

# Ewa Wyrębska

---

## Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu : rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa

---

Etyka 46, 35-49

---

2013

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu. Rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa**

Celem artykułu jest prezentacja poglądów Jürgena Habermasa na rolę religii w pluralistycznym społeczeństwie postsekularnym. Autorka wskazuje warunki kooperacji, jakie zdaniem Habermasa spełnić mają różne orientacje światopoglądowe, aby możliwa stała się realizacja idei demokracji deliberatywnej, będącej spadkobierczynią Kantowskiej koncepcji państwa. Pokróćce opisane są również obiekcje, jakie względem przedstawionych warunków kooperacji obywateli żywi Habermas oraz jego krytycy.

Pluralizm światopoglądowy istniejący w obrębie społeczeństw liberalnych – mimo konstytucyjnego rozdziału Kościoła od państwa oraz wolności słowa i wyznania – nie jest pozbawiony napięć i palących problemów dotyczących wzajemnego uznania obywateli i legitymizacji – sprawiedliwego wobec wszystkich – prawodawstwa. Do takiego stanu rzeczy przyczynia się niewątpliwie ciągła migracja ludności wywodzącej się z różnych kręgów kulturowych, a także konieczność rozstrzygnięć prawnych dotyczących współczesnych osiągnięć nauki (szczególnie zaś medycyny i badań nad ludzkim genomem). Kwestia ta, szczególnie po wydarzeniach 11 września 2001 roku, zwróciła uwagę czołowego myśliciela nowoczesnego liberalizmu, Jürgena Habermasa, którego koncepcję, zawartą w szeregu najnowszych pism, chciałabym przedstawić w niniejszym artykule. Punktem wyjścia problemu jest napięcie między konieczną ogólnością norm społecznych i prawnych a wielością partykularnych przekonań jednostek w obrębie jednego społeczeństwa (1). Napięcie to ma dwa wyróżnione przez Habermasa momenty: pierwszym jest kwestia warunków wzajemnego uznania obywateli, które pełni ważką funkcję w integracji społeczeństwa (2), drugim zaś warunki współkształtowania przez obywateli woli powszechnej, generującej sprawiedliwe normy prawne (3). W obu przypadkach, zdaniem niemieckiego myśliciela, konieczna jest specyficzna przemiana w postrzeganiu form życia społecznego, zmierzająca ku wzajemnym procesom uczenia się i poszukiwania konsensu, pojmowanym jako wysiłek poznawczy i dotyczący przekładu języków religijnych na język zrozumiały dla wszystkich. Wizja Habermasa, usiłując uzupełnić braki zarzucane koncepcji Johna Rawlsa, sama nie jest

wolna od trudności zarówno w aplikacji, jak i założeniach leżących u jej podstaw (4). Mimo to pozostaje propozycją najbardziej inkluzywną, nie rezygnując przy tym z podstawowych kategorii teorii liberalnej o proveniencji kantowskiej (5).

### 1. Nowe oblicze starożytnego dylematu

Napięcie między państwem i jego instytucjami – za którymi stoi etos danego społeczeństwa – a religijnie zaangażowaną jednostką nieobce było już starożytnym. Tragiczne postaci Antygony i Kreona z tragedii Sofoklesa przedstawiają bowiem owo rozdarcie między racjami religijnymi (posłuszeństwo obrządkowi) a państwowymi (ukaranie zdrajcy), między religijnym a świeckim prawem, między wiernością prawu religijnemu a lojalnością obywatela. Również przypadek Sokratesa można rozważać jako wzajemną opozycję między racjami państwa oraz etosu społeczności (której w przypadku Aten Sokratesa nieobca była również religijność, chociaż usankcjonowana przez państwo) a szczególnym zaangażowaniem o religijnej naturze (posłuszeństwo dajmonionowi), właściwym Sokratesowi. Odmówił on posłuszeństwa nakazowi zmiany postępowania, mimo deklarowanej lojalności wobec swej wspólnoty państwowej, ponieważ stawiał obowiązek wobec ezoterycznej prawdy o boskim pochodzeniu ponad nakaz posłuszeństwa władzy świeckiej, a nawet ponad własne życie<sup>1</sup>. Zarówno Antygona, jak i Sokrates zostali skazani na wykluczenie i śmierć, ponieważ wymagał tego imperatyw przetrwania całej społeczności. Wspólnota państwowa, w której znalazły się te tragiczne postaci, nie mogła bowiem dopuścić do rozłamu w obrębie własnego etosu związanego z życiem publicznym i obywatelskim.

Różnorodność światopoglądowa w społeczeństwach państw liberalnych oraz wolność słowa i wyznania są współcześnie faktem w pełni uznanym. Stanowią tym samym trwałą zdobycz Oświecenia. Rozpoczęty wówczas proces sekularyzacji państwa – uzasadniony poszukiwaniem remedium wobec grozy wojen religijnych – dał bowiem wolność religijną obywatelom, jak również przywrócił na łono społeczeństwa osoby pozbawione „religijnego słuchu”<sup>2</sup>. Członkowie społeczeństwa w obrębie państwa liberalnego, opartego na ideałach wolności i równości, mogą więc reprezentować różne poglądy i realizować różne scenariusze życia, o ile spełniają warunki obowiązujące ich w życiu publicznym. Życie publiczne w wielości swych aspektów i kontekstów jest definiowane jako oddzielone od sfery prywatnej, w której każdy obywatel realizować może własny etos życia. Podczas gdy sfera prywatna, przynajmniej teoretycznie, nie jest z politycznego punktu widzenia kwestią istotną dla nikogo poza samym zainteresowanym, życie publiczne jest sferą wspólną wszystkim członkom społeczności, w której obowiązują wyznaczone przez nią zasady. Od czasów Oświecenia dyskurs religijny zdawał się tracić prawomocność

1 Por. R. Kraut, *Sokrates, polityka i religia*, „Teologia Polityczna” 2004–2005, nr 2, s. 198–207.

2 J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, [w:] tegoż, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 125.

w sferze publicznej, co poparte było Weberowskimi diagnozami dotyczącymi kultury zachodniej i zachodzących w jej obrębie procesów sekularyzacji. Religia była postrzegana jako etap w ogólnym rozwoju ludzkości i miała zaniknąć w toku odczarowywania i racjonalizacji rzeczywistości. Tym samym coraz szerzej była traktowana raczej jako sprawa *prywatna*, związana ze zbiorem wartości konkretnego indywiduum, jak również jako tylko jeden z niezależnych podsystemów funkcjonowania społeczeństwa, aniżeli jako istotne źródło normatywnej podbudowy systemu prawnego. Mimo to, wbrew przewidywaniom Maxa Webera i jego następców, Europa Zachodnia z jej malejącym odsetkiem obywateli religijnych – co ma wpływ również na obecność religii w życiu publicznym społeczeństw – zdaje się raczej być fenomenem wyjątkowym na skalę światową niż przykładem ogólnej tendencji, podczas gdy na całym świecie religie przechodzą stadium rewitalizacji<sup>3</sup>. Co więcej, zmiany te nie mają jedynie charakteru ilościowego, ale również jakościowy, jako że zmniejszający się odsetek zadeklarowanych chrześcijan w Europie Zachodniej idzie w parze z pojawieniem się innych silnie zaangażowanych grup religijnych, które są względnie nowe i w pewnym sensie obce kulturze zachodniej. Oznacza to, że jakość tego nowego pluralizmu jest całkowicie nowym wyzwaniem także dla społeczności globalnej.

W polskim społeczeństwie problem pluralizmu i braku wypracowanych struktur współpracy generuje obecnie większość starc politycznych, co przyczynia się do pogłębiania podziałów między obiema grupami obywateli. *Gros* religijnych członków społeczeństwa utożsamia bowiem wierność własnej religii z konkretnymi przekonaniami o charakterze politycznym, często zaś również antydemokratycznym. To z kolei wywołuje reakcję obywateli o poglądach świeckich, których próba obrony liberalnych ideałów przeradza się w atak na religię jako taką i spychanie jej wyznawców poza ramy „oświeconej” politycznej debaty. Nie bez znaczenia jest również fakt wykorzystywania religii do kreowania swojego wizerunku przez polityków, którzy chcą w ten sposób wzmocnić postrzeganie ich jako obrońców prawdziwych wartości wobec wykołajonego liberalizmu świata zachodniego. Polityczne rozstrzygnięcie jest zatem często tryumfem jednej ze stron, nie zaś konsensem uzyskanym na drodze argumentacji i porównywania stanowisk w atmosferze wzajemnego szacunku.

Wraz z pogłębianiem się różnic między zeświecczonymi przedstawicielami zachodniej kultury a członkami wspólnot religijnych, jak również wraz z zanikającą dominacją jednej religii ponad innymi, coraz bardziej paląca staje się kwestia wypracowania wspólnych dla wszystkich obywateli ram współistnienia w obszarze życia publicznego, opartego na wzajemnym uznaniu, jak również kwestia uzasadniania rozstrzygnięć problemów natury prawnej w obliczu rozbieżnych, a często sprzecznych ze sobą stanowisk przedstawicieli różnych światopoglądów. Próby uzasadnienia rozstrzygnięć takich kwestii spornych, jak na przykład dopuszczalność

---

<sup>3</sup> Tenże, *Religia w sferze publicznej*, przeł. A.M. Kaniowski, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9–10, s. 242.

aborcji czy też zagadnienia prawa rodzinnego, poprzez odwołanie się do osiągnięć naukowych i cywilizacyjnych kultury zachodniej, stały się niewystarczające. Zarówno nauka, która nie może posłużyć do rozstrzygnięcia kwestii *stricte* metafizycznych, jak również zachodnia kultura wraz z charakteryzującymi ją normami dawno utraciły swój absolutny status. W społeczeństwach pluralistycznych, postsekularnych i postmodernistycznych konieczne jest wypracowanie takiej formy kształtowania życia publicznego i uzasadniania rozstrzygnięć ustawodawczych w kwestiach spornych, która byłaby zdolna do podtrzymywania obywatelskiej solidarności, a także dążyła do urzeczywistnienia kantowskiej zasady prawa, zgodnie z którą norma prawna powinna być w sposób rozumny możliwa do zaakceptowania przez każdego, kto ma jej podlegać<sup>4</sup>.

Problem ten został podjęty przez Jürgena Habermasa w szeregu jego najnowszych tekstów dotyczących roli religii w społeczeństwach liberalnych. Inaczej niż w swych dotychczasowych pismach, rozwijających i komentujących teorię rozumu komunikacyjnego, którego autorytet miał zastąpić autorytet boski w uzasadnianiu normatywności, myśliciel ten dostrzega nie tylko sam fakt pluralizmu, który może mieć charakter destrukcyjny dla społeczeństwa, ale również znaczącą rolę, jaką światopoglądy religijne odgrywać mogą w samorozumieniu współczesnej kultury. Ponadto proponuje on alternatywną wobec Weberowskiego „odczarowania” i ostatecznej marginalizacji treści religijnych drogę do sprawiedliwego i rozumnego kształtowania woli powszechnej w państwie liberalnym, którego członkowie pozostają zakorzenieni w innych niż świeckie światopoglądach<sup>5</sup>.

## 2. Wzajemne uznanie jako warunek integracji

Współczesny zachodni świat, niosący wraz z rozwojem techniki i procesami globalizacji wielkie nadzieje dla ludzkości, nie jest, zdaniem Habermasa, pozbawiony zagrożeń. Między innymi związane jest to z zaburzeniem równowagi między wyróżnionymi przez niego mediami społecznymi, jakimi są: rynki gospodarcze, władze administrujące i działania komunikacyjne w obrębie społeczności. To trzecie medium, będące źródłem normatywnych ustaleń i poruszające się w obrębie ludzkich wartości, zdaje się wypierane przez media wcześniejsze. Może to być powodem deficytów w obrębie społeczeństw, gdy w grę wchodzi wspólne ustalenia co do wartości i opartych na nich norm oraz związana z nimi społeczna solidarność<sup>6</sup>.

Ponadto wykraczający poza granice szczegółowych ustaleń nauki światopogląd naturalistyczny zyskuje hegemonię jako jedyny racjonalny – ponieważ oparty na nauce – obraz świata. Zjawisko to jest o tyle niepokojące, o ile zwolennicy

4 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, s. 18–19.

5 Por. K. Thomalla, *Habermas und die Religion*, „Information Philosophie” 2009, nr 2, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2540&n=2&y=4&c=75> [05.03.2011].

6 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik...*, dz. cyt., s. 26–28. Por. także N. Garnham, *Habermas and the public sphere*, „Global Media and Communication” 2007, R. 3, nr 2, s. 213.

naturalizmu przedstawiają go nie jako całościowo zakrojoną doktrynę, lecz jako teorię ściśle naukową, a zatem posiadającą społeczny monopol na prawdę. Świato-pogląd naturalistyczny, posługujący się językiem opisu, nie jest również zdolny do uzasadnienia wypowiedzi normatywnych, co rodzi zagrożenie sprowadzenia etycznej sfery życia do kwestii tradycji i kultury. Język rynku i naukowego opisu zdaje się przedostawać do relacji międzyludzkich, sprawiając, że na pierwszy plan wychodzą osobiste preferencje. To z kolei uniemożliwia tworzenie więzi społecznych, które nie dają się w pełni wyrazić w kategoriach celowo-racjonalnej maksymalizacji zysku<sup>7</sup>.

Zagrożenia te nie oznaczają jednak, że państwo liberalne dla podtrzymywania i odnawiania swych normatywnych podstaw tworzących ramy społecznego współistnienia ponownie sięgnąć musi do zasobów religijnych i metafizycznych. Stawiałoby to bowiem pod znakiem zapytania wartość wcześniej przedstawionej przez Habermasa koncepcji świeckiej legitymizacji norm opartej na deliberatywnym wykształcaniu woli powszechnej – moc wiążąca konstytucji i jej potencjał integracyjny pozostać ma punktem odniesienia liberalnych społeczeństw<sup>8</sup>. Jednakże wobec zasygnalizowanych wcześniej zjawisk innego znaczenia nabiera obecność religijnych treści w społeczeństwach przechodzących proces sekularyzacji rozumianej w tym przypadku nie jako rozwiązania instytucjonalne<sup>9</sup>, lecz jako przemiana świadomości zbiorowej, która umożliwić ma wypracowanie wspólnych podstaw dla solidarnego współistnienia. Wrócimy do tego zagadnienia w dalszym ciągu wywodu, zajmując się specyficznymi kognitywnymi postawami religijnych i niereligijnych członków społeczeństwa, które umożliwiają powodzenie działania komunikacyjnego w jego obrębie.

Jak zauważa Habermas, treści normatywne zachodniego liberalizmu wywodzą się w dużej mierze z zeświecczonych pojęć chrześcijańskiej teologii opartej na systematycznym (choć, zdaniem Habermasa, nie zawsze udanym) wypracowywaniu syntezy między chrześcijańskim objawieniem a grecką filozofią. Dotyczy to pojęć, których znaczenie zostało ukształtowane przez chrześcijaństwo, a które funkcjonują współcześnie w języku świeckim, ponieważ proces sekularyzacji zdołał zachować ich normatywny potencjał znaczeniowy bez odwoływania się do metafizycznego źródła<sup>10</sup>. Jeśli tego uczy historia zachodniej kultury, to również współcześnie religia może być źródłem normatywnych treści, które po przetłumaczeniu na język świecki zdolne będą uzasadnić niektóre nie do końca jasne intuicje moralne społeczeństwa<sup>11</sup>.

7 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, „Dialog” 2002, R. 1, nr 1, s. 69, 71.

8 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik...*, dz. cyt., s. 23–24.

9 Sekularyzacja w rozumieniu instytucjonalnym oznacza konstytucyjne oddzielenie instytucji państwowych od struktur religijnych (rozdział państwa i Kościoła). Konstytucja liberalna, ustanawiając ten rozdział, nadaje obywatelom wolność praktykowania ich religii, zastrzegając jednakże świecki charakter państwa i jego instytucji.

10 J. Habermas, *Glauben...*, dz. cyt., s. 70.

11 Tenże, *Religion...*, dz. cyt., s. 137. W kwestii tego, jaki religia może wnieść wkład w rozumienie godności osoby ludzkiej według modelu Habermasa, zob. M. Junker-Kenny, *Valuing the Priceless*:

Tego typu „ratujące” przeformułowanie treści religijnych jest przejawem procesu sekularyzacji, który w sposób twórczy raczej buduje, aniżeli niszczy więzi społeczne<sup>12</sup>. Rozumne stanowisko, które towarzyszy temu procesowi, pozostaje wprawdzie agnostyczne w stosunku do samej religii, lecz jest również przygotowane, aby się od niej uczyć. Albowiem współczesna świadomość, mając na uwadze granice skończonego rozumu, wstrzymuje się przed orzekaniem w sposób arbitralny, co w obrębie przekonań religijnych jest fałszywe, a co nie, obstając jednakże przy gatunkowym rozróżnieniu języka na religijny i świecki. Transpozycja religijnych treści na język świecki, w poszukiwaniu normatywnie ważnych elementów, nie jest zatem arbitralną adaptacją tych treści na potrzeby świeckiej kultury<sup>13</sup>, lecz ma charakter procesu uczenia się, który w obrębie zachodniej kultury zaowocował wieloma osiągnięciami w postaci wzbogacania pojęciowej siatki wartości<sup>14</sup>.

W ten oto sposób religia może odnaleźć swoje miejsce we współczesnym liberalnym państwie już nie jako relikwium przeszłości, lecz istotny kontrpunkt dla negatywnego zjawiska przedostawania się imperatywu egoistycznej, czysto celowej racjonalności i naukowej dekonstrukcji podmiotowości do sfery społecznych interakcji i świata przeżywanego obywateli państwa świeckiego. Zeświecczeni członkowie społeczeństwa zyskują ważne dla nich racje do uznania światopoglądów religijnych za nośniki potencjalnie istotnych treści normatywnych, co otwiera drogę do ich kooperacji z religijnymi członkami społeczeństwa. Natomiast religijni członkowie społeczeństwa, zyskując uznanie w obrębie świeckich struktur ze strony zeświecczonych członków społeczeństwa, mogą dokonać włączenia założeń państwa liberalnego w obręb własnych religijnych wizji świata bez przymusu rozszczepienia własnej tożsamości na prywatną i publiczną sferę życia, co stanowi jedno z najdokuczliwszych obciążeń powodujących niechęć religii wobec świeckiej moralności jako podstawy współczesnego państwa<sup>15</sup>.

Znalezienie podstawy dla wzajemnego uznania religijnych i świeckich członków społeczeństwa daje możliwość odnawiania społecznej solidarności, którą „wytrącająca z utartych kolein” sekularyzacja mogłaby doprowadzić do zatracenia. Tego typu nastawienie zmuszać ma bowiem wszystkich członków społeczeństwa do refleksji nad granicami zarówno tradycji oświeceniowych, jak i nauk religijnych, w których są zakorzenieni. Jednocześnie, co ważne dla Habermasa, nastawienie to

---

*Christian Convictions in Public Debate as a Critical Resource and as 'Delaying Veto'* (J. Habermas), „Studies in Christian Ethics” 2005, R. 18, nr 1, s. 43–56.

12 J. Habermas, *Religion...*, dz. cyt.; tenże, *Glauben...*, dz. cyt., s. 73. Por. też Th.M. Schmidt, *Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der „postsäkularen Gesellschaft”*, „Forschung Frankfurt” 2009, nr 9, s. 67.

13 W taki sposób, jak współcześnie wiele elementów różnych religii zostaje zaadaptowanych na potrzeby kultury masowej.

14 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik...*, dz. cyt., s. 31–32. Por. Z. Krasnodębski, *Spółczesność postsekularna*, „Znak” 2002, nr 562, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/diagnozy562.html> [05.03.2011].

15 Por. J. Habermas, *Glauben...*, dz. cyt., s. 70–71.

zabezpiecza również przed takimi źródłami integracji społeczeństwa, które w przeszłości doprowadziły do dehumanizacji i zbrodni dokonywanej na niemieszczących się w jego etosie mniejszościach<sup>16</sup>. Innymi słowy, rozwiązanie to pozwala znaleźć drogę do wzajemnego porozumienia w obrębie społeczeństw pluralistycznych bez uciekania się do takich ekskluzywnych (to znaczy nieobejmujących każdorazowo wszystkich obywateli) źródeł tworzenia solidarności, jak partykularny etos społeczności narodowej bądź ideologia związana z materialnie określoną koncepcją dobra.

Nastawienie, które umożliwia wzajemne uznanie religijnych i zeświecczonych członków społeczeństwa, jest, zdaniem Habermasa, cechą społeczeństw „postsekularnych”. Oznacza to nie tylko, że żywotność religii uznawana jest tam za fakt, wobec którego obywatele świeccy wypracować muszą jakiś *modus vivendi*. Religia w społeczeństwie postsekularnym jest nie tylko pierwotnym źródłem istotnych pojęć normatywnych wypracowanych w procesie sekularyzacji, ale też ma żywy, funkcjonalny wkład w reprodukcję pożądanego motywacji i postaw<sup>17</sup>. W obrębie takiego społeczeństwa obie grupy obywateli mogą z szacunkiem odnosić się do wzajemnych argumentacji w kwestiach spornych i w ten sposób, poprzez własną refleksyjną postawę, współkształtować sprawiedliwe normy dla całej wspólnoty politycznej, oparte na wspólnej świadomości publicznej osiągniętej w procesie komunikacji i wzajemnego uczenia się<sup>18</sup>. Do tego zagadnienia powrócimy jeszcze w dalszej refleksji.

Aby jednak wzajemne uznanie stało się możliwe w obrębie pluralistycznej wspólnoty, konieczne jest spełnienie przez obywateli o orientacji zarówno religijnej, jak i świeckiej pewnych warunków. W przypadku światopoglądów religijnych wymagana jest ich „rozumność”, co wiąże się z rezygnacją z przemocy w ich realizacji<sup>19</sup>. Oprócz tego oczywistego z punktu widzenia zachodniej kultury warunku konieczne jest również, zdaniem Habermasa, wypracowanie w obrębie danej religii postawy autorefleksyjnej w odniesieniu do jej pozycji w społeczeństwie. Po pierwsze, religia ta musi poradzić sobie z własnym dysonansem poznawczym w obcowaniu z innymi wyznaniem i o jednakowych roszczeniach do prawdy objawionej. Następnie musi wypracować swój stosunek do autorytetu nauki, która posiada społeczny monopol na wiedzę o świecie. W końcu musi uznać przesłanki leżące u podstaw opartego na moralności świeckiej państwa konstytucyjnego<sup>20</sup>. To ostatnie wymaga natomiast, aby owo uznanie nie miało charakteru powierzchownej

16 Por. N. Garnham, *Habermas...*, dz. cyt., s. 203.

17 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik...*, dz. cyt., s. 33.

18 Tamże, s. 34 i n. Por. też V. Kaul, *Jürgen Habermas, Tariq Ramadan und Michael Walzer in a dialogue on politics and religion*, „Philosophy and Social Criticism” 2009, R. 36, nr 3–4, s. 507.

19 Mimo być może oczywistych skojarzeń, zastrzeżenie to nie dotyczy jedynie wyznawców islamu, ale wszystkich religii. W obrębie chrześcijaństwa, również współcześnie, obserwuje się przejawy agresywnej ekspansji. Za przykład uchodzić mogą działacze *pro-life* dopuszczający się morderstw na lekarzach klinik aborcyjnych w USA.

20 J. Habermas, *Glauben...*, dz. cyt., s. 66.



akceptacji z góry narzuconego porządku, lecz by w sposób ścisły nawiązywało do etosu danej społeczności religijnej i przez to miało dla religijnie zaangażowanych osób uzasadnienie zakorzenione w wyznawanych przez nie prawdach religijnych<sup>21</sup>. Przemiana świadomości obejmująca te trzy obszary autorefleksji, z jakimi uporać się muszą religie, nie dokonuje się, rzecz jasna, w sposób automatyczny, lecz jest procesem, który wymaga gotowości uczenia się i otwartości wspólnot religijnych funkcjonujących w obrębie pluralistycznych społeczeństw. Tego typu przemiany samoświadomości religii można było obserwować w chrześcijaństwie (zarówno protestantyzmie, jak i katolicyzmie) w Europie Zachodniej co najmniej od drugiej połowy dwudziestego wieku, co nie oznacza, że proces ten jest już zakończony.

W odniesieniu do zeświecczonych członków społeczeństwa warunki stawiane przez Habermasa również nie są błahe. Muszą oni bowiem w sposób samokrytyczny postrzegać relację, jaka zachodzi między ich wiedzą o świecie a postrzeganiem go z punktu widzenia religii, a zatem muszą uznać, że przekonania religijne, z jakimi stykają się ze strony swych współobywateli o orientacji religijnej, nie są całkowicie irracjonalne. Chodzi więc o nastawienie epistemiczne, które nie będzie przyznawać prymatu naturalistycznym obrazom świata, które wykraczają poza granice nauk, na których są oparte, szczególnie w przypadku kwestii mających istotne znaczenie moralne<sup>22</sup>. Owo nastawienie epistemiczne nie może ponadto odwoływać się jedynie do dziedzictwa kultury zachodniej, lecz do każdej doktryny religijnej, która zdolna jest dokonać aktu autorefleksji na warunkach wspomnianych powyżej, w szczególności zaś do tych religii, które wykształciły się w czasach kognitywnego skoku określanego przez Jaspersa „czasem osiowego przełomu” (*Achsenzeit*), czyli tych, którym udało się przekształcić strukturę mitycznej narracji w logos<sup>23</sup>. Ponadto, religiom należy się również uznanie ich roli w kształtowaniu procesów swoiście demokratycznych, procesów wyrażanych w języku religijnym czy też postulowanych przez religijne wspólnoty<sup>24</sup>. Jeśli obywatele o orientacji świeckiej zdolni będą zaakceptować religie jako potencjalnie istotne źródło społecznej mobilizacji oraz normatywnych rozstrzygnięć w obrębie zsekularyzowanego państwa, to możliwe stanie się takie postrzeganie obywateli o orientacji religijnej, które nie będzie z góry odrzucać ich argumentów.

W ten oto sposób Habermas określa warunki konieczne do tego, aby współistnienie wielu światopoglądów religijnych obok światopoglądu świeckiego w obrębie świeckiego państwa liberalnego mogło być oparte na wzajemnym uznaniu będącym źródłem społecznych więzi integrujących społeczeństwo. Bez zaistnienia tych warunków, w obliczu nastania epoki postsekularnej, w której religie można uznać

21 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik...*, dz. cyt., s. 34–35.

22 Tamże, s. 35–36.

23 J. Habermas, *Religia...*, dz. cyt., s. 250. Por. tenże, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, [w:] *Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, hrsg. M. Reder, J. Schmidt, Frankfurt/M. 2008, s. 27–29.

24 Por. J. Habermas, *Religion...*, dz. cyt., s. 130.

za trwałe element w życiu społeczeństw funkcjonujących w obrębie świeckiego państwa, niemożliwe stałoby się takie wykształcanie woli powszechnej leżącej u podstaw prawodawstwa państwowego, które angażowałoby jako równoprawnych obywateli wszystkich członków społeczeństwa, także tych, którzy światopoglądowo odwołują się do religii.

### **3. Współistnienie i kooperacja w państwie liberalnym**

Obywatele społeczeństwa postsekularnego muszą zaangażować się w refleksję nad swoimi partykularnymi światopoglądami nie tylko gwoli generowania społecznej solidarności i opartego na wzajemnym uznaniu pokojowego współistnienia. Jeszcze istotniejszą kwestią (co można współcześnie zaobserwować choćby na przykładzie sporów dotyczących zagadnień początku i końca ludzkiego życia) jest współkształtowanie w obrębie tych społeczeństw woli powszechnej opartej na konsensie i zdolnej wygenerować sprawiedliwe dla wszystkich normy prawne.

Świeckie państwo liberalne, zakładające ideę społecznego kontraktu, dysponuje procedurami, które mają zapewnić sprawiedliwość norm stanowiących z poszanowaniem wolności i równości wszystkich obywateli. W koncepcji Habermasa trzonem normatywnym, na którym opiera się wizja państwa liberalnego, jest kantowski republikanizm stawiający w centrum autonomię jednostki, przy czym jednostka nie podlega żadnym innym prawom, jak tylko takim, na które mogłaby wyrazić swą rozumną zgodę. Tego typu legitymizacja norm domaga się, aby były one uzasadnione w sposób zrozumiały i przekonujący dla każdego, a zatem w języku świeckim i przy pomocy świeckich argumentów. Wymóg ten ma umożliwić społeczną legitymizację norm, która w obliczu wielości religii i światopoglądów wyznawanych przez obywateli byłaby w pełni inkluzywna (to znaczy żadna, choćby niewielka grupa obywateli nie mogłaby zostać „przegłosowana” przez większość na podstawie racji, których nie byłaby zdolna przyswoić). Wypracowanie woli powszechnej stojącej u podstaw takiego normodawstwa dokonuje się w procesie deliberowania, a więc publicznej debaty, tak aby normy ustanowione przez wspólnotę polityczną spełniały warunki legitymizacji. Oznacza to, że w procedurze demokratycznej uczestniczyć mają w równym stopniu wszyscy obywatele oraz że w toku debaty dokonują oni wyboru, która opcja legislacyjna jest najkorzystniejsza z punktu widzenia ogółu. Taka praktyka pozwala stanowić normy niebędące rezultatem egoistycznych kalkulacji jednostek i grup interesów, lecz w sprawiedliwy sposób traktujące wszystkich członków społeczeństwa<sup>25</sup>. Warunkiem koniecznym jest, aby ostateczne rezultaty deliberowania wyrażone zostały w języku świeckim. Nawet jeśli w pewnym empirycznym przypadku obywatele o świeckim światopoglądzie nie wyrażaliby sprzeciwu wobec normy o wyłącznie religijnym uzasadnieniu, przegłosowanie takiej normy byłoby naruszeniem podstaw liberalnego państwa, nie przez wadliwość samej procedury głosowania, lecz z tego względu, że nie

---

25 Tamże, s. 126.

uwzględniałoby właśnie owego pryncypium autonomii. Mianowicie jeśli obywatele wszelkich orientacji światopoglądowych mają traktować siebie jako współtwórców praw, którym podlegają, to nie tylko same normy, ale również ich uzasadnienie musi zostać wyrażone w języku ogólnie dostępnym dla wszystkich<sup>26</sup>. Aby zatem społeczeństwo pluralistyczne mogło w poszanowaniu założeń liberalnych tworzyć własne ramy prawne, konieczne jest deliberatywne wykształcanie woli, która ostateczny swój kształt musi przybierać w języku świeckim<sup>27</sup>.

Ten ostatni wymóg, jak pisze Habermas, został przez Johna Rawlsa sformułowany jako *duty of civility*<sup>28</sup>. Zdaniem Rawlsa w przypadku kwestii spornych obywatele są zobligowani, aby dla przedstawionych przez siebie propozycji rozwiązań sporów politycznych każdorazowo przytaczać argumenty dostępne dla wszystkich, a zatem takie, które nie są wyrażone w partykularnych językach religijnych, nawet jeśli same przekonania leżące u podstaw tych propozycji wywodzą się z ich doktryn religijnych<sup>29</sup>. Habermas zgłasza tu jednak zastrzeżenie, które nieobce było również krytykom Rawlsa, a mianowicie, że kładzie to na barki obywateli religijnych obowiązek podwójnego uzasadniania ich poglądów. Jest to wymóg, który, zdaniem Habermasa, w sposób nierówny rozkłada ciężary ponoszone w toku deliberowania przez religijnych i niereligijnych członków społeczeństwa, zmuszając osoby religijne do rozdzielenia ich świata przeżywanego na tożsamość prywatną, związaną z wyznawaną religią, i tożsamość obywatelską, która abstrahuje od wszelkich treści mających metafizyczny charakter. Jest to problematyczne w świetle bliższego zrozumienia sytuacji człowieka wierzącego, którego religia nie jest tylko zestawem twierdzeń o świecie, ale również integralną częścią codziennego życia, z której czerpie się życiową energię<sup>30</sup>. Innymi słowy, religia jest nie tylko źródłem przekonań człowieka wierzącego, ale i przestrzenią kształtującą całą jego egzystencję i dlatego jej treści normatywne rodzą zobowiązanie tak silne, że przeważa ono więzy społeczne z innymi członkami wspólnoty politycznej<sup>31</sup>.

Z tego zatem względu, powiada Habermas, „państwu liberalnemu nie wolno przemienić wymaganego instytucjonalnego rozdzielenia religii i polityki w coś, co dla jego religijnych obywateli byłoby mentalnym i psychicznym ciężarem, którego nie można od nich żądać”<sup>32</sup>. Wprawdzie muszą oni zaakceptować konieczność posługiwania się racjami wyłącznie świeckimi w obrębie politycznych struktur państwowych, ale nie są zobligowani (jako że warunkiem nałożenia jakiegokolwiek

26 Tamże, s. 139–140.

27 J. Habermas, *Religia...*, dz. cyt., s. 246.

28 W polskich tłumaczeniach pism Rawlsa termin ten funkcjonuje jako „obowiązek grzeczności”. Mniej poręczne, ale jaśniejsze tłumaczenie proponuje A.M. Kaniowski: „obowiązek godnego zachowania wobec innych”. Por. tamże, s. 244.

29 Tamże, s. 244.

30 Tamże, s. 245; tenże, *Religion...*, dz. cyt., s. 132–133.

31 Problem ten starałam się zasygnalizować, wzmiankując na wstępie tragiczne sytuacje, w jakich znaleźli się Antygonia i Sokrates.

32 Tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 245–246.

obowiązku jest możliwość jego spełnienia) do tego, aby w debatach z ludźmi innego wyznania i obywatelami zeświecczonymi posługiwać się wyłącznie językiem świeckim<sup>33</sup>. Wyłączność języka świeckiego, jak pisze Habermas, uzasadniona jest faktem, iż „panowanie większości staje się represywne, jeśli większość, w procesie demokratycznego formułowania opinii i demokratycznego wykształcania woli, nie zamierza dostarczyć tego publicznie dostępnego uprawomocnienia, które mniejszość – czy to świecka, czy innego wyznania – jest w stanie przyjąć i ocenić podług własnych standardów”<sup>34</sup>. Aby więc racje wyrażane przez obywateli w języku religijnym mogły znaleźć odzwierciedlenie w postaci norm prawnych i instytucjonalnych, a zatem aby spełniony został normatywny wymóg kooperacji wszystkich obywateli przy wykształcaniu woli powszechnej, konieczny jest przekład religijnych argumentów na język ogólnodostępny.

Jak przedstawione zostało powyżej, gwoździem do uzyskania samego tylko wzajemnego uznania przez świeckich i religijnych członków społeczeństwa obywatele świeccy musieli wykształcić pewną kognitywną postawę wobec religijnych treści, która nie dyskwalifikowałaby tych treści jako całkowicie irracjonalnych. Co więcej, historia Zachodu uczy, że religia może być źródłem siatek pojęciowych, które współcześnie odzwierciedlają normatywne samorozumienie społeczeństw opartych na świeckich podstawach. Dlatego też dla zdjęcia balastu samodzielnego przełożenia racji religijnych na język świecki przez obywateli wierzących, co zmusza ich do pewnego rozdzielenia ich tożsamości, Habermas postuluje, aby wysiłek dotyczący przekładu treści religijnych na język świecki został podjęty również przez obywateli zeświecczonych, a zatem, aby przekład stał się zadaniem realizowanym w kooperacji między religijnymi i niereligijnymi członkami społeczeństwa. Umożliwienie dotarcia w zeświecczonej formie racji obywateli o orientacji religijnej do poziomu instytucjonalnego państwa, gdzie tworzy się prawo, konieczne jest, jak już zostało wielokrotnie podkreślone, dla spełnienia warunku sprawiedliwej legitymizacji norm, który kładzie nacisk na równą partycypację wszystkich obywateli w procesie wykształcania woli powszechnej – ale nie tylko. Przekład argumentów religijnych leży bowiem również w interesie obywateli świeckich, dla których próba wydobycia uniwersalnych treści z dyskursów religijnych może być źródłem odkrywania nowych sensów zdolnych uchronić ich rozumienie świata przed zgubnymi skutkami sekularyzacji. Sam udany przekład argumentów religijnych nie przesądza jednak jeszcze o sukcesie w poszukiwaniu konsensu, który byłby przekładalny na państwowe prawodawstwo. Przeciwnie, jak wspomina Habermas, należy liczyć się z tym, że efektem deliberacji będzie niezgoda, której należy się spodziewać z racji rozumowych i w efekcie górę wezmą racje większości. Niemniej jednak zadośćuczyni to warunkowi, aby wszelkie argumenty uzasadniające decyzje polityczne były zrozumiałe dla wszystkich<sup>35</sup>.

33 Tenże, *Religion...*, dz. cyt., s. 142.

34 Tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 247; por. tenże, *Religion...*, dz. cyt., s. 127.

35 Tenże, *Religion...*, dz. cyt., s. 145–146.

Oba przedstawione wyżej procesy konieczne dla funkcjonowania społeczeństwa pluralistycznego w państwie liberalnym, a mianowicie wzajemne uznanie oparte na samorefleksyjnej postawie, jak również współkształtowanie woli powszechnej i związany z nim wspólnie podejmowany przekład treści na ogólnodostępny język, nie są w istocie dwoma etapami budowania sprawiedliwego społeczeństwa, lecz raczej dwoma istotnymi aspektami jednego procesu. Zarówno bowiem przemiany świadomości religijnej ze względu na współistnienie różnych religii i światopoglądów, autonomię nauki oraz podstawy świeckiego państwa, jak również przemiany świadomości świeckiej, związane z uznaniem granic nowoczesnego rozumu oraz normatywnego potencjału religii, przyczyniają się do zrozumienia konieczności przekładu treści religijnych na język świecki i wspólnego udziału w jego realizacji. Podejmowany wspólnie przekład może z jednej strony uwrażliwić światopoglądy religijne na istotne aspekty współżycia w społeczeństwie pluralistycznym wraz z osobami zeświecczonymi i wyznawcami innych religii – innymi słowy urefleksyjnić je; z drugiej zaś strony może ukazać obywatelom świeckim granice ich światopoglądów i wykształcić w nich gotowość uczenia się od światopoglądów religijnych z zachowaniem świeckiego dystansu wobec ich doktryn. Tak postulowany projekt, realizując założenia etyki dyskursu i ideę liberalnego państwa, prowadzić ma do budowy społeczeństwa postsekularnego, w którym napięcie między religijnymi członkami społeczeństwa a świeckimi podstawami państwa oraz zeświecczonymi obywatelami zastąpione będzie przez twórczą kooperację.

#### 4. Wątpliwości i krytyka

Koncepcja Habermasa, obiecująca rozwiązanie współczesnych problemów wynikających z pluralizmu światopoglądowego w łonie współczesnych państw liberalnych, nie jest jednak pozbawiona trudności. Sam Habermas sygnalizuje, że projekt społeczeństwa postsekularnego nie jest wcale skazany na sukces. Nie sposób bowiem udowodnić, że procesy uczenia się dokonujące się we wspólnotach religijnych oraz wśród przedstawicieli światopoglądów świeckich rzeczywiście doprowadzą do przemian mentalnych polegających na urefleksyjnieniu wszystkich zainteresowanych stron. Z jednej bowiem strony to religie muszą się przekonać, czy ów trójczłonowy proces refleksji nad własną pozycją w obrębie świeckich państw liberalnych nie jest destrukcyjny dla światopoglądu religijnego. Jeśli tak jest w istocie, to nie można w sposób rozumny wymagać od nich kognitywnego przejścia do świadomości postsekularnej. Również w świeckim paradygmacie myślenia nie jest wcale przesądzone, że światopogląd naturalistyczny i scjentyistyczny nie okaże się jedyną drogą, jaką podążać może zsekularyzowany rozum. Dlatego też to nie od teorii politycznej, którą przedstawia myśliciel, zależeć będzie, czy proponowane zmiany okażą się możliwe do realizacji<sup>36</sup>.

36 Tamże, s. 151–154. Proces, który Habermas antycypuje jako pożądaną przemianę świadomości świeckiej, można jednakowoż postrzegać jako odzwierciedlony w jego własnej intelektualnej biografii. Por. K. Thomalla, *Habermas und die Religion*, dz. cyt.

Koncepcja Habermasa spotyka się co krok z szeregiem zarzutów, zarówno ze strony tych, którzy widzą w dopuszczeniu do głosu religijnych dyskursów zagrożenie dla demokracji, jak również adwokatów religijnych światopoglądów, którzy uważają stanowisko Habermasa za zbyt restrykcyjne. Pozwolę sobie wspomnieć niektóre z nich.

Jednym z najistotniejszych głosów są komentarze dotyczące porównania i oceny koncepcji Habermasa i Rawlsa. Zarzutom często stawianym Habermasowi jest brak istotnej różnicy, jaka w praktyce odczuwalna byłaby przy realizacji jego postulatów w społeczeństwie pluralistycznym<sup>37</sup>. Ostatecznie bowiem nawet narzucenie na obywateli zeświecczonych obowiązku udziału w przekładzie treści religijnych na ogólnodostępny język nie zminimalizuje problemu rozdwojenia tożsamości obywateli religijnych, którzy biorą czynny udział nie tylko w tworzeniu praw, ale i w legitymizacji sprawowanej władzy, która będzie zawsze musiała posługiwać się językiem świeckim. Tym samym, nawet jeśli w przestrzeni publicznej religijni członkowie społeczeństwa będą mogli myśleć i wyrażać swe poglądy w kategoriach religijnych, legitymacja władzy (poprzez wybory, referenda i plebiscyty) będzie działaniem wyrażonym w kategoriach świeckich, obcych ich światu przeżywania. Oznacza to więc, że ciężary nie będą rozłożone równo między obywateli religijnych i zsekularyzowanych<sup>38</sup>. Głosy takie pojawiają się również ze strony tych, którzy zarzucają Habermasowi odejście od ideałów sekularyzacji poprzez dopuszczenie języka religijnego do sfery publicznej. Jeśli bowiem sfera przedinstytucjonalna może zostać zdominowana przez argumenty religijne, nie ma większych przeszkód, aby stało się tak również w sferze instytucji politycznych<sup>39</sup>. To ostatnie jest zresztą postulatem krytyków Habermasa, którzy dopatrują się w rozdziale sfery publicznej i politycznej naruszenia autonomii politycznej obywateli upatrujących w religii fundamentalne źródło swych przekonań również w kwestiach ściśle politycznych, a przy tym akceptujących podstawowe założenia liberalnej demokracji<sup>40</sup>.

Kolejnym istotnym zarzutem stawianym przez wielu krytyków jest wątpliwość, czy Habermas zbyt beztrzesko nie traktuje postulatu przekładu treści religijnych, który przy bliższym przyjrzeniu może okazać się po prostu niemożliwy do urzeczywistnienia. Habermas nie precyzuje bowiem żadnych warunków, które definiowałyby

---

37 J.W. Boettcher, *Habermas, religion and the ethics of citizenship*, „Philosophy and Social Criticism” 2009, R. 35, nr 1–2, s. 231.

38 Por. tamże, s. 224; M. Yates, *Rawls and Habermas on religion in the public sphere*, „Philosophy and Social Criticism” 2007, R. 33, nr 7, s. 887–888.

39 P.F. D’Arcias, *Eleven Thesis against Habermas*, [http://www.the-utopian.org/d%27Arcais\\_1](http://www.the-utopian.org/d%27Arcais_1) [08.04.2011].

40 Por. M. Cooke, *Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas’s postmetaphysical proposal*, „International Journal for Philosophy of Religion” 2006, R. 60, nr 1–3, s. 198.

adekwatność przekładu, a zatem jego wynik może się okazać niezadowolający dla żadnej ze stron<sup>41</sup>. Można się spodziewać, że przetłumaczone argumenty (mimo wyrażenia ich w zrozumiałym języku) spotkają się raczej z niezgodą (nawet jeśli będzie ona wynikała z racji rozumowych) aniżeli z przyjęciem ich przez obywateli o świeckim światopoglądzie<sup>42</sup>. Także obywatele zakorzenieni w poglądach religijnych mogą uznać te argumenty za pozbawione istotnych sensów dostarczanych im przez dyskursy religijne<sup>43</sup>.

Wyżej wymienione kwestie, a mianowicie konieczność oddzielenia sfery publicznej od sfery politycznej oraz konieczność przekładu treści religijnych na ogólnodostępny język, stanowią na tyle istotne elementy w debacie nad koncepcją Habermasa, że mają one problematyczny charakter dla obu zainteresowanych grup, dla samej koncepcji zaś stanowią kamień węgielny wobec istotnych celów, jakie stawia Habermas społeczeństwu postsekularnym, a mianowicie wzajemnego uznania i sprawiedliwego wypracowania norm.

## 5. Konkluzje

Zarówno krytyka, jak i aplauz, z którymi spotyka się koncepcja Habermasa, płyną z obu zainteresowanych stron, a więc od tych, którzy widzieliby ostateczny kształt państwa liberalnego przez pryzmat zsekularyzowanego rozumu naturalistycznego, oraz tych, którzy chcieliby dopuszczenia racji religijnych na wszystkich szczeblach życia społecznego i politycznego. Fakt ten można by postrzegać jako argument potwierdzający, jakoby koncepcja ta rzeczywiście stanowiła pewną *via media* w debacie między zeświecczonymi a religijnymi członkami społeczeństwa. Podkreślmy ponownie te elementy referowanej koncepcji, które mogą przemawiać za tym, że jest ona dla obu stron godna uwagi.

Po pierwsze, koncepcja ta opowiada się za tym, aby w obrębie społeczeństw demokracji liberalnej budować więzi oparte na wzajemnym uznaniu i szacunku, co zdaje się adekwatną odpowiedzią na dylematy społeczeństw pluralistycznych, które związane są z odpowiedzialnym obywatelstwem i solidarnością społeczną.

Po drugie, Habermas jako przedstawiciel nurtu liberalnego traktuje religie jako ważny składnik zachodniej kultury. Dostrzega on również istotną rolę, jaką religie mogą pełnić przy poszukiwaniu normatywnych źródeł intuicji moralnych i jaką spełniają one w świadomości obywatelskiej swych członków, co jest często kwestią zaniedbywaną przez myślicieli liberalnych.

---

41 J.W. Boettcher, *Habermas, religion...*, dz. cyt., s. 228; P.F. D'Arcias, *Eleven...*, dz. cyt.; M. Cooke, *Salvaging...*, dz. cyt., s. 194.

42 Por. M. Cooke, *Salvaging...*, dz. cyt. Habermas sam zresztą zgadza się z poglądem Rawlsa, iż co do pewnych kwestii etycznych zawsze istnieć będzie „niezgodą, której można się spodziewać z racji rozumowych” (*reasonable dissent*). Przyznaje on tym samym, że nie każda kwestia może zostać w pełni rozwiązana, wzięwszy nawet pod uwagę idealne warunki kooperacji przedstawione w jego koncepcji.

43 Tamże, s. 202; P.F. Arcias, *Eleven...*, dz. cyt.

Po trzecie, koncepcja Habermasa wskazuje na procesy, które powinny zajść w łonie współczesnych religii, aby mogły one funkcjonować w pluralistycznych społeczeństwach liberalnych zachodniego świata.

Po czwarte, kontynuując tradycję kantowską, Habermas podkreśla istotność dwu czynników. Pierwszy to legitymizacja norm państwowych, a zatem partycypacja wszystkich obywateli w życiu publicznym. To doprowadza go do wniosku, iż członkom wspólnot religijnych należy pozwolić na posługiwanie się racjami religijnymi, jako że są oni często niezdolni do dostarczenia racji świeckich dla własnych poglądów. Drugim czynnikiem jest formułowanie zarówno samych norm, jak i ich uzasadnienia w ogólnie dostępnym języku, tak aby każdy obywatel mógł postrzegać siebie jako ich autora. To przesądza o wykluczeniu dyskursu religijnego z przestrzeni instytucjonalno-politycznej.

Koncepcja Habermasa, obiecując rozwiązać problem pluralizmu, stawia jednak zarówno świeckich, jak i religijnych członków społeczeństwa przed trudnym wyzwaniem urefleksyjnienia swego światopoglądu. Przytoczone powyżej głosy krytyczne dotyczące samej konieczności przekładu treści religijnych na rozumiały przez wszystkich język oraz udziału w niej wszystkich obywateli zdają się pomijać właśnie ten ważny element, jako że postulaty dotyczące współkształtowania woli w procesie deliberowania i tłumaczenia treści na wspólny język nabierają sensu jedynie w obliczu wygenerowania określonych postaw u obu grup obywateli. Tylko wzajemne uznanie oparte na przedstawionych przez Habermasa przesłankach może bowiem sprawić, że w debacie publicznej obywatele będą ukierunkowani na kooperację, a zatem zarówno wymóg przekładu treści religijnych, jak i aktywnego w nim uczestniczenia obywateli świeckich nie będzie przez obie strony uznawany za opresyjny. Można mieć wątpliwości, czy obywatele będą skłonni podjąć ów wysiłek autorefleksji, który jest konieczny dla ustanowienia pluralistycznego społeczeństwa postsekularnego. Mimo to, istotne wydaje się, aby mieli oni szansę rozważenia takiej możliwości.

#### **Contemporary Society in the Face of Worldview Pluralism. The Role of Religion in the Society According to Jürgen Habermas**

The aim of the article is presentation of the Jürgen Habermas' conception of the role of religion in contemporary postsecular society. The author discusses the conditions of cooperation, which according to Habermas, must be fulfilled by various groups within the society in order to enable the realisation of the idea of deliberative democracy, which is a descendant of Kantian concept of the state. Also, the article presents briefly the reservations with regard to the above mentioned conditions of cooperation, which have been expressed by Habermas as well as his critics.