

Christof BREITSAMETER

Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ruhry w Bochum

O ROZUMIE WIARY I WIERZE ROZUMU

Debata między Jürgenem Habermasem a Josephem Ratzingerem

Dyskusja z religią należy od pewnego czasu do centralnych tematów refleksji Jürgena Habermasa. Swoją mowę z okazji otrzymania Pokojowej Nagrody Niemieckich Księgarzy w roku 2001 zatytułował „Wierzyć i wiedzieć” Spory odzew wśród opinii publicznej zyskała jednak również dyskusja, którą w styczniu roku 2004 odbył on z ówczesnym kardynałem Josephem Ratzingerem, a która dotyczyła przede wszystkim relacji pomiędzy religią a filozofią. Tematem wspomnianej dyskusji były przedpolityczne źródła demokratycznego państwa konstytucyjnego. Takie postawienie problemu przywodzi na myśl znane sformułowanie konstytucjonalisty Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, iż państwo opiera się na normatywnych zasadach, których samo nie może zagwarantować¹ Na tym tle Habermas i Ratzinger postawili pytanie, czy państwo demokratyczne jako takie posiada deficyt uzasadnienia, który mógłby zostać zrównoważony tylko poprzez pewną moralność poprzedzającą państwo. Lub też, czy wystarczy ufność w sam proces demokratyczny, aby umożliwić cnoty obywatelskie, takie jak: uczestnictwo i solidarność.

POZNAWCZE I MOTYWACYJNE PRZESŁANKI LIBERALNEGO PAŃSTWA KONSTYTUCYJNEGO

Zainteresowanie Habermasa wzbudziło dające się zaobserwować na całym niemal świecie odrodzenie przekonań religijnych. Religia jest dla Habermasa zjawiskiem dwuznacznym. Z jednej strony może ona prowadzić do podziału społeczeństwa na niedające się pogodzić wspólnoty

¹ Por. E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, [w:] Tenże, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991, s. 92 nn.

wiary i wspólnoty światopoglądowe, z drugiej zaś jest ona w stanie umocnić świadomość obywateli, a swymi motywacyjnymi zasobami wesprzeć czysty praktyczny rozum, który nie jest już tak pewny siebie, aby przy pomocy teorii sprawiedliwości przeciwdziałać „wykolejającej” się nowoczesności. Niebezpieczeństwo izolacji religijnych tożsamości można, zdaniem Habermasa, zażegnać tylko w obrębie kultury politycznej, w której obywatele państwa akceptują fakt, że winni są sobie nawzajem dostarczenia racji dla swoich politycznych postaw i w której instytucje państwowe mogą opierać swoje decyzje na świeckich, dostępnych także obywatelom niewierzącym, racjach. W koncepcji tej zakłada się, że władza polityczna w aspekcie *poznawczym* może być uzasadniona w sposób świecki. Jest ona w stanie reprodukować się w oparciu o duchowe zasoby, niezależne od tradycji religijnych: słuszne jest to, co można uzasadnić racjonalnie² Habermas domaga się w związku z tym od każdego obywatela wierzącego znacznego wysiłku abstrakcji. W kwestiach politycznych swoje pojęcie tego, co dobre, musi on podporządkować świeckiej koncepcji tego, co słuszne.

Dlatego z perspektywy państwa liberalnego tylko te wspólnoty religijne zasługują na miano „rozumnych”, które z własnego przekonania rezygnują z głoszenia prawd swej wiary przy użyciu siły. Z tego zaś wynikają dwie rzeczy: świadomość religijna musi przepracować poznawczo spotkanie z innymi wyznaniem i innymi religiami. Ponadto musi ona przyjąć założenia państwa konstytucyjnego, które zasadza się na moralności świeckiej. Można by więc rzec: odwrotną stroną wolności religijnej jest pacyfikacja światopoglądowego pluralizmu, który aż po czasy współczesne rodził nierówne zobowiązania. Dotychczas bowiem państwo liberalne tylko na wierzących obywateli nakładało obowiązek dzielenia niejako swojej tożsamości pomiędzy sferę publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, zanim ich argumenty zyskają szansę, że zostaną zaakceptowane przez większość i będą się liczyć w decyzjach dotyczących ogółu. I tak na przykład, dzisiaj katolicy i protestanci domagający się dla komórki jajowej zapłodnionej poza łonem matki statusu nosiciela praw podstawowych usiłują przełożyć na świecki język prawa podstawowego prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Poszukiwanie racji powszechnie akceptowanych tylko wówczas jednak nie doprowadzi do wykluczenia religii ze sfery życia publicznego

² Por. N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main 1999, s. 113 nn., który temu twierdzeniu nadaje pozytywny wydźwięk.

i tylko wówczas nie odetnie społeczeństwa świeckiego od ważnych źródeł sensu, kiedy również strona świecka zachowa wrażliwość na siłę artykulacji języka religijnego³ Granica między racjami religijnymi a świeckimi jest zresztą, zadaniem Habermasa, płynna. W związku z tym ustalenie owej spornej granicy powinno stanowić wspólne zadanie, które od każdej ze stron wymaga, aby przyjęła perspektywę drugiej. Dlatego też również obywatelom świeckim powinno zależeć na tym, aby obywatele wierzących zachęcać do wypowiedzania się w dyskursie publicznym językiem ich wiary. Gdyby w tym dyskursie przyczynki, które nie zostały jeszcze przełożone na język zrozumiały dla wszystkich, zostały z góry potraktowane jako irracjonalne, wówczas być może społeczeństwo pozbawiłoby się nadającej sens siły religijnych przekonań. Mimo to musi pozostać jasne, iż również wówczas, gdy światopoglądowo neutralne państwo otwiera przestrzeń wyrażania i działania dla wspólnot wiary, religijnie umotywowane racje muszą zostać przełożone na racje słyszalne w środowisku świeckim dokładnie w tym momencie, kiedy należy podejmować decyzje dotyczące ogółu.

To, co się tyczy relacji między obywatelami wierzącymi a niewierzącymi, tyczy się także stosunków między obywatelami wierzącymi a wyznawcami innych religii. Co do rozgraniczenia między pozytywnym prawem do praktykowania swej religii a negatywnej wolności do pozostania niezależnym od praktyki religijnej innych, przedstawiciele poszczególnych religii muszą porozumieć się sami. Jako rozumna może tu obowiązywać jedynie zasada wzajemności: to, co jakaś wspólnota religijna, w obrębie granic wyznaczonych przez państwo świeckie, sama stosuje – na przykład używanie symboli religijnych bądź też publiczne propagowanie treści religijnych, musi przyznać także wszystkim innym wspólnotom religijnym. Albowiem neutralność światopoglądowa państwa wymaga, aby wszystkie wspólnoty religijne w ich pragnieniu obecności w dyskursie publicznym były traktowane jednakowo, dopóki – i to jest warunek niezbędny – można je określić jako rozumne w sensie wspomnianym powyżej, a to oznacza, dopóki działają bez użycia siły. W tym sensie logika liberalnego państwa musi domagać się symetrycznych relacji uznaniowych i komplementarnych procesów uczenia się nie tylko w stosunkach obywateli wierzących i niewierzących, ale i wierzących i wyznawców innych religii⁴ Tymi wypowiedziami dotyka Habermas pytania: jakie normatywne oczekiwania państwo liberalne musi stawiać wierzącym, nie-

³ Por. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Ansätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 119 nn.

⁴ Por. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003, s. 703 nn.

wierzącym oraz przedstawicielom innych wyznań w ich wzajemnym współżyciu.

W aspekcie poznawczym zatem konstytucyjne państwo liberalne samo troszczy się o siebie. Istotną rolę jednak przypisuje się religii w aspekcie *motywacyjnym*. Dotyczy to obywateli nie tylko wówczas, gdy pojmują się oni jako adresaci prawa, a więc kiedy akceptują ograniczenia indywidualnej wolności działania. Dotyczy to także i przede wszystkim przypadku, kiedy pojmują się oni jako autorzy tego prawa, a więc kiedy tworzą istotne zasady współżycia. Innymi słowy: nie tylko przestrzeganie zasad, ale przede wszystkim ustanawianie norm musi zostać umotywowane. Nie należy z tego jednak wnioskować, jakoby zsekularyzowane państwo konstytucyjne w aspekcie *wewnętrznej logiki* tworzenia zasad wykazywało jakiś deficyt. Motywuje ono swoich obywateli do spierania się o właściwe zasady współżycia. Pomimo tego państwo, powiada Habermas, nie powinno być nieczułe na *racje zewnętrzne*, które, przełożone na argumenty zrozumiałe dla ludzi świeckich, mogą prowadzić do udoskonalenia istniejących już zasad i w tym sensie spotkać się z powszechną akceptacją. Mniej zaskakujące jest zatem twierdzenie, że religia nie powinna sobie pozwalać na podawanie w wątpliwość władzy, którą utraciła ona na rzecz sekularyzacji. Że jednak, odwrotnie, wspólnoty religijne w ramach ustanowionych państw konstytucyjnych pełnią rolę, które nie są bez znaczenia dla stabilizacji i rozwoju liberalnej kultury politycznej, jest twierdzeniem, które trzeba jeszcze rozważyć. Przekonaniu temu Habermas nadaje formę pytań: czy świeccy obywatele słusznie czynią, kwitując religie jako relikty pradawnych czasów i oczekując ich wymarcia? Czy też religie wyrażają niezrównoważony na gruncie filozoficznym upór, którego nie wolno ignorować nawet niewierzącemu?

Już w swej mowie z okazji otrzymania Pokojowej Nagrody Niemieckich Księgarzy przyznał się on do tego drugiego zapatrywania. W dyskusji z Ratzingerem potwierdził jeszcze tę postawę. Przekonaniom religijnym należy, patrząc z perspektywy wiedzy świeckiej, przyznać status, który „nie jest zupełnie irracjonalny”⁵ Religia prowokuje w związku z tym do autorefleksyjnego przewyciężenia sekularnie impregnowanego i odpornego na metafizyczne treści samorozumienia nowoczesności. W tym sensie mowa o *rozumie wiary* w społeczeństwach pluralistycznych przyniosła dotychczas dwojakiego rodzaju normatywną regulację: wierzący i wspólnoty wierzących muszą wykazać rozumność swych przekonań, jeśli chcą być społecznie skuteczne. Po drugie zaś, strona świecka

⁵ J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion*, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 35.

nie ma żadnego powodu, aby przekonania religijne określać jako zupełnie nierozumne, jeśli społeczeństwo nie chce samo siebie pozbawić potencjalnych treści prawdy w procesie generowania norm względnie ich udoskonalania. W tym sensie logika komplementarnych procesów uczenia się sięga aż po żywe interesy religii i polityki.

Na tym też kończą się ustępstwa, na które gotów jest pójść Habermas wobec religii. Albowiem miara, według której świecki obywatel ocenia racjonalność obcych postaw, jest z natury rzeczy tą samą, na podstawie której zbudował on gmach swoich przekonań. A jest to miara świecka. Prawdy wiary religii objawienia nigdy jednak nie mogą być racjonalne w wystarczającym sensie, gdyż odwołują się ostatecznie nie do zachowania pewnych procedur, lecz do autorytetu. Sam Habermas nie ma złudzeń odnośnie do niekompatybilności myślenia świeckiego i religijnego. Jak zatem rozumowi świeckiemu ma się powieść znalezienie w religii wartych uznania momentów racjonalności? Habermas poszukuje odpowiedzi w rozwoju historycznym. Myślenie postmetafizyczne może pojąć samo siebie tylko wówczas, gdy uwzględni w swej genealogii tradycje religijne. Wielkie religie należą w tym sensie do historii rozumu. Jednak nie da się z tego wyprowadzić żadnych roszczeń odnoszących się do współczesności. Dlatego też tradycje religijne są dla praktycznego rozumu interesujące o tyle tylko, o ile to, co odnalezione w historii, uda się przełożyć na racje rozumu. Dla Habermasa oznacza to, że tradycje religijne podtrzymują wrażliwość na to, co nieudane. W religiach

może zostać zachowana wrażliwość na zaprzepaszczone życie, na społeczne patologie, na porażki pojedynczych projektów życia i deformację zdeformowanych relacji życiowych”⁶

Niesprawiedliwe stosunki mogą stać się znów normalne, tak, iż nie będzie się już dostrzegać ich deficytowego charakteru nie tylko w aspekcie poznawczym, ale i motywacyjnym. A tam, gdzie nie ma widoków na lepsze, a nawet brakuje woli ku temu, tam religia ma prawdopodobnie w zanadrzu źródła człowieczeństwa, które w innych miejscach społeczeństwa są zasypane. Habermas nazywa ten stan za Kierkegaardem grzechem, stan, który nie wyczerpuje się w tym, co państwo świeckie w obliczu tego, co ustanowiło jako prawo, może uznać za winę.

Z tego wynika jeszcze inny moment: kiedy państwo świeckie zaczęło ugruntowywać władzę polityczną wyłącznie na prawie pozytywnym, a poprzez to grzech przetransformowywać w winę, zniknęła możliwość

⁶ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Ansätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 115.

zadośćuczynienia. Albowiem z pragnieniem przebaczenia łączy się pragnienie, aby wymazać wyrządzoną ludziom krzywdę. Słusznie niepokoi nas nieodwracalność minionej krzywdy – owej krzywdy wyrządzonej nękanym, odartym z godności, zamordowanym – krzywdy, która przekracza wszelką miarę ludzkiej możliwości zadośćuczynienia. Utracona nadzieja na przebaczenie, które przychodzi skądinąd niż to pochodzące tylko od ludzi, pozostawia odczuwalną pustkę. Uzasadniony sceptycyzm Horkheimera wobec entuzjastycznej nadziei na zadość czyniącą siłę ludzkiej pamięci Benjamina pokazuje to jasno. Świeccy obywatele w takich momentach zdają się wierzyć, że winni są sobie więcej i że muszą więcej, aniżeli dostępne im jest z tradycji religijnej w przekładzie – tak, jakby jej semantyczne potencjały nie były jeszcze wyczerpane. Habermas wnioskuje z tego:

kiedy tylko winę interpretujemy jako grzech, wiemy, iż zdani jesteśmy na przebaczenie, a naszą nadzieję musimy oprzeć na jakiejś absolutnej sile, która może ingerować w bieg historii i *przywrócić* naruszony porządek oraz integralność ofiar. Dopiero ta obietnica zbawienia tworzy motywujące połączenie pomiędzy bezwarunkowo wymagającą moralnością a troską o samego siebie”⁷

Habermas wie, że filozofia, tak jak on ją pojmuje, w najlepszym razie krąży wokół nieprzeniknionego jądra doświadczenia religijnego, kiedy snuje refleksję nad specyfiką języka religijnego. Ten rdzeń ostatecznie wymyka się myśleniu dyskursywnemu.

NORMA A PRAWDA

Dokładnie w tym miejscu swoją analizę rozpoczyna Ratzinger. Również on przyznaje, że nie da się zdefiniować poprzedzającej państwo moralności niezależnie od społecznego układu sił. Wskazuje on jednak na to, że nie tylko etos chrześcijański, ale również etos zachodniej laickości w perspektywie światowej jest *de facto* jednym spośród innych. Budyzm, na przykład, tworzy silny kontekst duchowy, który zdaje się przeciwstawiać indywidualizmowi cywilizacji zachodniej, a którego mistyczne zabarwienie niekoniecznie stoi w sprzeczności z gospodarczą prosperitą i polityczną siłą. Więcej nawet: wydaje się, jakoby kultura europejska sama straciła na moralnej tożsamości – jest to zarzut, który obecnie pojawia się na nowo szczególnie poprzez odrodzenie religijności. Propozycja Ratzingera, aby poszukiwać dialogu szczególnie z chińskim i indyjskim

⁷ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2005, s. 21 n.

kręgiem kulturowym, zyskała również akceptację Habermasa. Ratzinger zwrócił jednak także uwagę, że już ojcowie Kościoła mówili o konieczności ciągłego oczyszczania i pogłębiania nauki, aby móc wyczerpać niewyczerpany Logos. W ten sposób wychodzi on naprzeciw sformułowanej przez Habermasa teorii działania komunikacyjnego, według której w logosie języka ucieleśniona jest moc, wymykająca się subiektywnej arbitralności, a wszystkie owe roszczenia, które ludzie podnoszą wobec siebie, a często i przeciwko sobie, demaskuje jako domagające się uzasadnienia. Jako że procesy komunikacji zawsze jednak pozostają podatne na błąd, Habermas uważa, że to, co możemy określić jako prawdę, ma ograniczone znaczenie. Dlatego sugeruje on z naciskiem, że dyskurs międzykulturowy nie może być prowadzony w sposób hegemonialny i musi wstrzymywać się od sądu na temat prawdy. Jednak tutaj, jak pokazuje to Ratzinger, dociera on do światowego etosu Kunga. Tak więc to kwestia prawdy jest tym, co dzieli rozmówców.

Ratzinger rozważa najpierw zastrzeżenie, że wiara nie mówi z perspektywy moralnego rozumu, a jej sądy nie mogą w związku z tym mieć mocy wiążącej dla tych, którzy jej nie podzielają. Z tego zaś wynika dla niego zasadnicze pytanie: co to jest rozum? W jaki sposób jakaś wypowiedź – szczególnie norma moralna – okazuje się być racjonalna? Na początek zdaje się być dla niego ważne, że doświadczenie i wytrzymanie próby na przestrzeni pokoleń – historyczne zasoby mądrości ludzkiej – również są znakiem ich racjonalności i ich daleko sięgającego znaczenia. Wobec ahistorycznego rozumu, który usiłuje się skonstruować li tylko w granicach ahistorycznej racjonalności, mądrość ludzkości – mądrość wielkich tradycji religijnych – należy uwypuklić jako rzeczywistość, której nie da się ot tak odrzucić. Ale wiara oznacza więcej niż tylko czystą wiedzę, poznanie prawdy zmierza ku poznaniu dobra. Filozofia musi rzeczywiście pozostać poszukiwaniem rozumu w jego wolności i jego własnej odpowiedzialności. Musi ona dostrzegać swoje granice, a przez to właśnie także swoją wielkość i rozległość⁸ Teologia musi przyznać, że czerpie ona ze skarbcza poznania, którego nie odkryła sama i który ją poprzedza, który nigdy nie zostaje doścignięty przez jej refleksję i właśnie w ten sposób ciągle posuwa naprzód myślenie.

Filozofia nigdy nie zaczyna na nowo od punktu zerowego samotnie myślącego podmiotu, lecz znajduje się w wielkim dialogu historycznej mądrości, którą krytycznie, a jednocześnie w gotowości do słuchania ciągle na nowo podejmuje i rozwija. Nie wolno się jej jednak zamykać na to, co religie, a zwłaszcza wiara chrześcijańska, zrodziły i co przekazały

⁸ J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung...*, s. 57 n.

ludzkości jako drogowskaz. Niebezpieczeństwo świata zachodniego – by wspomnieć tylko o tym – polega dziś na tym, że człowiek akurat przy całej wielkości swej wiedzy i umiejętności kapituluje przed kwestią prawdy. W tym miejscu Ratzinger przyznaje samokrytycznie: problem prawa naturalnego może w dalszym ciągu pozostać przedmiotem refleksji teologicznej, choć pod warunkiem tymczasowej rezygnacji z pojęcia natury. Natura jako obiektywizujące pojęcie kluczowe, poprzez które wyrażano roszczenie prawdy chrześcijaństwa, *de facto* uległo stepieniu, trzeba to przyjąć do wiadomości. Szczególnie w krajach anglosaskich nauka o prawie naturalnym postrzegana jest w dużym stopniu jako specjalna nauka katolicka, a przez to jako dokładna odwrotność tego, co chce powiedzieć. Tak więc wypowiedzi na temat pojęcia natury należy rozumieć jako wołanie o pojęcia doskonalsze, powiada Ratzinger.

Poprzez to możliwe jest traktowanie porządków społecznych jako przygodnych, jednocześnie jednak jako poddanych bezwarunkowym wymagom moralności. Zasady współżycia zasadzają się na decyzjach większości, przyznaje to również Ratzinger. Jako że każdy człowiek jest potencjalnym partnerem współpracy w obrębie społecznej całości, jego zdanie należy szanować i chronić, nawet jeśli w procesie politycznym należy on w tym momencie do mniejszości⁹. Konkretna regulacja indywidualnej wolności sterowana jest procesami ustanawiania norm i opiera się na zasadzie wzajemności prawa do wolności. Ewentualne konflikty powinny być rozstrzygane na tej drodze. Jednakowoż obowiązuje także, co następuje: to nie większość decyduje o tym, co dobre i słuszne, dobro i słuszność wyprzedza to, co realizowane jest przez postanowienie większości, zatem wątpliwość odnośnie do tego, czy większość decyduje o tym, co dobre i słuszne, musi zostać zinstytucjonalizowana. Zasady współżycia będą w ten sposób otwarte na dobro i słuszność.

Wartości legitymizują z jednej strony zasady, które ustanawiamy w społeczeństwie. Mogą to czynić jednak tylko wówczas, gdy z drugiej strony powiadają one, że dobro i słuszność nie są efektem decyzji większości. Wartości wskazują na potencjalną omylność większości, mówią one, iż w relatywistycznie funkcjonującej demokracji musi istnieć bezwzględny rdzeń, który wymyka się decyzji większości. W niedającym się poddać relatywizacji rdzeniu zasad, które ustanawiamy i które legitymizowane są przez wartości, ukazuje się wartość wartości. Społeczeństwo wspiera wolność i jest sprawiedliwe wówczas, gdy służy strukturze wartości i praw, którą pokazuje nam rozum. Wobec czysto funkcjonalnego

⁹ J. Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 77 nn.

rozumienia społeczeństwa mówienie o wartościach pokazuje zasadnicze zaufanie do rozumu, który może się odwołać do prawdy.

Wartości jawią się jako mosty moralnej komunikacji pomiędzy wieloma logikami systemów społecznych. Ma to tę zaletę, iż teologiczne figury uzasadnienia mogą zostać przełożone na inne systemy znaczeniowe, a tam mogą one zadziałać. Jeśli wartości pojmujemy się jako dziedzictwo teologii w świeckim społeczeństwie, wówczas wskazują one na podatność na błąd oraz niedoskonałość zasad społecznych. Dobro i słuszność pozostają wartością dodatkową, niedającą się wyczerpać przez reguły. Mimo to jest jasne, iż muszą istnieć reguły, które uzgadniamy między sobą. Absolutne są jednak nie reguły, lecz wartości, które je legitymizują. Wartość wartości polega na stwierdzeniu, że to nie praktyka stwarza prawdę, ale że to prawda umożliwia właściwą praktykę.

Wartości przekazują nie tylko pewną wiedzę na temat tego, co moralnie słuszne, ale uwzględniają one – i to być może nawet w pierwszej linii – naszą niedostateczną wiedzę. Mówią one o tym, że istotną rolę odgrywa nie tylko stosunek do wiedzy, ale i do niewiedzy. Tutaj bez wątplenia szczególna rola przypada sumieniu, które nie chce się zadowolić decyzjami podejmowanymi przez większość. Ponadto istotne jest tutaj rozróżnienie Kościoła i państwa, religii i polityki, albowiem ono gwarantuje, że to, co jawi się jako wskazane moralnie, nie pokrywa się z faktycznie istniejącymi stosunkami władzy, lecz wykracza poza nie. Albowiem coś jest dobre nie dlatego, że to wybieramy, ale dlatego, że jest dobre. Innymi słowy: dobre jest to, co zasługuje, aby to wybrać¹⁰ Reguły mogą być błędne, gdyż człowiek jest omylny. Wartości mówią wprawdzie, dlaczego reguły zobowiązują, ale nie mówią, że faktycznie zobowiązują. Stanowią one ciągle pożywkę dla wątpliwości i wskazują drogę ku regułom doskonalszym. Albowiem reguły mogą się okazać błędnymi bądź też niewystarczającymi.

O RÓŻNICY MIĘDZY ŚWIECKĄ RESTRYKCJĄ A RELIGIJNĄ HEURYSTYKĄ

Na tle dyskusji pomiędzy Habermasem a Ratzingerem nasuwa się pytanie o rangę religii w obrębie sformalizowanych procesów ustanawiania norm. Można odnieść wrażenie, że państwo świeckie mierzy słuszność zasad tylko podług warunków ich powstania i ogranicza się przy tym do proceduralnego pojęcia prawdy. Jeśli normy zostaną pozbawione ich reli-

¹⁰ Na temat relacji pomiędzy ustanawianiem norm a moralną integracją społeczeństwa por. H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1995, s. 122.

gijnego podłoża, to natychmiast rodzi się pytanie, gdzie należy szukać ich uzasadnienia? Czy dochodzą one do skutku poprzez formalne procesy współdecydowania, czy zatem ich materialne znaczenie zależy wyłącznie od kryteriów proceduralnych ich powstania? Czy wobec tego zasadniczo wszystko może zostać uchwalone? Czy też jednak istnieją treściowe granice ludzkiego ustanawiania norm? Czy także w czasach nowoczesności istnieje jeszcze jakaś logika braku dowolności ludzkiej normatywności?¹¹

Wobec tego, co zostało powiedziane dotychczas, można sformułować następujące pytanie: czy w odniesieniu do państwa świeckiego można mówić o absolutnej świeckości, a co za tym idzie, o moralnym samozatrąceniu nowoczesnego społeczeństwa zachodniego? Raczej nie, gdyż religia traci wprawdzie bezpośredni i dyrektywny wpływ na inne sfery społeczne – gospodarkę, politykę, prawo, naukę, sztukę i wychowanie – a także na miłość i namiętność, staje się ona jednak częścią powstającego właśnie porządku, przez co tak naprawdę zyskuje uznanie i zostaje wzbogacona w swej wartości i niezastąpioności. Może ona autonomicznie potwierdzać swą jakość moralną, gdyż nie podlega jej już sterowanie gospodarką, podejmowanie decyzji politycznych, ustalanie norm prawnych, formułowanie standardów naukowych, wydawanie sądów na temat stylów w sztuce, definiowanie celów wychowawczych czy też kształtowanie życia intymnego. Nie oznacza to jednak, że ma ona monopol na moralność, a reszta społeczeństwa pozbawiona jest moralności. Także pozostałe sfery społeczne posiadają tzw. *inviolable levels*, pokłady udanej komunikacji, zinstytucjonalizowane wartości, progi, których nie wolno lekkomyślnie przekraczać.

Kultura zachodnia nie jest absolutnie świecka, gdyż religia jest częścią społeczeństwa, w taki mianowicie sposób, iż racjonalność pozostałych systemów nie zostaje przez to naruszona. Odwrotnie, istnieją sygnały, że sfery takie, jak gospodarka, polityka, prawo, wychowanie, sztuka, nauka i rodzina ustanawiają nie tylko reguły, ale i systemy wartości, a zatem że zawierają one jakieś wyobrażenie wartości – być może zeświecczone zasoby niegdyś religijnie formowanych *fait sociaux*, zapewne jednak zasoby o znaczeniu moralno-normatywnym. *Inviolable levels* zinstytucjonalizowanego ustanawiania wartości tworzą ukryte struktury kultury zachodniej. Gospodarka, polityka, prawo, nauka, sztuka, wychowanie i rodzina posiadają własną wartość, tak samo jak religia, a może jeszcze bardziej. Dobrobyt gospodarczy, polityczna stabilizacja, prawnie regulowana sprawiedliwość, prawda naukowa, estetyczna harmonia, kształcenie szkolne

¹¹ Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg im Breisgau–München 1985², s. 76 n.

i namiętna miłość reprezentują ukryte możliwości, które można wprowadzić zaktualizować sytuacyjnie, ale nigdy w sposób wyczerpujący: trudno im sprostać, wyznaczają one jednak niezbywalne punkty orientacyjne społecznego działania¹²

Oczywiście, w autonomię systemów wpisana jest relacja doskonalenia, polegająca na tym, aby nie pozwolić, żeby cokolwiek umknęło – żadna choroba w medycynie i żaden zysk w gospodarce, żadna korzystna pozycja w polityce i żadne odkrycie naukowe. Podobnie jak religię, sztukę fascynuje to, co się jej wymyka, a jej wysiłek mógłby swój punkt kulminacyjny osiągać w tym, aby nie pozwolić, żeby to właśnie jej umknęło. Nie można jednak w związku z tym twierdzić, iż systemom tym chodzi o jeszcze więcej władzy, o jeszcze większy dobrobyt, o jeszcze więcej prawdy, o jeszcze więcej kształcenia, jeszcze więcej piękna, o jeszcze więcej miłości, ale o jeszcze więcej autonomii dla polityki, gospodarki, nauki, kształcenia, sztuki i rodziny. Autonomia obwodu regulacji nie oznacza jednak samowystarczalności. Dążenie do władzy powiązane jest strukturalnie z regulacjami prawnymi, dążenie do bogactwa z mechanizmami politycznymi itd. Obwody regulacji mogą paradoksalnie zwiększyć swoją autonomię poprzez figury samoograniczenia, a owe samoograniczenia powstają na drodze komunikacji, tj. na drodze dyskursów regulacyjnych. Środki zapobiegawcze mogą zostać zorganizowane na drodze kontr-dyskursów. W ten sposób wpisane w reguły prawne określenie tego, co słuszne, zostaje zastosowane do samego siebie: w demokratyczno-technicznie zinstytucjonalizowanym pytaniu o doskonalsze regulacje.

Spółeczeństwo w epoce nowoczesności nie jest już traktowane jako stworzony przez Boga porządek, który człowiek może odczytać i przełożyć na postępowanie moralne. Uwarunkowania, w jakich żyją ludzie, postrzegane są jako rozporządzalne, a ważnym instrumentem owego rozporządzania są regulacje, natomiast ograniczenie wolności działania poprzez normy uzasadniane jest jako akt dobrowolnego samoograniczenia. Albowiem konteksty, w których poruszają się jednostki, w epoce nowoczesności zmieniają się tak bardzo, iż konieczna staje się zwiększona elastyczność samoograniczenia poprzez regulacje. Proces ten nie wyklucza jednak produktywnego partnerstwa pomiędzy religią a filozofią. We wspólnotach religijnych może pozostać żywy potencjał ludzki, z którego może czerpać świecka racjonalność. Dlatego też w interesie społeczeństwa leży subtelne obchodzenie się z zasobami religii i w związku tym zachowywanie wiary rozumu w dobro i słuszność, które wyprzedzają ludzkie ustanawianie.

¹² Por. Ch. Breitsameter, *Welche Sprache spricht Europa? Ein Essay*, [w:] *Preisfrage 2004: Welche Sprache spricht Europa?*, Berlinerwissenschaftsverlag, Berlin 2005, s. 95–107, s. 103 n.

Owo produktywne połączenie można metodologicznie nazwać różnicą pomiędzy *świecką restrykcją* a *religijną heurystyką*. Nie wszystko, co postrzegane i ustanawiane jest jako prawo, jest jednocześnie dobre. I nie wszystko też, co postrzegamy jako nieprawość, zamienia się w winę dającą się przepracować zupełnie w sposób świecki. Póki co widzę jedynie możliwość prowadzenia *równoległego dyskursu*, aby nie stracić z oczu całej doniosłości problemów poruszonych przez Habermasa i Ratzingera z różnych punktów widzenia. Jak jednak można by sformułować jedność tej różnicy – każda bowiem różnica zakłada jakąś jedność – to kwestia, którą należałoby potraktować jako przyszły projekt badawczy.

Tłumaczenie Robert Samek

VON DER VERNUNFT DES GLAUBENS UND VOM GLAUBEN DER VERNUNFT
Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Gespräch

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, das 2004 in den Räumen der Katholischen Akademie in München geführt worden war, stellte die Frage, ob der demokratische Staat als solcher ein Begründungsdefizit habe, das nur durch ein dem Staat vorgeschaltetes Sittliches ausgeglichen werden könne; oder ob das Vertrauen in den demokratischen Prozess selbst genüge, um politische Tugenden freizusetzen. Demokratische Verfahren, argumentierte Habermas, seien nicht nur leere Prozeduren, sondern normativ gehaltvolle Verfahren, die schon sittliche Motive enthalten. Deshalb gebe es in der Demokratie konzeptionell keine Lücke, durch die eine vorpolitische Substanz eindringen könne. Allerdings berge die Religion Sinngehalte, für die eine ethisch enthaltssame Philosophie keine Sprache habe. Dies ist für Ratzinger Anlass zur Hoffnung auf einen komplementären Lernprozess zwischen säkularer Vernunft und religiösem Glauben. Allerdings stellt sich für ihn die grundsätzliche Frage: Was ist Vernunft? Wie weist sich eine Aussage – vor allem eine moralische Norm – als vernünftig aus? Und wie kann eine sich rein säkular verstehende Vernunft in religiösen Überlieferungen überhaupt aner kennenswerte Rationalitätsmomente ausfindig machen? Der Beitrag versucht, neben den Gemeinsamkeiten vor allem die Differenzen ausfindig und einer methodischen Einordnung zugänglich zu machen.