁸.

Ponadto, jak twierdzi Habermas:

zasada demokracji musi ustalać procedurę prawowitego stanowienia prawa i *sterować wytwarzaniem samego medium prawa*. Z perspektywy zasady dyskursu trzeba uzasadnić, jakie warunki muszą w ogóle spełniać prawa, jeżeli mają się nadawać do konstytuowania wspólnoty prawnej i być odpowiednie jako medium samoorganizacji tej wspólnoty. Dlatego wraz z systemem praw musi być wytworzony *język*, w którym dana wspólnota może siebie rozumieć jako dobrowolne zrzeszenie wolnych i równych podmiotów wspólnego *prawa*²⁹.

Poszukiwany system praw powinien zatem spełniać dwa zadania: instytucjonalizować rozumne polityczne kształtowanie woli oraz gwarantować same medium, w którym to kształtowanie może znaleźć wyraz jako wspólna wola swobodnie zrzeszonych podmiotów wspólnego prawa³⁰.

25 Tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 54, 55; tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, dz. cyt., s. 131.

26 Zob. tamże, s. 103.

27 Tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 124-125.

28 Tamże, s. 126.

29 Tamże, s. 127.

30 Zob. tamże.

Zasada demokracji gwarantuje sprawdzanie norm przez test bezstronnego uzasadniania, pozwalający uczestnikom dyskursu na wykraczanie poza swoje wyjściowe preferencje ku uogólnieniom³¹. Procedura demokratyczna powstaje z instytucjonalizacji środkami prawnymi autonomii prywatnej i publicznej³². Jak już zostało wspomniane, orzeka ona, że „roszczenie do prawowitej ważności mogą wysuwać prawa jurydyczne, które w dyskursywnym procesie stanowienia prawa, ze swej strony również prawnie uregulowanym, mogą uzyskać zgodę wszystkich podmiotów wspólnego prawa”³³. Demokratyczna procedura umożliwia dochodzenie do porozumienia w kwestiach politycznych, instytucjonalizując wolne od przymusu argumentowanie. Zatem procedurą tą jest argumentacja obliczona na wzajemne przekonanie, a wszelkie deliberacje i podejmowanie uchwał winny polegać na wymianie racji. To, czy proces ten doprowadzi do uczciwego porozumienia, zależy od warunków proceduralnych³⁴. Skróczone ujęcie ogólnych właściwości polityki argumentacyjnej, czy w ogóle argumentacji w kwestiach moralno-praktycznych, zostało zawarte przez Habermasa w koncepcji idealnej sytuacji mowy³⁵. Lapidarnie można powiedzieć, że warunki idealnej sytuacji komunikacyjnej polegają na tym, „by każdy uczestnik miał równe możliwości inicjowania i kontynuowania komunikacji, równe szanse wygłaszania stwierdzeń, rekomendacji i wyjaśnień, wyrażania swoich życzeń, pragnień, uczuć, a także by każdy w trakcie dialogu miał wolność tematyzowania tych stosunków władzy, które w zwyczajnych kontekstach ograniczałyby w pełni swobodną artykulację opinii i stanowisk”³⁶. Oznacza to, że wspólne porozumienie w dyskursie następuje w wolnej debacie, w której dochodzi do zawieszenia przymusu (panowania i dominacji) oraz wszelkich motywów poza gotowością do zgody i rozważania zawieszonoego roszczenia ważnościowego.

Jaką rolę widzi Habermas dla religii w demokracji deliberatywnej? W jego opinii, państwo liberalno-demokratyczne może istnieć i chronić swoich religijnych i niereligijnych obywateli przed nimi samymi wtedy, gdy nie opierają oni swego pokojowego współistnienia na *modus vivendi*, lecz na kulturze politycznej wyrażającej pochwałę ich wspólnej koegzystencji i kooperacji. Jej podstawą jest solidarność obywateli, którzy ponad granicami światopoglądowymi uznają się wzajemnie za wolnych i równych członków wspólnoty politycznej. Tej solidarności nie da się wymusić środkami prawnymi i politycznymi, konieczne do jej zaistnienia są postawy poznawcze, które wykształciły się wskutek historycznych, komplementarnych procesów uczenia się osób świeckich i religijnych.

31 Zob. tamże, s. 124, 143-144; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 45, 51-57.

32 Zob. tamże, s. 254.

33 Tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 126; por. też s. 173; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 53, 255.

34 Zob. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 261; tenże, *Przedmowa do nowego wydania...*, dz. cyt., s. 37-39; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 47, 255, 289-290.

35 Zob. tamże, s. 299; tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 315.

36 Zob. S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 84.

Również dziś Habermas uważa, że religie przynależą do dyskursu etycznego, ale zarazem twierdzi, że mogą wejść w dyskurs moralny. Przypomnijmy, że jego zdaniem, w polityce mamy do czynienia z trzema rodzajami dyskursu: pragmatycznym, etycznym i moralnym. Pierwszeństwo czasowe mają dyskursy pragmatyczne (konstruujące możliwe programy działania i oceniające je) oraz etyczne (ustanawiające kulturę polityczną), lecz normatywny priorytet wobec nich ma dyskurs moralny³⁷. Tylko on jest w stanie zapewnić solidarność, zredukować napięcia społeczne. Biorąc pod uwagę antagonistyczny pluralizm światopoglądowy, koncepcje dobrego życia nie mogą być podstawą społecznej integracji, wartości są bowiem źródłem sporu. Bezprzemocowo może go zakończyć tylko dyskurs moralny, gdyż wyklucza wartości z procesu uzasadniania i zarazem uogólnia interesy wszystkich członków wspólnoty komunikacyjnej. Etyczna bezstronność prawomocności zapewnia jej powszechną akceptację wśród reprezentantów konkurujących form życia i światopoglądów. O randze dyskursu moralnego świadczy także to, że normy uzasadnione w jego ramach są zasadami postępowania zakorzenionymi w racjonalności tkwiącej w samym użyciu języka. Dyskurs moralny wyraża specyficzną ważność, podobną do prawdy, bez której uczestnicy komunikacji w nowoczesnych społeczeństwach nie mogliby żyć, ponieważ kooperatywnie poszukiwana przez obywateli sprawiedliwość jest podstawą ładu społecznego³⁸.

Dyskurs pragmatyczny jest dialogiczną formą instrumentalnego rozumowania stosującą się do skutecznych technik czy strategii działania, opierającą się na obserwacjach i prognozach. Gdy spór dotyczy wyboru środków prowadzących do określonego celu, polega on na wyważaniu środków ze względu na cel, czyli na poszukiwaniu odpowiednich środków do realizacji danego celu. Gdy problematyczne są cele, polega na wyważaniu celów ze względu na uznawane wartości. Prowadzi on jedynie do wskazań hipotetycznych, bo ważność roszczeń jest ostatecznie czerpana z wiedzy empirycznej odnoszonej do przyjętych preferencji aksjologicznych i celów³⁹. Przy kwestiach pragmatycznych dochodzi się nie do konsensu, lecz kompromisu między konkurencyjnymi nastawieniami na wartości czy interesy ogółu zainteresowanych grup społecznych⁴⁰.

37 Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie*, dz. cyt., s. 177-180; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 40-41.

38 Zob. tamże, s. 269-270, 282-283, 287; tenże, *Faktyczność i obowiązanie*, dz. cyt., s. 75-76, 86, 490; tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa, WN PWN 2002, s. 306-317, 570; J.G. Finlayson, *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press 2005, s. 97, 99.

39 Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie*, dz. cyt., s. 174-175. Jak zauważa James Gordon Finlayson: „We wcześniejszych rozważaniach termin «pragmatyczny» oznaczał funkcję społeczną czy wykorzystanie czegoś. W tym ujęciu Habermasowska koncepcja moralności jest pragmatyczna, ponieważ interpretuje moralny dyskurs jako społeczny mechanizm rozwiązywania konfliktów. Jego teoria znaczenia jest pragmatyczna, gdyż odsłania użycie języka jako sposobu koordynowania działań oraz ustanawiania porządku społecznego”. Zob. tenże, *Habermas. A Very Short Introduction*, dz. cyt., s. 91.

40 Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie*, dz. cyt., s. 124.

Dyskurs etyczny pojawia się w momencie zaistnienia konfliktu między różnymi tradycjami kulturowymi, dotyczącego ich wartości i tożsamości, a więc tego, kim jesteśmy i kim chcielibyśmy być. Dyskurs ten jest teleologiczny, gdyż odnosi się do wyboru celów, do tego, w jaki sposób można osiągnąć w teraźniejszości i przyszłości określone w przeszłości cele, biorąc pod uwagę wszystkie rzeczy do tego potrzebne. Jego podstawowymi pojęciami są dobro i zło. W perspektywie indywidualnej cele ocenia się wedle tego, czy są dobre dla jednostki; w perspektywie zbiorowej – czy są dobre dla określonej grupy. Podstawowym elementem dyskursu etycznego są wartości. Jego uczestnicy orientują się na to, co jest cenne partycularnie i nieuniwersalnie. Wartości bowiem odnoszą się do indywidualnej historii życia lub życia wspólnoty kulturowej, do której należą. Poza tym Habermas uważa, że wartości to podstawowy składnik symboliczny kultury, etycznego życia, którego nie można wyjaśnić przez preferencje, pragnienia, potrzeby i interesy, gdyż to właśnie wartości określają preferencje, potrzeby, pragnienia i interesy ludzi. Ponieważ wartości są ściśle związane z daną społecznością, każdy indywidualny człowiek, w trakcie procesu socjalizacji zachodzącego w danej społeczności, absorbuje i uwewnętrznia jej podstawowe wartości. Dlatego też wartości są centralnym elementem tożsamości jednostki. Choć są podatne na interpretację i stopniowe zmiany, to są czymś, czego ludzie nie mogą się pozbyć. Dyskurs etyczny służy nie tylko samokonstytucji, ale i samorozumieniu jednostki czy grupy. Jego efektem są porady kliniczne, które opierają się na rekonstrukcji uświadomionej i przyswojonej konkretnej formy życia. Owe rady mają dwa składniki: deskryptywny i normatywny, opis przekazów naznaczających tożsamość i projekt dobrego sposobu życia. Mają one relatywną i warunkową ważność, są powinnościami dla członków pewnej zbiorowości. W dyskursie etycznym wysuwa się roszczenia do autentyczności relacji życiowych i przekonań co do wartości. Natomiast ich uzasadnienie polega na hermeneutyce samorozumienia przekazanej tradycją formy życia⁴¹. Przy kwestiach etycznych systemem odniesienia dla uregulowań, które obowiązują jako wyraz świadomego zbiorowego samorozumienia, jest określona perspektywa etnocentryczna. Dlatego też rozstrzygane racje muszą móc być zaakceptowane przez każdego członka określonej formy życia⁴².

Dyskurs moralny reprezentuje perspektywę nie celową, lecz normatywną, nie teleologiczną, lecz deontologiczną. Skupiając się na tym, „jak można uregulować współżycie w równym interesie wszystkich”, odpowiada wykorzystując takie pojęcia jak słuszność i niesłuszność, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, prawomocność i nieprawomocność. Wynikiem sporu roszczeń do słuszności jest ustanowienie ważności norm obowiązujących bezwarunkowo wszystkim, których one dotyczą. Wiąże się to z odejściem od przygodnych kontekstów etycznych i oznacza, że obowiązki

41 Zob. tamże, s. 175-176; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 78, 267; J.G. Finlayson, *Habermas. A Very Short Introduction*, dz. cyt., s. 92-98.

42 Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 124.

moralne nie zależą ani od subiektywnych celów czy preferencji, ani od koncepcji dobrego życia, lecz są uniwersalne⁴³. Przy kwestiach moralnych układ odniesienia dla uzasadniania norm stanowi ludzkość lub założona republika obywateli świata. Rozstrzygane racje muszą móc być zaakceptowane przez każdego obywatela⁴⁴.

Z jednej strony Habermas twierdzi, że zasady państwa praworządnego powinny być oparte na moralności świeckiej, z drugiej, że religia powinna zajmować ważne miejsce w sferze społecznej. W jego opinii jedno nie wyklucza drugiego. Rzecz w tym, że ze względu na światopoglądowy i kulturowy pluralizm nowoczesnych społeczeństw religia i władza administracyjna powinny być rozdzielone, ale osoby wierzące mają prawo do używania racji religijnych w publicznej sferze politycznej. Konstytucyjne dla tego ustroju założenie rozdziału religii i polityki powinno dotyczyć tylko polityków (każdego, kto zajmuje publiczny urząd lub jest kandydatem do takiego), gdyż instytucjonalny, formalny obszar polityki winien być bezstronny światopoglądowo. Zatem wszystkie prawa, rozstrzygnięcia sądowe, zarządzenia administracji państwowej winny być formułowane w języku świeckim i poparte świeckim uzasadnieniem. Jest to język publiczny, dostępny i zrozumiały wszystkim obywatelom. Parlament, sądy, ministerstwa i administracja nie mogą stać się organem wykonawczym religijnej większości narzucającej swoją wolę inaczej myślącym i działającym. Czy oznacza to wyłączenie prawd religijnych z domeny sytemu politycznego?

Liberalno-demokratyczne państwo nie może oczekiwać od obywateli religijnych, by uniezależnili się od swoich przekonań. Mogą oni wyrażać i uzasadniać swoje przekonania w języku religijnym w publicznej sferze politycznej. Kształtowanie się opinii i woli w tym obszarze nie może być kontrolowane przez zakazy językowe ani odcięte od żadnych możliwych źródeł sensu. Poza tym religia może wejść w sferę władzy administracyjnej, gdy jej twierdzenia zostaną przetłumaczone na język ogólnie dostępny, tzn. świecki. Owa translacja powinna wystąpić w sferze polityki preinstytucjonalnej. Wtedy przetłumaczone argumenty religijne będą oceniane na podstawie kryteriów racjonalności komunikacyjnej. Tak teraz Habermas broni „tezy Hegla, iż religie światowe należą do historii rozumu”⁴⁵.

Kto ma dokonywać owego przekładu? Jest on niedemokratyczny, bo niektórzy musieli dokładać więcej wysiłku dla przedstawienia swoich racji. Dlatego też udział w tłumaczeniu twierdzeń religijnych na świeckie jest obowiązkiem powszechnym wierzących i niewierzących. Obywatele świeccy podejmą go, gdy dojdzie do zmiany ich mentalności pod wpływem wzmiankowanego wcześniej wzajemnego procesu uczenia się. Wypracowane nastawienie poznawcze, także przez refleksję filozoficzną, charakteryzuje się tym, że świeccy traktują swych wierzących współobywateli z szacunkiem i poważnie, tzn. z góry nie odmawiając wypowiedziom formułowanym

43 Zob. tamże, s. 176, 177; tenże, *Uwzględniając Innego*, dz. cyt., s. 43, 47, 78, 267-268; J.G. Finlayson, *Habermas. A Very Short Introduction*, dz. cyt., s. 93, 94.

44 Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 124.

45 Tenże, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 12.

w języku religijnym racjonalnej zawartości, otwierając umysły na ewentualną zawartość prawdy w wypowiedziach religijnych, chąc z nimi wejść w dialog.

Z kolei obywatele religijni mogą sprostać wymogom obywatelskiej solidarności pod warunkiem refleksyjnego zrozumienia faktu światopoglądowej i kulturalnej wielości, autorytetu nauki w kwestiach wiedzy dotyczącej doczesnego świata oraz wymogów państwa praworządnego (prymatu świeckiego państwa i uniwersalistycznej moralności społecznej). Na Zachodzie, naznaczonym przez chrześcijaństwo, rolę przewodnika w godzeniu wiary i nowożytnego świata pełniła teologia. Kościoły protestanckie pierwsze wypracowały owe postawy poznawcze. Kościół rzymskokatolicki zmienił swoje stanowisko wobec liberalizmu i demokracji na Soborze Watykańskim II. Ten niełatwy proces uczenia się jest jeszcze przed wieloma społecznościami muzułmańskimi.

Po wypełnieniu obowiązku tłumaczenia, *homo religiosus*, wychodząc od swoich interpretacji świata i siebie, odniesie się do wspólnego moralnego punktu widzenia, opuści etyczną perspektywę, określającą, jakie uregulowanie jest najlepsze z „naszej” optyki i „dla nas, i zamiast tego odnajdzie się w perspektywie moralnej, badającej, jakie uregulowanie jest dobre z perspektywy wszystkich i dla wszystkich⁴⁶.

Krytycznie o propozycji Habermasa

Czy propozycja Jürgena Habermasa jest nowatorska? I tak, i nie. Jeśli bowiem wyróżnić w niej dwie części, wtedy okaże się, że pierwsza z nich (zasada rozdziału religii i polityki) nie jest może nowym pomysłem rozwiązania dylematu relacji religii i polityki, ale już druga (translacja języka religijnego na świecki) – raczej tak. Przypomnijmy, że punktem odniesienia koncepcji Habermasa jest z jednej strony państwo liberalne, z drugiej zaś fundamentalizm religijny. Pomińmy to, że Habermas zaciera różnicę między praktyką i teorią, mówiąc o liberalnej demokracji, jakby nie istniał rozdział między tym, co głosił John Rawls, a np. praktyką polityczną dzisiejszej Francji⁴⁷. Skupmy się na liberalnej filozofii polityki. Wedle

46 Zob. tenże, *Religion in the Public Sphere*, dz. cyt., s. 19; tenże, *Religia w sferze publicznej*, dz. cyt., s. 114-130; tenże, *Przedpolityczne podstawy...*, dz. cyt., s. 100-101; tenże, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 7-12; tenże, *Wierzyć i wiedzieć*, dz. cyt., s. 8-21.

47 W mojej opinii kojarzenie ze sobą kondycji społeczeństw i kultur zachodnich z ideami zawartymi w dziełach autorów liberalnych świadczy o słabości krytyki liberalizmu. „Z reguły dochodzi do pewnego rodzaju skrótu myślowego: kultury obecne kojarzy się z kulturami całościowo liberalnymi, a te z kolei z kulturą kryzysu. W tej perspektywie przyczyny kryzysu tkwią głęboko w liberalnej teorii. Pierwsze podstawowe założenie tego podejścia mówi, że podstawy społeczeństwa, jego ekonomii i ustroju politycznego są ideowe, i że to idee wpływają w decydujący sposób na kształt społeczeństwa. Drugie, iż liberalne społeczeństwa są wiernym odzwierciedleniem liberalnych idei. Z tych założeń wyprowadza się wniosek, że wszystkie patologie liberalnych społeczeństw (postępująca sekularyzacja, zanik horyzontu wspólnotowego w codziennym życiu, wzrost przestępczości, narkomanii i korupcji, kryzys tradycyjnego modelu rodziny, przewaga awangardy i postmodernizmu w sztuce, wzrastająca instrumentalizacja kontaktów międzyludzkich, triumf rewolucji obyczajowej, objawiający się swobodą seksualną, próbami legalizacji aborcji, eutanazji, homoseksualizmu czy feministycznych przekonań;

najznamienitszego współczesnego liberalnego myśliciela, Rawlsa, zasadą, która powinna regulować stosunki między religią a polityką (czy w ogóle światopoglądem), jest tolerancja polityczna, nazywana również tolerancją wobec filozofii. Autor *Liberalizmu politycznego* wywodzi ją z idei tolerancji religijnej jako cnoty politycznej obecnej m.in. w myśli J. Locke'a⁴⁸. Polega ona, z jednej strony, na wyłączeniu z polityki dociekań religijnych (i filozoficznych), z drugiej zaś na zagwarantowaniu wolności od przymusu państwowego przy formowaniu, rewidowaniu, głoszeniu czy praktykowaniu poglądów religijnych (i filozoficznych). Zatem rozdział religii od polityki stanowi nieodzowny warunek istnienia tolerancji politycznej, ale go nie wyczerpuje. Kolejnym jej aspektem jest wolność indywidualna, takie swobody, jak wolność sumienia, wolność myśli, wolność słowa, wolność zrzeszania się⁴⁹.

Istotą zasady tolerancji jest bezstronność polityki wobec doktryn religijnych i kościołów, niezależność od sporów religijnych (i filozoficznych), zwana przed Rawlsem neutralnością światopoglądową państwa. Cóż ona oznacza? W polityce liberalno-demokratycznego państwa nie można robić niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej doktryny, ani niczego, co dawałoby większe wsparcie jej wyznawcom⁵⁰. Zatem podstawą takiego ustroju nie może być żadna

innymi słowy: to wszystko, co Jan Paweł II określa mianem „cywilizacji śmierci”) wynikają z błędnych ideowych założeń liberalnej teorii. Niepoprawność tego typu myślenia polega nie tylko na tym, że nie wszystkie przykłady negatywnych aspektów funkcjonowania zachodnich społeczeństw istotnie takimi są, ale także na tym, że nawet te trafnie zdiagnozowane nie muszą wynikać wyłącznie z myśli liberalnej. Wydaje się, że te ostatnie należałoby raczej łączyć z ogólnymi procesami modernizacji, z niedoskonałą realizacją liberalnych ideałów, z obecnością tradycji nieliberalnych oraz ze słabością Kościołów i religii, które działając wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego, nieskutecznie wpływają na ludzkie charaktery”. Zob. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków, Nomos 2008, s. 274-275.

48 Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa, WN PWN 1998, s. 17, 220. Szerzej na temat tolerancji politycznej u Rawlsa piszę w artykule: *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, [w:] M.M. Bogusławski, T. Sieczkowski, *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, Olsztyn, IF UWM w Olsztynie 2010, s. 158-172, a u Michaela Walzera w tekście: *Tolerancja polityczna z punktu widzenia Michaela Walzera a sprawa polska*, „Kultura i Społeczeństwo” (w przygotowaniu).

49 Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, dz. cyt., s. 40, 220; tenże, *Justice as Fairness. Political not Metaphysical*, „*Philosophy & Public Affairs*” 1985, Vol. 14, No. 3, s. 223, 230-231.

50 Wedle Rawlsa, w liberalnej demokracji możliwa do realizacji jest jedynie opisana powyżej neutralność celu. Zob. tenże, *Liberalizm polityczny*, dz. cyt., s. 268-276. Neutralność skutków jest nierealna, nie można jej urzeczywistnić nie tylko w demokracji liberalnej, ale w każdym innym ustroju. Żadne społeczeństwo nie może bowiem zagwarantować przestrzeni dla istnienia wszystkich sposobów życia. Nie ma takiej możliwości, by podstawowe instytucje polityczne nie wpływały w znaczny sposób na to, jak doktryny filozoficzne i religijne trwają w czasie i zdobywają zwolenników. Zob. tamże, s. 274-275. Zdaniem Rawlsa, liberalizm polityczny nie jest również neutralny proceduralnie, gdyż wyraża nie tylko wartości proceduralne (bezstronność, spójność w stosowaniu zasad ogólnych do wszystkich przypadków, równa możliwość przedstawiania roszczeń), ale i materialne (zasady sprawiedliwości i wartości politycznej sprawiedliwości, tj. wartości równej wolności politycznej i obywatelskiej, równości szans, wartości społecznej równości i ekonomicznej wzajemności, wartości dobra wspólnego. Zob. tamże, s. 308.

doktryna religijna (czy filozoficzna), a w działalności politycznej, przy rozstrzygnięciu fundamentalnych kwestii politycznych, nie powinno się posługiwać wskazaniami takich doktryn⁵¹.

Co to oznacza w praktyce? W deliberacji politycznej i decyzjach politycznych politycy i obywatele muszą być wstrzemięźliwi światopoglądowo, muszą się samoostrzymać. Bezstronność obliguje ich do tego, by na forum politycznym używali jedynie racji, które mogą zrozumieć i przyjąć inni obywatele. Jak to zrobić? Należy wyrzec się odwołań do uzasadnień doktryn religijnych (i filozoficznych), a wprowadzać do obiegu tylko ich konkluzje wyrażane w postaci wartości politycznych (m.in. szacunku dla życia ludzkiego, reprodukcji społeczeństwa politycznego, równości i wolności obywatelskiej)⁵². I nie chodzi tylko o to, że w demokracji liberalnej żaden akt prawny nie może wypływać z inspiracji światopoglądowej czy wspierać jakąś jej opcję, ale również o to, że wyżsi urzędnicy państwowi (szczególnie członkowie rządu i parlamentarzyści), kandydaci na urzędy publiczne, wraz z osobami prowadzącymi ich kampanie wyborcze (przede wszystkim w wystąpieniach publicznych czy oświadczeniach na zgromadzeniach partyjnych) i obywatele biorący udział w wyborach (w których głosowaniu podlegają niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej⁵³) nie odwołują się do argumentów religijnych (i filozoficznych). Poza tym w polityce demokracji liberalnej powinno występować równouprawnienie związków wyznaniowych, nie powinno się też udzielać ze strony państwa pomocy materialnej organizacjom światopoglądowym (tzn. związkom wyznaniowym i stowarzyszeniom ateistycznym) czy pozwalać instytucjom państwowym na indoktrynację teistyczną i ateistyczną; państwo nie powinno również używać symboliki, retoryki i emblematów o charakterze religijnym⁵⁴. Po prostu władza polityczna nie powinna angażować się po stronie żadnej z grup światopoglądowych, żadna z tych grup nie powinna zawłaszczać przestrzeni politycznej ani skupiać w swych rękach wszystkich ogólnospołecznych zasobów⁵⁵.

Wedle Rawlsa, doktryny religijne i filozoficzne z ich koncepcjami dobra są czymś prywatnym i społecznym. Ich siedzibą jest sfera społeczeństwa obywatelskiego

51 Zob. tamże, s. 310. Co do szczegółów – nie powinno się używać doktryn religijnych i filozoficznych w debacie dotyczącej niezbędnych elementów konstytucji (podstawowych zasad, które określają ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego – władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą i sądowniczą, zakres obowiązywania reguły większości oraz równe podstawowe prawa i wolności obywateli, takie jak prawo do głosowania i udziału w życiu publicznym, wolności sumienia, myśli i stowarzyszania się, a także ochrona wynikająca z rządów prawa) i kwestii sprawiedliwości podstawowej (związanych z podstawowymi prawami i wolnościami, takimi jak: swoboda poruszania się, równość szans, nierówności społeczne i ekonomiczne oraz społeczne podstawy szacunku do samego siebie) – zob. tamże, s. 310, 313-314, 321-322.

52 Zob. tamże, s. 48, 337.

53 Zob. tamże, s. 45-47, 297.

54 Zob. R. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1992, s. 336.

55 Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa, PIW 1999, s. 45-46.

w wąskim ujęciu, jako niepolityczny obszar, na którym występuje wiele różnorodnych dobrowolnych stowarzyszeń⁵⁶. Zatem w koncepcji tolerancji politycznej bezstronność światopoglądowa władzy politycznej wiąże się z rozróżnieniem między sprawiedliwością a dobrym życiem, sferą niepolityczną a sferą polityczną. Liberalno-demokratyczna polityka jest postrzegana przez Rawlsa jako przestrzeń dialogu między wolnymi i równymi obywatelami, dialogu, który kończy się stabilnym moralnym konsensusem. Z kolei życie prywatne i społeczne widzi on jako teren swobodnego samookreślenia się indywidualnego i grupowego, niewykluczającego konfliktów.

Rawls uważa, że problemy z zakresu religii i filozofii są ważne, ale w polityce niepożądane. Wykluczają one możliwość osiągnięcia stabilnego moralnego konsensusu będącego fundamentem lojalności obywatelskiej oraz prawa i decyzji politycznych. Prowadzą do niekończących się, nierozwiązywalnych sporów, a nawet bezprawnej przemocy. Każda bowiem próba ustanowienia fundamentem instytucji politycznych konkretnej doktryny kończy się naruszeniem podstawowych wolności, polega bowiem na narzuceniu swojego dogmatu innym członkom społeczeństwa politycznego i wymuszaniu szacunku wobec niego. Przeto narzucona jedność opiera się na dyktatorskim użyciu władzy państwowej, która jest władzą ogółu, a nie jakiejś grupy, nawet gdyby stanowiła większość.

Warto powtarzać, że liberalna zasada neutralności (bezstronności) światopoglądowej państwa nie jest ateistyczna. Nie zajmuje stanowiska w sprawie istnienia lub nieistnienia Boga. Nie mówi o Bogu, lecz o doktrynach religijnych i działalności kościołów, czyli socjologicznych aspektach wiary w Boga. Ścisłej mówiąc, zasada ta określa, jaka sfera działalności ludzkiej jest właściwa dla propagowania treści religijnych i działalności kościołów, a jaka nie. Z jednej strony wyklucza to upolitycznienie religii, z drugiej umożliwia istnienie wierzeń i kultu w społeczeństwie charakteryzującym się pluralizmem światopoglądowym. Poza tym gwarantuje stabilną jedność polityczną, tworzy trwałe podstawy pokojowej koegzystencji i współdziałania⁵⁷. Nie zapominajmy również o tym, że podtrzymuje samo życie, albowiem prześladowania często kończą się śmiercią, na co wskazuje Michael Walzer⁵⁸.

Oczywiście, z zasadą neutralności światopoglądowej państwa wiąże się laicki charakter polityki, ale czy laickość to ateizm? Uniezależnienie polityki od „religijnej mądrości” nie ma na celu społecznego przejścia od wiary do braku wiary, ale umożliwienie pokojowej egzystencji filozoficznego, moralnego, religijnego i kulturowego pluralizmu. Stąd liberalizm nie atakuje wiary, wartości duchowych związanych z religią, jedynie zabrania państwu bezpośredniego ich pielęgnowania, tym bowiem mają się zajmować ludzie i tworzone przez nich grupy w ramach społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako antonim państwa. Zatem nie ma również charakteru antyreligijnego, jest teorią polityki o charakterze areligijnym. Istotą

56 M.in. kościołów, fundacji, organizacji, instytucji nauczania na wszystkich szczeblach (np. uniwersytetów, szkół zawodowych), towarzystw naukowych.

57 Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, dz. cyt., s. 26, 114.

58 Zob. tamże, s. 10.

tego stanowiska nie jest odrzucenie dogmatów danej religii, lecz sprzeciw wobec koncepcji kościoła i religii państwowej, za którą stoi monizm religijno-polityczny, splątanie dyskursów religijnego z prawnym, monopol światopoglądowo-moralny państwa. Wedle liberalizmu, państwo nie powinno angażować się na rzecz wspierania jednej religii kosztem innej (zasada rozdziału religii i państwa), czy to w przyznaniu jej uprzywilejowanej pozycji prawno-politycznej, czy też kontroli nad edukacją, mediami, obiegiem wydawniczym, ale powinno stworzyć warunki do swobodnego wyznawania i praktykowania każdej religii (tzn. niesprzecznej z obowiązującym wszystkich prawem pozytywnym) w sferze prywatnej i społecznej (zasada wolności).

Dlatego też w empirii, w świeckich państwach liberalnych występowały czy występują społeczeństwa, których znaczna część składa się z osób religijnych. To ich liberalna kultura polityczna umożliwiła religiom trwanie i rozwój. Nie atakowały one bowiem religii, ale pozwalały na ich swobodne przemiany (także wrastanie) w sferze niepolitycznej. Owszem, wiąże się to z nawrotami prób wejścia religii w politykę. Liberalny sekularyzm polityczny nie jest bowiem procesem zakończonym, jest to raczej ciągle zadanie do wykonania, wymagające konkretyzacji aksjologicznego ideału w nowych warunkach. Wydaje się zatem, że odkryte przez Habermasa społeczeństwa postsekularne to nic innego jak stare liberalne społeczeństwa obywatelskie w wąskim sensie, a jego zasada rozdziału religii i instytucjonalnej polityki, związana z uznaniem, iż argumenty religijne mogą pojawiać się w nieinstytucjonalnej polityce, to nic innego, jak liberalna tolerancja polityczna.

Nowością w kwestii ujęcia stosunków religii i polityki w koncepcji Habermasa jest postulat tłumaczenia racji religijnych na świeckie. Czy jednak pomysł ten broni się przed krytyką? Autor *Między naturalizmem a religią* uważa, że jest to obowiązek powszechny, więc również obywatele niereligijnych, że translacja ma odbywać się w sferze społecznego, nieformalnego dialogu, że jej celem jest umożliwienie pojawienia się treści religijnych w sferze administracji państwowej. Otóż wydaje się, że ta koncepcja nie pozwala na równe traktowanie obywateli religijnych i niereligijnych, a poza tym jest niemożliwa do realizacji. W opinii Habermasa, liberalizm narzuca asymetryczne obowiązki na niereligijnych i religijnych obywateli, bo od tych drugich wymaga podziału tożsamości na polityczną i niepolityczną. Zarazem uznaje on, tak jak Rawls i inni liberałowie, że język świecki jest językiem uniwersalnym. Jeżeli język świecki jest powszechny, tzn. zrozumiały dla każdego, to może nie liberałowie wymagają więcej od ludzi wierzących, ale Habermas od niewierzących? Czyż w takim razie język konkretnej denominacji wyznaniowej nie jest językiem „dodatkowym”, „drugim”, na którego naukę i zrozumienie trzeba poświęcić wiele czasu? Czyż racji nie ma Michael Walzer, konstatujący istnienie w imigranckich państwach liberalnych ludzi o tzw. kreskowych, czy też podwójnych tożsamościach, zróżnicowanych wedle kryteriów kulturowych i politycznych? Przypomnijmy, że w pracy *O tolerancji* wskazuje on, że „kreska” w wyrażeniu „tożsamość katolicko-amerykańska” jest symbolem zaakceptowania, że „katolik” oznacza tożsamość

religijną pozbawioną implikacji politycznych, a „Amerykanin” oznacza tożsamość polityczną, pozbawioną mocnych czy specyficznych wymogów kulturowych⁵⁹. Czyż wymaganie od osób niereligijnych tłumaczenia języka religijnego na język świecki nie jest wymaganiem od nich co najmniej wejścia w nową, drugą tożsamość? Czy warunkiem przełożenia jakichś treści nie jest ich dogłębne poznanie, zrozumienie takie, jakby się było ich głóścicielem? Z drugiej strony, czyż zabieg tłumaczenia nie wskazuje na Habermasowską ambiwalencję w ocenie racjonalności religii? Czyż nie oznacza on postulatu zracjonalizowania religii przez niewierzących zamiast religijnych? Może Habermas zakłada brak równości w racjonalności obywateli niereligijnych i religijnych? Może *implicite* mówi jak oświeceniowiec: jesteśmy w bardzo trudnej sytuacji, jesteśmy bowiem świadkami odwracania się od demokracji liberalnej ludzi religijnych. Jedynym wyjściem z tego impasu jest edukacja. Polegać ma ona na tym, że my, ateści (choćby tylko metodologiczni) musimy ukazać wierzącym tkwiące w ich religiach racjonalne treści. Nie tylko pokażemy im, że ich szanujemy i uważamy za ważnych, bo się nimi w sposób szczególny zajmujemy, ale także nauczymy ich czegoś.

Co przemawia za tym, że wizja Habermasa jest nierealistyczna? Mimo ogromnego szacunku do bohatera niniejszego artykułu, sądzę, że jego koncepcja translacji zakłada koncepcję wymyślonego człowieka, od którego można wiele moralnie, poznawczo i czasowo wymagać. Na Zachodzie są ludzie, którzy zaakceptowali fakt pluralizmu, o czym nie wspomina Habermas, a orzeka Rawls; owa akceptacja jest podstawą traktowania inaczej myślących i działających z szacunkiem i chęcią kooperacji, jej konsekwencją bowiem jest porzucenie dążeń do narzucenia swoich poglądów innym za pomocą użycia władzy politycznej. Ale nie są oni tak idealni, jak mniema Habermas. Zwróćmy uwagę choćby na to, że realni obywatele nie tyle są źli, ile zajęci; aby żyć, muszą pracować, poszukiwać pracy, wywiązywać się ze swoich więzi wspólnotowych (posiadają je także ludzie niewierzący). Skąd zatem zwykły obywatel miałby wziąć wolny czas na tłumaczenie języka religijnego na świecki? Często nie dostrzegają tego filozofowie, bo ich pracą zarobkową jest myślenie, rozumienie, rozważanie. Więc może postulat translacji został zaadresowany przez Habermasa nie do wszystkich obywateli, a tylko filozofów i teologów? Tak może być. Z tym, że nie byłby on wtedy żadną nowością. Filozofowie i teolodzy robią to od lat. Jeżeli adresatem owego pomysłu nie są zawodowi intelektualiści, to jeżeli przez stulecia nie udało się filozofom i teologom przełożyć treści każdej religii na racjonalny język świecki, dlaczego miałyby się to udać zwykłym obywatelom zaangażowanym politycznie?

Poza tym, czy możemy liczyć na to, że świat religijny będzie zainteresowany takim przekładem? Przecież sam Habermas zauważa, że prawdziwa wiara obejmuje całego człowieka. Dlaczego więc to właśnie religia ma być zeświecczana, dlaczego nie ureligijnąć tego, co świeckie? Przecież zarówno w Europie, jak i Stanach

59 Zob. tamże, s. 46.

Zjednoczonych procesy uczenia, o których mówi Habermas, nie zakończyły się całkowitym sukcesem. Nie wszystkie religie, nawet te zachodnie, zaakceptowały fakt światopoglądowej i kulturalnej wielości, autorytetu nauki w kwestiach wiedzy dotyczącej doczesnego świata oraz prymatu świeckiego państwa w kwestiach politycznej moralności. I nie chodzi przecież tylko o islam. Doskonale wiemy, że nie ma jednego katolicyzmu, istnieje wielość interpretacji rzymskokatolickiego credo, czy też tego, czym ono jest. Zatem mamy np. do czynienia z katolicyzmem „soborowym” i „przedpoborowym”. Chodzi o pytanie, czy racjonalność komunikacyjna pasuje do myślenia metafizycznego i prawdy pojmowanej metafizycznie?

Zwróćmy przy tym uwagę, że uznanie trzech wymienionych faktów można zredukować do zgody z pierwszym, gdyż stanowi on warunek konieczny i wystarczający przyjęcia dwóch kolejnych.

Pozostaje jeszcze sprawa oceny sekularyzacji. Może doświadczane przez nas problemy na osi religia – polityka wynikają nie tyle z powodzenia, ile z niepowodzenia sekularyzacji? Może sekularyzacja jest pozytywnym skutkiem nowoczesności, jedynym sposobem osiągnięcia jedności politycznej wśród ludzi ceniących wolność i równość, a zarazem spluralizowanych kulturowo, światopoglądowo i społecznie? Może ataki na sekularyzm wskazują jedynie słabość recepcji oświecenia, kultury politycznej orientującej się na oświeceniowe ideały moralne? Może istnieje związek modernizm – sekularyzm, a krytyka sekularyzmu jest krytyką modernizmu? Może za 11 września 2001 r. nie jest odpowiedzialna tolerancja polityczna, lecz przednowożytnie orientujące się rozumienia religii pogodzone z techniczną stroną modernizacji? Rawls jakby wierzył w przepowiednię Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna ogłoszoną po II wojnie światowej, tylko zinterpretowaną *à rebours*: rozum oświeceniowy jest nieprzekraczalny, a ci, którzy zainfekowali się jego obliczem technologicznym, prędzej czy później przyjmą jego wymiar moralny. Habermas widzi możliwość końca oświecenia, tak jak krytycy oświeceniowego rozumu, choć odmiennie od nich, chce temu zaradzić, podając uaktualnioną interpretację tolerancji politycznej. Czy są jednak przekonujące racje za tym, że rozwiąże ona kłopoty religii w polityce?

Być może tak wiele hałasu o religijny zwrot Habermasa wywołała nie sama użyteczność czy świeżość proponowanej koncepcji, lecz raczej kontekst polski (katolicyzm o wpływach politycznych) i pozycja samego Habermasa, nie tylko w filozofii, lecz w kulturze współczesnej w ogóle, a także moda na postsekularyzm.

Habermas on Religion in Politics

The main focus of this article is a presentation and critique of Jürgen Habermas's recent theory of religion and public life. The article aims to reconstruct Habermas's views on the role of religion in the public life, followed by an attempt to answer the following questions: Does his theory bring anything new to the liberal understanding of the relation between religion and politics? Does it solve the dilemma of religion in politics? Is it a realistic proposition? Is it a just one, i.e. does it treat the believers and the non-believers in a symmetrical and equal manner?